

I SKYGGEN AV GUD

En analyse av feministers plass i den kristne kirke i et religionshistorisk perspektiv med vekt på Rosemary Radford Ruether og Daphne Hampson.

Kari Marie Engh

Hovedoppgave i Religionshistorie

Avlagt 2007

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo.

Oslo 2007

Jeg vil gjerne takke min veileder Ingvild Sælid Gilhus, min familie og mine venner for inspirasjon og tålmodighet!

En særlig takk til Liv-Heidi og Hege for uvurderlig hjelp og støtte i innspurten.

Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse	2
Innledning	5
Tilnærming og gjennomføring	7
Rosemary Radford Ruether	7
Daphne Hampson	8
Begrepsforklaring	8
Del 1: Beskrivelse av religionens omgivelser i moderne tid.	10
Donna Haraway, feminisme I det moderne samfunn	12
Feminitet som konstruksjon	16
Del 2: Kristendommen er ikke hva den var, eller er det nettopp det den er?	19
Kristendommen som historisk religion.	22
Kristologi.....	23
Feministisk kristologi.....	24
Konservativ kristologi	27
Gudbilledlighet (<i>imago Dei</i>).....	32
En rask gjennomgang av Luthers og Calvins syn på <i>imago Dei</i>	33
<i>Imago Dei</i> som katolikkene ser det	36
Ruether og <i>imago Dei</i>	38
Generelle betraktninger <i>imago Dei</i>	40
Del 3: Kan feministteologi samle feminisme og kristendom?	42

Rosemary Radford Ruether; feministisk, økologisk frigjøringsteologi	43
Vinklinger for feminist teologene.	46
Maria det feminine aspektet av kirken	47
Ruethers kristologi	50
Daphne Hampson; postkristen humanist.....	52
Kristendommen som et tilbakelagt stadium.	53
De konservatives utgangspunkt og argumentasjon.	55
Kvinner, kristendom og kjønn.....	57
Skriften som ”hellig”	61
Sammenligning av Ruether og Hampson.....	63
Kristendommen en historisk religion	64
Postkristen	69
Mennesket som autonomt vesen.....	71
Tilbake til en ideell fortid?	73
Kvinnelig spiritualitet.....	74
Feminister og teologer.....	76
Avslutning	80
Litteraturliste:	83
Sammendrag	85

Innledning

Kvinner og religion har vært et tema som har interessert meg lenge og da jeg for noen år tilbake fikk anledning til å være med på en andakt og diskusjon i regi av Emmaus¹ som skulle handle om kvinner og kristendom i Paulus kirken i Oslo, gikk jeg nysgjerrig dit. Temaet for kvelden skulle blant annet handle om forbilder som kvinner i kristendom har i dag og hvilke muligheter som fantes for kvinnelig spiritualitet. Panelet skulle både inneholde debattanter som var teologer og debattanter fra kvinnesaksforeninger, og underforstått i programmet for kvelden lå hentydninger til at kristendommen var veldig mannsdominert og patriarkalsk i sin struktur.

Med biskop Rosemarie Köhn frisk i minne som et år ved en gudstjeneste på kvinnedagen 8. mars hadde kalt Gud for Mor og høstet både lovord og kritikk for det, ventet jeg meg en form og liturgi som ville gjenspeile kveldens tema med kvinner i fokus. Stor var min overraskelse da gudstjenesten startet og tekstlesningen og bønnene som var valgt for kvelden var preget av mannlig symbolig og språk. I grunn må jeg si at jeg sjelden har hørt en så eksplisitt androsentrisk språkbruk, og det eneste som var nytt for kvelden som kunne leve opp til etterlysningen i programmet etter uttrykk for kvinnelig spiritualitet, var en stille meditatív stund hvor det var anledning til å tenne lys foran i kirken. Og det syntes meg inspirert av arrangørens tilknytning til buddhisme ikke nødvendigvis uttrykk for kvinnelig spiritualitet i kristendommen.

Diskusjonen eller debatten etterpå var i en form som for meg som ikke er aktiv kirkegjenger veldig uvant, og en del av innleggene kan en vel kalle vitnesbyrd. Kvinnene som reiste seg opp og snakket, for det var for det meste kvinner tilstede og bare kvinner som tok ordet, fortalte historier om hvor gjerne de skulle hatt noen gode kvinnelige forbilder i sin religion. Forslaget om å bytte ut Gud Fader med Gud Moder ble debattert, men det virket ikke som om det var noen god løsning for dem og i grunn ikke særlig populært. Kvinnene etterlyste positive og gode kvinnebilder i Bibelen, og fortalte om skyld og skam i møte med kristendommen. Det var en blanding av håp og motløshet der som fanget interessen min og jeg ville forsøke å undersøke temaet nærmere.

¹ Senter for interreligiøst arbeid ved den nordiske buddhistmisjonen, etablert 1991, se: <http://no.wikipedia.org/wiki/Emmaus>

Hva var det med kristendommen som gjorde det så vanskelig for kvinnene å finne positive forbilder? I den Norske Kirke hadde vi jo kvinnelige prester og en kvinnelig biskop på den tiden og selv om det hadde skapt en del konflikter innad i kirken, mente jeg at dette tegnet positivt for en utfoldelse av kvinnelig spiritualitet som deltagerne den kvelden i Paulus Kirken hadde savnet. Men samtidig hadde jo mannlige prester rett til å reserve seg mot å samarbeide med kvinnelige prester. Argumentene for hvorfor kvinner ikke skulle bli prester interesserte meg, de virket som om de satt fast i en tid som for lengst var forbi. Her var kirken på kollisjonskurs med ikke bare min rettferdighetssans men også med store deler av samfunnet rundt kirken. Og hva med den katolske kirke, den hadde sine mannlige prester, munk og nonner som lever i sølibat, de siste ofte avsondret fra resten av verden, hva slags forhold hadde de til feminisme? Jeg ble nysgjerrig på hvorfor den katolske kirke var så bestemt fremdeles på at kun menn kunne bli prester.

Langsomt gikk det opp for meg at det fantes et spenningsfelt mellom kvinner, feminister og kristendom. Til tross for at en del protestantiske kirker ordinerer kvinnelige prester var det fremdeles en veldig patriarkalsk struktur og androsentrisk liturgi. Jeg oppdaget at en del kvinnelige teologer var svært opptatt av at kvinners betydning og rolle i kristendommen ikke reflekteres i bibelhistorien og i utøvelse av kristendommen. De mente og mener ennå at det eksisterer et motsetningsfelt mellom feminisme og kristendom, og debatten om dette er en av de store innen teologien i dag.

Jeg valgte å gå dypere inn i debatten rundt feminisme og kristendom. Her er det til dels ganske skarpe motsetninger og store forskjeller mellom hvordan partene oppfatter sin virkelighet. Jeg valgte å fokusere på dette spenningsfeltet mellom kristendom og feminisme fordi jeg mener det kan illustrere en bit av forholdet mellom kvinner og religion i et nåtidsperspektiv. Feminismen har alltid hatt mye å formidle og mye som skulle endres. Og feminisme kan på mange måter karakteriseres som en bevegelse bort fra gamle definisjoner og tradisjoner. På mange måter representerer kristendommen en slik tradisjon. Hva skjer i møte mellom kristendom og feminisme: Er det plass til feminister i en kristen kirke?

Tilnærming og gjennomføring

Det er mye som skjer i møtet mellom feminisme og kristendom, i denne oppgaven vil jeg forsøke å vise hvilke utfordringer feminismen og kristendommen får i dette møte med hverandre.

I første del vil jeg forsøke å sette kristendom og feminisme inn i et nåtidsperspektiv ved hjelp av Donna Haraway, Harold Bloom og Zygmunt Bauman.

I del to kommer en gjennomgang av begrepene kristologi og gudbilledlighet og deres plassering i kristendommen. Jeg har valgt disse to begrepene som verktøy for å illustrere kristendommens forhold til feminisme.

I del tre presenteres friksjonene mellom feminisme og kristendom ved hjelp av feminist teologi. To av de mer fremtredende stemmene i denne debatten er Rosemary Radford Ruether og Daphne Hampson, begge er teologer og feminister og har gjort grundige analyser av kristendommen i forhold til feminisme, men de er også svært forskjellige i sin motivasjon for sine undersøkelser og livs prosjekt, og det er denne forskjellen som interesserer meg. Bruker Robert Bultmann og hans forståelse av kristendommen som historisk religion for å vise en av de sentrale forskjellene mellom Ruether og Hampson.

Rosemary Radford Ruether

Rosemary Radford Ruether er katolikk og ble født i 1936 i USA i en familie hvor mor var katolsk og far var protestant (*Episcopalian*) og hun hadde en favoritt onkel som var jødisk. Hennes far døde når hun var 12 og familien flyttet da til California hvor hun tilbrakte oppveksten omgitt av kvinner som forbilder. Denne bakgrunnen var med på å forme hennes standpunkter senere i livet og var grunnlaget for hennes holistiske innfallsvinkel til livet og kristendommen.

I 2005 var Ruether Carpenter Professor of Feminist Theology tilknyttet the Graduate Theological Union i Berkley California, og det er så langt jeg kan se hennes siste arbeidsplass. Ruether er en av de fremtredene stemmene innen feminist teologi og hun har en lang karriere bak seg med undervisning og publisering av en rekke bøker og utallige artikler. Ruether er en formidabel kvinne som lever som hun skriver, i utrettelig kamp mot diskriminering og urettferdighet. Ruether har vært aktiv i den amerikanske *civil rights movements* på 60 tallet mot raseskillet i USA, aktiv i fredsbevegelsen og motstander av Vietnamkrigen, involvert og

engasjert i liberal teologien og dens utspring i Sør- Amerika bevegelse mot økonomisk og politisk urettferdighet, forkjemper for en mer økologisk verden, dokumentert og skrevet om kristendommens antisemittisme og forkjemper for ordinerings av kvinner i den katolske kirke og dette er bare noen av områdene hun har engasjert seg i.

Daphne Hampson

Daphne Hampson er født i England i 1944 hun var protestant og aktiv i den anglikanske Church of England. Hampson har to doktorgrader, en i systematisk teologi fra Harvard og en i historie fra Oxford, og hun er Professor Emerita of Divinity at St Andrews University, og underviser også tidvis på Oxford og Cambridge. Hampson var aktivt med i prosessen som endret den anglikanske kirkes praksis slik at de i 1992 besluttet å ordinere kvinnelige prester. Og Hampson har selv uttalt at hun i 20 år ønsket å bli ordinert, men at hun nå ikke regner seg for å være kristen. I sitt arbeid for ordinerings av kvinner brukte Hampson en innfallsvinkel som hun kaller *ethical a priori position* hvor hun argumenterte for det hun kaller *human equality*. Hampson fant seg selv i en situasjon hvor hun måtte argumentere for kvinners menneskeverd, og dette ledet henne inn i tankegangen at kristendommen var så androsentrisk og patriarkalsk at den ikke hadde plass til feminister. Og som en del andre profilerte feminister går hun ut av kristendommen fordi hun slutter å tro på det kristendommen forkynner og hun tror ikke kristendommen kan endre seg. Det som gjør Hampson spesiell i så hensende er at selv om hun ikke lenger regner seg for å være kristen så jobber hun fremdels som teolog, og hennes bøker har feminist teologi og kristendom som tema. Slik at det fremdels er kristendommen som religion som er hennes interessefelt.

Begrepsforklaring

Bruker i denne oppgaven en del begreper som jeg ønsker å klargjøre. Jeg bruker begrepet genesis synonymt med skapelsesberetning, mens der Genesis skrives med stor bokstav referer jeg til en betegnelse av 1 Mosebok i Bibelen. Har valgt å beholde begrepet på norsk pga den hyppige bruken i mine engelske kilder, og ønsker å tydeliggjøre sammenhengen i argumentasjonen mellom kilder og oppgave.

Bruker Bultmanns definisjon på kristologi som utgangspunkt. Bultmann skiller mellom kristologi og soterologi hvor troen på Jesus som frelser og Guds sønn er soterologi og diskursen og resoneringen (teoretiseringen) omkring Kristus faller inn under terminologien kristologi.

Postkristen er en betegnelse som har to betydninger og to bruksområder i denne oppgaven. Den ene definisjonen er en beskrivelse av en tids periode etter moderniteten hvor kristendommen mistet sin store utbredelse og til noe som ligner dagens situasjon blant annet i Norge hvor kirkedeltagelsen er heller lav og færre og færre kaller seg for kristne i undersøkelser. Innen postmodernisme kalles ofte denne perioden for postkristen, altså perioden etter kristendommen.

Den andre definisjonen er en betegnelse for et personlig ståsted hvor vedkommende en gang var troende kristen, men har gått ut av kristendommen. Postkristen blir da ofte brukt for å vise at de en gang hadde en tilknytning til kristendommen og at det er en del av deres erfaringsbakgrunn.

Jeg bruker begrepet gudbilledlig for det latinske *imago Dei* og ikke gudlighet. Menneskene mistet sin gudlighet i syndefallet, men ikke sin gudbilledlighet. Har tatt denne distinksjonen fra Cappelens Religionsleksikon. Per Kværne og Kari Vogt (red.) Oslo: 2002.

Del 1: Beskrivelse av religionens omgivelser i moderne tid.

The contemporary situations now confronts us with a fundamental challenge which may be expressed in the form of a dilemma: *either* retreat ever more into diminishing and fragmented redoubts of traditional religious discourse, forced by secularization to the margins of social life and problematically rebirthed in the subcultures of fundamentalism and New Age; *or* redefine in a comprehensive way the remit and tasks of divinity.²

Richard H. Roberts illustrerer her et viktig poeng som viser at kristendommen møter utfordringer i det moderne samfunn. Kravene som det sekulære vestlige samfunn stiller i forhold til innhold og relevans samt kravene fra de omliggende vitenskapene til å inkludere nye perspektiv også i trosspørsmål, gir kristendommen to alternativ mener Roberts, enten la seg marginalisere og isolere eller å redefinere hva teologi skal ha relevans for. Det vestlige samfunn har gjort religion til en perifer del av samfunnsdebatten³. Når vitenskapen skilte lag med kirken og det ikke lenger var kirken som var primærkilde for utdanning og ikke la premisser og begrensninger for hva som kunne forskes på og hvilke resultater som ikke var akseptable for kirken, ble teologien hengene litt etter. Det var ikke lenger innen teologi de nye store oppdagelsene og filosofiske tankene kom. Teologien ble hengende litt i bakveia i forhold til moderne samfunnsforskning og enkelte vil vel hevde at de aldri har tatt igjen de andre vitenskapene. Vestlige feminister har sett på kristendommen som den siste skanse, og i takt med populære teoretiske strømninger har løsningene variert fra å avskrive religion, avskrive kristendommen som religion eller ville reformere og endre kristendommen.

The passage from premodern tradition to modernity was experienced in theology above all as a crisis of history, expressed in the doctrine of *historicism*. In historicism the connection with a secure past becomes problematic: all historical events were seen to be part of a seamless causal chain of probabilities, from which revelation and the supernatural were banished *a priori*.⁴

² Richard H. Roberts. "The construals of 'Europe'. *Religion, modernity and postmodernity*. Red. Paul Heelas. Massachusetts,: Blackwell Publishers. (1998) 2004 utgaven, 187

³ USA er her et slags unntak, der politikk og "Gud" alltid har hatt et nært forhold, men selv om "Gud" er veldig synlig som i utsagnet: *God save America*, som følger nær sagt alle presidenttaler, og religion er viktig for den jevne amerikaner er det ikke religion per se som diskuteres i samfunnsdebatten, men politikk.

⁴ Roberts. "The construals of 'Europe'. *Religion, modernity and postmodernity*. Massachusetts,: Blackwell Publishers. (1998) 2004 utgaven, 193

Religionene har måttet tåle omstilling i moderniteten, og i den protestantiske kristendommen var troen på at historien som forutbestemt og med innflytelse av Gud (historisme), noe som skapte friksjon. Kritikken av historismens forutbestemthet gjorde sitt inntog også i teologien selv om motstanden var og til dels er stor mot å gi slipp på troen om at historien var et uttrykk for Guds vilje. Den protestantiske kristendommen har lagt vekt på viktigheten av Bibelen og av åpenbaringen av Guds vilje igjennom historien, og har i dag vanskeligheter med å forsvare disse standpunktene i lys av kunnskapen om hvordan Bibelen er satt sammen og en mer moderne oppfatning av historien som ikke kan være forutbestemt.

Postmodernismen kom med sine detroniseringer av de store sannheter, og satte sitt kritiske blikk på maktstrukturer både synlige og skjulte og gjorde sitt til at allmenngyldige sannheter sto for fall. Fokuset på individet ble større og kaos ble sannheten om fremtiden, "borte" var evolusjonstanken med fokus på en lineær tidsforståelse hvor fornuften og vitenskapen ville komme seirende ut av kampen med religion.

First, religion may impose the dependence and routine subordination to a rhythm of life which is interpreted as natural or supernatural, but which in both cases is experienced as invariable and invulnerable. Such rhythm however, let us observe, has been not conspicuously broken, and the name 'modernity' stands for its collapse; there was not much left which religion, with its message of a pre-ordained, once-off created world, could serve.⁵

Zygmunt Bauman beskriver modernitet som skyver religionen ut på sidelinjen av dagliglivet, av eksistensen. Religion ble sett på som et tilbakelagt stadium og etter hvert ville alle se at rasjonaliteten ville overta for "overtro" og vitenskapens objektivitet ville vise sannheten. Vitenskapens søken etter sannhet og nye oppdagelser setter kristendommen under lupen, også kristendommen kan forklares og forskes på. Religion gikk fra å være allestedsnærværende til å bli en privatsak og religionsutøvelsen noe som skjedde på fritiden. (Mistet dermed religionen sin slagkraft og sin stilling i folks bevissthet?)

⁵ Zygmunt Bauman. "Postmodern Religion?". *Religion, modernity and postmodernity*. Red. Paul Heelas. Massachusetts: Blackwell Publishers. (1998) 2004 utgaven, 63

Donna Haraway, feminisme I det moderne samfunn

Haraway betrakter seg selv som marksist, og leverer en postmoderne virkelighetsforståelse. Hun er opptatt av å avsløre skjulte maktstrukturer og bruker kategorier som klasse og kjønn for å tydeliggjøre disse usynlige strukturene.

Haraway skriver sine betraktninger om et samfunn som i første rekke bedømmer en etter ens kvalifikasjoner ikke etter det kjønn en tilfeldigvis er født med. Haraways analyse av samfunnet er basert på hvilke forandringer hun mener å kunne lese ut i fra den regjerende samfunnsutvikling. En utvikling som hevdes av å gå i en retning med nettverk som hovedrelasjon mellom mennesker. Nettverk både som kommunikasjons modell i ”cyberspace”, men også som basis for mellommenneskelige relasjoner. Haraway viser at det er ut i fra denne modellen at samfunn skal utvikle seg og gå videre. Det er her Haraway leser inn framtiden med cyborgene i hovedrollen for menneskelig overlevelse.

For Haraway er framtidens samfunn et samfunn basert på en sammenblanding av mennesket og maskin. En framtidvisjon som er virkelig, tiltrekkende og skremmende, alt på en gang. I Haraways fremtid er vi alle *cyborger*. “By the late twentieth century, out time, a mythical time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism; in short, we are Cyborgs”.⁶ Haraway forsøker å gi uttrykket ”cyborg” liv. Haraways bakgrunn og interesse for biologi gir henne et forsprang inn i en verden hvor mennesket og maskin ikke lenger er atskilt. For Haraway vil en verden hvor cyborgene hersker gi et samfunn uten kjønnskiller og kanskje også uten Gud.

This chapter is an argument for *pleasure* in the confusion of boundaries and for *responsibility* in their construction. It is also an effort to contribute to socialist-feminist culture and theory in a postmodernist, non-naturalist mode and in the utopian tradition and imagining a world without gender, which is perhaps a world without genesis, but also a world without end. The cyborg incarnation is outside salvation history.⁷

Haraways visjoner om en framtid hvor *gender* ikke har betydning beveger seg inn i et landskap der kristendommen ikke lenger har noen plass. For Haraway lever i et samfunn som

⁶S.150, Haraway: *Simians, Cyborgs, and Women*. London 1991

⁷ S.150, Haraway: *Simians, Cyborgs, and Women*. London 1991

Harold Bloom har beskrevet som gjennomsyret av hva han kaller *the American Religion*⁸, og selv om Bloom kan kalles gnostiker⁹ er hans analyse av det Amerikanske samfunn både besnærende og ligger til rette for bruk i Haraways postmodernistiske ånd. Dersom en tar til følge Blooms visjon om at Amerika har formet en egen, særlig type religion med fundament i protestantisk kristendom, som har beveget videre og kanskje bort fra det som var deres utgangspunkt, og gjør dette til bakgrunn for Haraways kosmos, der Haraway som feminist velger seg en fremtid uten genesis. Da kan en med Blooms *American Religion* gjøre også Haraway påvirkning av en slik type religion tydelig. Bloom hevder at enkelte amerikanske kristne har en overbevisning av at de ikke tilhører de mennesker som tok del i skapelsen, de eksisterte før den fant sted. Denne troen på at en har en spesiell forbindelse med Gud, også før skapelsen, som han beskriver deler av Southern Baptist Convention å inneha, kaller Bloom for gnostisisme. Haraway skiller seg fra Bloom ved å ikke ville inkludere en gud i sine planer. Hun har beveget seg bort fra den tradisjonelle protestantiske kristendommen med feminismen som mekanisme over til en annen grunntanke, nemlig den at løsningen kanskje finnes andre steder enn i religion, religion som kun vil ha tilbake en ubesudlet fortid i fremtiden.

I sin deskifreringsprosess gir Haraway uttrykk for at alle begreper og konsepter i utgangspunktet er konstruerte verdier. Alle sannheter er skapt av og ut ifra den tidsalder \ samfunnsnorm de oppstår i eller går ut i fra. Det finnes ikke lenger noen absolutte sannheter eller helhetlige løsninger som gir universale modeller. Ut i fra dette utgangspunktet vil Haraway spinne en myte om cyborgene: ”part human, part machine”. Haraway beskriver et utopisk samfunn hvor cyborgene hører hjemme. Haraways framtidvisjon er en utalt mytekonstruksjon, hun legger til grunn at dette er en blanding av science fiction og en virkelighet som ikke eksisterer ennå. Haraway ønsker å legge *gender* bak seg, og kanskje også skapelsen. Haraway kommer ut i fra kristendommen, og igjennom postmodernisme er hun på vei mot å bli postkristen?

”I know no better stance to adopt from within the secular-religious, evangelical traditions of United States politics, including the politics of socialist feminism.¹⁰” Haraway beskriver her det hun kaller *blasphemy*, som er det hun selv mener best kan karakterisere hennes standpunkt. Hun definerer sin rolle som politisk, men ut i fra en kontekst som viser hvor stor

⁸ Harold Bloom. *The American Religion: the emergence of the post-Christian nation*. New York: Simon & Schuster, 1993

⁹ Henning Hagerup. *Harold Bloom og Gnostisismen*, Samtiden 2\3 1997

¹⁰ Haraway, “*A Cyborg Manifesto*”: Simians, Cyborgs and Women, s.149

innvirkning og betydning religion har for hennes standpunkt. Religion i dette tilfellet er den omstritte, men allment kjente “statsreligion” som protestantismen kalles. Haraway blir et eksempel på integreringen av politikk og religion som ser ut til å inneha en sentral rolle i amerikansk samfunnsliv og debatt. For selv om hun ikke behandler religion som eget tema i ”A *Cyborg Manifesto*” er det bakenforliggende i store deler av hennes analyse.

Haraways cyborg har ingen utvetydig positiv rolle, det er ingen frelser en her blir introdusert for. Cyborgen blir til dels grotesk tilstedeværende i utopien, og dens egenskaper er på ingen måte udelt gode. Haraway driver med en slags form for realistisk utopisme som hun tar fra *science fiction* sjangeren, hvor også cyborgene hører hjemme. Det er ikke en eventyrverden hvor alt ender bra til slutt som blir portrettert, men en alternativ virkelighet. Drømmen om og behovet for en alternativ virkelighet og ikke minst den utopiske fremtidsvisjon er lett å finne igjen både innen rent feministiske verk og ikke minst innen feministisk teologi. Det som gjør Haraways visjon mer tiltrekkende er hennes realisme i portrettet av cyborgene, den nye herskeren over eksistensen. Ikke lenger helt menneske, men heller ikke lenger mann eller kvinne.

Blooms påstand om at den gnostiske hinnen som har lagt deg over stort sett alle variantene av amerikanske religioner, inklusive islam, gir den troende visshet om at hun \ han ikke var med i skapelsen og derfor ikke i syndefallet¹¹, setter Haraways hint til en virkelighet uten genesis i et litt annet lys. Om en plasserer Haraway innen Blooms definisjon, og kaller Haraway for postkristen, vil Haraways cyborg bli et futuristisk uttrykk for en feministisk frelsestanke. En ny samfunnsordning som har sine røtter innen feminisme og kommunisme der ulikhetene skal utjevnes og kjønn og posisjon i samfunnet ikke skal spille noen hovedrolle, og ikke minst innen kristendommens håp om frelserens tilbakekomst hvor de utvalgte, i dette tilfellet cyborgene, skal virke innen en ny virkelighet, det nye riket. Resultatet blir en verden hvor kjønnsforskjeller opphører å være viktige og klasseforskjeller, eller gruppetilhørighet ikke lenger kontrollerer de politiske beslutninger, og en samfunnsordning hvor mindre diskriminering og urettferdighet kunne råde.

¹¹ Harold Bloom. *The American Religion: the emergence of the post-Christian nation*. New York: Simon & Schuster, 1993

Både Bloom og Haraway legger sin lit til at kunnskap og kritisk tenkning vil redde verden, dvs. Amerika, fra undergangen som virker nært forestående for dem begge. Der Blooms er utvetydig kan samme tema finnes igjen i det underliggende hos Haraway.

Feministlitteraturen fremhever ofte kvinner som flinkere til å skape og opprettholde sosiale nettverk, Haraway spiller på dette og i sitt fremtidshåp plasseres nettverk og evne til og bruke de som en av de mest sentrale og viktige egenskaper å inneha. Selve det å ha nettverk blir en egenskap, for vi er alle ”cyborger” til en viss grad. Integrering av mennesket og nettverkene som kan opprettholdes via dataalderens teknologiske muligheter, blir sentralt. Haraway bygger sine analyser på en teknologisk virkelighet som ennå ikke alle har en del av, men som kan spille en viktigere rolle i framtidens distribusjon av makt. Og innen denne maktfordelingen mener Haraway at en må være cyborg eller delvis cyborg for å overleve. Haraways tolkning av cyborgen er ikke identisk med myten hun presenterer. Dobbelheten som ligger i cyborgen blir forsterket av Haraways bruk av begrepet som konsept.

Feminitet som konstruksjon

*The "feminine" as construct.*¹² Innen feminismen er "feminitet" et begrep med konstruert innhold. Termen får en negativ konnotasjon som er kulturelt betinget og innholdsmessig bestemt av menns behov i den enkelte tidsalder. Denne teorien om at begrepsmassen ikke er kjønnsnøytral er behørig drøftet og kan finnes igjen hos de fleste som bedriver feministisk teori. Toril Moi sin gjennomgang av begrepet kjønn i lys av Simone de Beauvoir og hennes berømte sitat: Man er ikke født som kvinne - man blir det.¹³ Med dette går hun inn på forskjellen mellom sosialt og biologisk kjønn, som er en norsk oversettelse av det engelske begrepsparet *gender and sex*.

Siden 60-tallet har engelskspråklige feminister rutinemessig skilt mellom "sex" som en biologisk og "gender" som en sosial eller kulturell kategori. Skillet mellom biologisk og sosialt kjønn har blitt et fundamentalt utgangspunkt for svært mye feministisk teori, og etter hvert har det blitt godtatt også i samfunnet ellers.¹⁴

Dette viser en del av bakgrunnen for en del av de tankene rundt kjønn som jeg skal behandle senere i oppgaven, og *gender* som begrep er flittig i bruk. For meg som har norsk som morsmål og utgangspunkt er forskjellen mellom sosialt og biologisk kjønn litt kunstig, men det tror jeg kommer av at begrepet kjønn på ikke skiller mellom disse to tingene. Moi kommer da også med kritikk til dette begrepsparet hvor det settes spørsmålsteget ved skillet mellom *gender* og *sex* og hvilken verdi har et slik skille. Mye av kritikken har gått på at skille mellom *gender* og *sex* skaper problemer i forhold til beskrivelse av homo og transseksualitet. Den sterke dikotomien og dualistiske innflytelsen begrepsparet har, bruker heteroseksualitet som norm, og alt annet faller utenfor begrepsparet. Moi refererer til Donna Haraway og Judith Butler som sterke kritikere av dette skillet, men deres kritikk går på at selv om 60-talls feminister viser at *gender* er en sosial konstruksjon ender de opp med et biologisk kjønn som blir sett på som essens og som gir visse forutsetninger som ikke kan endres, Haraway og Butler vil at også det biologiske kjønn skal aksepteres som et konturert begrep og at en står like fritt i forhold til å tillegge det innhold som ved det sosiale kjønn. Moi motsetter seg hele skillet og syntes ikke det gir fruktbare løsninger.

¹² Daphne Hampson; "Theology and Feminism", Oxford 1991 s 96

¹³ Toril Moi, *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. 1998, 113

¹⁴ Ibid, 21

Jeg har satt meg som mål å utarbeide en teori om den kjønnsmessige differensierte kroppen som et konkret, historisk fenomen. Men i motsetning til de poststrukturalistiske kjønnteoretikerne har jeg kommet fram til at uansett hvor mye jeg reviderer skillet mellom biologisk og sosialt kjønn, vil det aldri føre til en god teori om kroppen eller subjektiviteten. Dette skillet er rett og slett irrelevant for en konkret, historisk forståelse av hva det betyr å være kvinne (eller mann) i et gitt samfunn.¹⁵

Moi sin kritikk viser at skillet mellom *gender* og *sex* kan skape problemer, men også at skille har tjent sin hensikt for forskerne på 60-tallet som sloss mot biologisk determinisme. Moi ønsker å vise at Beauvoir sin forståelse av kjønn som var forut for poststrukturalismens skille mellom *gender* og *sex* gjør kjønnsforskning bedre. Moi hevder at ved å lese Beauvoir uten poststrukturalistiske briller kan en virkelig oppdage Beauvoir og hennes filosofi som vil gi verdifull innsikt i hvordan en kan behandle kjønn uten å havne i en eller annen slags determinisme hvor det sosiale eller det biologiske kjønnnet blir tillagt egenskaper som en uforanderlige.

Haraway derimot bruker begrepsparet *gender* og *sex* som verktøy for å avdekke og belyse hvordan kvinnens situasjon er i dag, og hvordan hun kan tenke seg en fremtid.

Finally and ironically, the political and explanatory power of the 'social' category of gender depends upon historicizing the categories for sex, flesh, body, biology, race, and nature in such a way that the binary, universalizing opposition that spawned the concept of sex/gender system at a particular time and place in feminist theory implodes into articulated, differentiated, accountable, located, and consequential theories of embodiment, where nature is no longer imagined and enacted as resource to culture or sex or gender.¹⁶

Haraway illustrerer her bade sitt syn på at *gender* og *sex* begge er konstruerte størrelser. Men som Moi presiserer skiller hun mellom de to begrepene på en måte som er vanlig i engelskspråklig litteratur. Sitatet er tatt fra hennes artikkel om *gender* som hun skrev for et marxistisk oppslagsverk, og viser at hun strevde med å finne gode definisjoner for begrepet. Ved å bruke marxisme begreper som klasse tilføyer hun også kjønn til sitt arsenal av analyse begreper.

Kjønn som kategori er ingen entydig størrelse og bruken av *gender* varier, men Moi og Haraway illustrer noe av problematikken rundt kjønn. Biologisk determinisme ble lenge brukt

¹⁵ Ibid, 23

¹⁶ Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books 1991, 148

i kristendommen for å forklare og underbygge de ulike rollene som kvinner og menn har og hadde innen religionen. Biologisk determinisme er her forstått som den teori at det kjønn en er født med, gir spesifikke egenskaper og roller som er forutbestemt.

Del 2: Kristendommen er ikke hva den var, eller er det nettopp det den er?

Kristendommen er en religion med sterke tradisjoner, både igjennom teologien og gjennom utøvelsen. Bibelhistorien er sentral og selv om det finnes utallige tolkninger og utlegninger om Bibelens historier og hva de betyr, står allikevel forholdet til skriften i hjertet av kristendommen. Og som religion i har kristendommen igjennomgått et par store omveltninger som har satt sine spor i en vestlig kontekst. Reformasjonen hvor protestantismen skilte lag med katolisismen og endringen av samfunnet som endte med en mer perifer og marginalisert kirke i moderniteten, er noen av endringene som har hatt innvirkning på kristendommen før feminismen begynte å gjøre seg gjeldene. Det er utallige eksempler på at den kristendommen har bedrevet en aktivitet som ikke lenger kan forsvares i forhold til dagens syn på diskriminering. Tiden hvor kirkene godkjente slaveri og sendte av gårde korstog for å befri Jerusalem ligger bak oss i denne omgang. Og de ulike kirkers forskjellige reaksjoner under andre verdens krig og hvilken grad de kunne ha gjort mer for å stoppe forfølgelsen av jødene er fremdels under diskusjon, og for ikke å glemme heksebrenningen i middelalderen. Alt dette står kristendommen ansvarlig for og har stort sett tatt avstand fra. Så er kristendommen en religion som er i konstant endring og i stand til nytolkning eller sitter kristendommen fast i gamle tradisjoner og tankemønstre som ikke vil endre seg.

Kvinnelig teologer blir konfrontert med legitimering av hva som er kristendom, hvilken stilling kan en som kvinne sies å ha innen kristendommen og hvilken betydning har en som kvinne i religionsutøvelsen. En sentral del i teologi kalles kristologi, som er teoretiseringer rundt Kristus. Utformingen av kristologien henger nøye sammen med hvilket standpunkt en kan si å være tilhenger av. Kristologier inneholder utlegninger om Kristus som kan vise hvordan en stiller seg til sentrale tema i dagen samfunn for eksempel om kvinner skal kunne ordineres til prester eller ikke. Dersom man som den katolske kirke ikke vil ordiner kvinner til prester forfekter de en kristologi som noe forenklet, sier at siden Kristus var mann så må også presten ligne ham fysisk for å forrette gudstjenesten. Ellers vil ikke sakramentene være hellige.

Bibelens betydning gjennomsyrrer alle disse utredninger. At skriften betraktes som hellig, er det, det samme som bokstavtolkning? Er bibelen et uttrykk for Guds "diktat", eller er de hellige skriftene en nedskrivning, ergo tolkning, av hva som kan kalles Guds vilje? Her skiller

katolisismen og protestantismen noe i forhold til skriften. I forhold til Luther og Calvins opprør mot deres samtidige katolisisme, hvor de gikk tilbake til gamle testamentet og tolket denne delen av Bibelen på nytt gir protestantene et mer bokstavlig forhold til Bibelen enn katolikkene har. Samtidig som protestantenes holdning til Bibelen fremelsket en forskning av skriften som har gitt en mengde ny kunnskap i forhold til hvordan Bibelen ble oppfattet rundt Luther og Calvin.

Kristendommen og defineringen av denne er viktig for feminist teologene og deres kategoriseringer og konklusjoner. Dersom en som Hampson, finner at en ikke lenger kan kalle seg kristen og forlater kristendommen kan en ved hjelp av Hampsons definerings ikke unngå å hevde at kirken ikke har plass til kvinner som vil bli prester, eller ønsker et språk og en utøvelse som bedre reflekterer kvinners virkelighet. Hampson spør: Dersom en bekjenner seg til kristendommen og kaller seg kristen hva er det en da sier at en innestår for? Og hun svarer selv på spørsmålet ved å kalle kristendommen androsentrisk og igjennomsyret av patriarkatet.

Daphne Hampson har en etter min mening en ganske kritisk og meget konservativ oppfatning av hva som kan kalles kristendom. Ved å bruke en kategorisering av kristendommen som hun selv ikke kan være enig i, avviser hun kristendommen. Hampsons avvisning baserer seg på at hun ikke tror at kristendommen kan reflektere hennes syn, og at kristendommen ikke kan forandres uten å miste det som for Hampson essensielt er kristendom. Det skapes en dikotomi mellom religion og samfunn, Hampson gir et bilde hvor religion og samfunn ikke kan eksistere i noe annet enn i parallelle virkelighetsforståelser.

Det er ikke mulig hevder Hampson at religionen(kristendommen) kan forandre seg for å ta hensyn til de forandringer i samfunnet som reflekteres av feminismen. Hampson hevder da at religionen går over i noe annet som blir vesentlig forskjellig og ikke lenger kan kalles den samme religion.

Spørsmålet blir da, kan kristendommen forandre seg til å bli mer i trå med det moderne samfunn som Hampson er en representant for uten å miste det som er kristendom? Er kristendommen en religion som har mulighet til å forandre seg i takt med samfunnet?¹⁷

En forenkling av kristologien kan en forsøke ved å dele inn i noen hovedretninger.

¹⁷ 'Samfunnet' vil i denne konteksten dreie seg om en vestlig, kristen- kulturkontekst, hvor kvinners rettigheter gjenspeiles i stor grad igjennom lovgivning og samfunnsliv.

Konservativ kristologi, et liberal teologisk ståsted, og feministisk kristologi. For å foregripe senere behandling av tema, vil den konservative kristologien være der hvor det mest sannsynlig finnes motstand og argumentene mot ordinasjon av kvinner til prester, og det er dette ståstedet som er bakgrunnen til Daphne Hampson. Det liberal teologiske ståstedet er bakgrunnen til Rosemary Radford Ruether, den karakteriseres av en reformvilje og ser muligheten for nyfortolkning. Feministisk teologi er den teologi som både driver kritikk av klassisk teologi og tolker den på nytt i forhold til å gi kvinner mer plass i liturgi og praksis.

I tillegg kommer distinksjonene mellom katolisismen og protestantismen. Selv om de kan sies å ha flere likhetspunkter innen kristologi, er det enkelte steder hvor skillene mellom dem kommer sterk til syne.

Innen kristologiene ligger sentrale begreper som frelse og synd, og fortolkningen av disse. Det er gjennom å forholde seg til disse termene, at grunnprinsippene for religionsuttrykket ligger i kristendommen. "By Christology is meant the portrayal of Jesus as the Christ."¹⁸ Kristologi er læren om hvordan Jesus framstilles som Kristus. Igjennom denne fremstillingen blir en kjent med bibeltolkning, med synet på presterollen (Kristi stedfortreder på Jorden.), skapelsesberetningen (inkludert syndefallet), hvordan en kan oppnå frelse (mytologien rundt forholdet Gud -mann-kvinne-frelse), og om religionens evne og vilje til å reflektere samfunn/utvikling. Kristologiens sentrale plass er dermed åpenbar for utformingen av kristendommen. Kristendommens grunnleggende utfordring må kunne sies å være at verden, dermed virkeligheten, forandrer seg, og hvordan skal kirken (ergo religionen) forholde seg til denne utfordringen?

¹⁸ D. Hampson *"Theology and Feminism"*, Oxford 1991

Kristendommen som historisk religion.

Dersom en ser på teologi og dogme som bærere av tradisjon der de enkelte retninger blir betraktet som viktige bidrag til religionens innhold og utforming, blir kristendommen en religion som både er statisk og bevegelig.

Statisk som ubevegelig *sannhet* og bevegelig siden innholdet og vektleggingen av "sannheten" er forskjellig i de ulike retningene i de forskjellige historiske kontekster.

Kristendommen består av et voldsomt mangfold både i utforming og innhold. *Sannhet* i denne konteksten er den åpenbarte sannhet om Jesus som gjenoppstått, frelser av menneskeheten og som Guds sønn, og Guds vilje åpenbart igjennom historien. Sannheten er direkte relatert til oppfatningen av historien og av tolkningen av den. Det gjeldene dogmet og teologiske retning er til en hver tid bestemmende for hva som oppfattes som sannhet. Dogmene og teologien er hele tiden under forandring og nye innsikter inkorporeres og forandrer de gamle.

Som religion er kristendommen lineær i sin tids og historieforståelse. Tiden har en begynnelse og en slutt, og historien i mellom er uttrykk for Guds vilje. En vilje som til tider ikke er helt åpenbar eller synlig, men som for de utvalgte som får sitte ved Guds side i evigheten skal meningen med det meningsløse vise seg.

I kristendommens historieskriving skiller ikke religion og opphøyd sannhet fra de faktiske hendelser og kronologien i disse. Historie blir *historien om* kirken og dens disipler og virke. Historien skiller seg ikke fra kristendommen. Den har hele tiden med seg frelseslæren.

Det sentrale innen kristendommen er Jesus som Kristus frelseren. Kristologien og utformingen av disse spiller derfor en stor rolle innenfor kirkens utøvelse.

En religion som kristendommen er historisk, overleverbar tradisjon. Denne tradisjonen inkluderer også tolkning og reflekteringen rundt teksten, riten og troen. Hvordan en skriver teologi og hvilke dogmer som blir bevart og opprettholdt er det viktige prinsipper som 'rett tro og rett virke' som velger ut. Utformingen av kristendommen er en lang og dynamisk prosess som har pågått i gjennom århundrer som jeg ikke skal gjøre noe forsøk på å kartlegge eller beskrive i noe annet enn rent skjematiske vendinger.

Grunnlaget for en type definering av kristendommen skal jeg trekke ut i fra noen sentrale tema som representerer kjernen av religionen. Herunder kristologi, gudbilledlighet, skapelsesberetningens relevans og konsekvens av tolkninger av den.

Kristologi

Her under finnes en typologisering av ulike kristologier og en ideologisk systematisering av dem. Bultmann skiller mellom kristologi og soterologi hvor troen på Jesus som frelser og Guds sønn er soterologi og diskursen og resoneringen (teoretiseringen) omkring Kristus faller inn under terminologien kristologi.

På denne måten skiller Bultmann ut kristologi fra trosinnholdet og han gjør det mulig med teoretiseringer rundt Kristus uten at det nødvendigvis vil gjøre noe med selve trosinnholdet. Bultmann avmytologiserer kristendommen og mener Bibelen og da særlig Nye Testamentet er teologi, og at historiene som er fortalt om Jesus var ment å fungere som læresetninger og ble brakt videre i et format som de var fortrolig med nemlig myten.

Hampson betegner kristologien som kjernen i kristendommen. Det er her hun finner de viktigste grunner for at kristendommen ikke kan være noe annet enn en patriarkalsk religion. Det er her hun grunngir sin avgang og sier farvel til kristendommen. Hampson legger vekt på at uten en kristologi vil ikke kristendommen være kristendom. Kristologien er læren om Kristus og hans unike stilling som menneskehetens frelser. "By Christology is meant the portrayal of Jesus as the Christ."¹⁹

Påstandene og spørsmålene som blir stilt er om Jesus som Kristus som skal være inkluderende for alle mennesker kan sies å være nettopp dette når han er portrettert som mann? Vil da ikke den mannlige delen av befolkningen få privilegier på grunn av sin likhet med Kristus. Ved å være likere Kristus er de nærmere det guddommelige. Dette har vært en oppfatning som kan spores tilbake til teologien. Kan kvinner se i denne "guddommelige" et bilde av seg selv, kan de gjenkjenne seg selv i en mannlig skikkelse? Kristendommens svar på dette vil jeg behandle i kapitlet om Gudbilledlighet og alternativer til kvinnelig spiritualitet vil stå mot slutten av oppgaven.

Hampson presenterer et forholdsvis positivt bilde av det hun kaller "Patristic Christology"²⁰ som hun daterer til kirkefedrenes tidlige betraktninger. De prøvde å uttrykke et komplekst tema igjennom monoteismen. De ville ikke gi inntrykk av at Jesus var lik Gud, som da ville gitt en polyteistisk situasjon. Gud var den ene uten sidestykke og likeverdige. Problemet for

¹⁹ Daphne Hampson; *"Theology and Feminism"*, Oxford 1991. s 50

²⁰ Daphne Hampson; *"Theology and Feminism"*, Oxford 1991 s. 53

kirkefedrene var å identifisere det unike forholdet som Kristus hadde til Gud. Slik kom det til at Jesus ble helt og holdent Gud og helt menneske på en gang.

Hampson presenterer kristologien som det som er kjernen i kristendommen. Og konsekvensene slik Hampson ser det vil være at en *kristologi* er bærende i religionen. Uten en type kristologi mener Hampson en blir for humanist å regne. Om en ikke kan tro på at Jesus er Kristus og en del av "Gud", da mener Hampson en ikke kan kalle seg kristen.

Hampson legger stor vekt på identifiseringen med Kristus og om kvinner kan være med i denne identifiseringen. Den gangen mannen representerte kvinnen, var identifikasjonen med Kristus litt mer uproblematisk. Da var kvinnen til stede i representasjon, og i forhold til "Gud". I og med at kvinnen nå ikke lenger er med i en slik representasjon blir kvinnens forhold til "Gud" som enkeltstående individ i sin egen rett problematisk for teologene. De gamle forklaringsmodellene kan ikke lenger brukes. Og forsøk på å bruke disse fører til en underordning av kvinnen. Kvinners stilling blir da et tema både for motstanderne og forkjemperne for kvinnelige prester/ kvinners stilling generelt.

Den likestilling som kvinner mener de har rett til, og siden århundreskifte krever, gjør det på det nærmeste umulig å godta en representering av kvinnen igjennom mannen foran "Gud". De feministiske kreftene og en skiftning innen tanke-stømningene generelt i vesten som vektlegger individets rettigheter skaper vanskeligheter for de konservative kristne. Hvordan kan en argumentere for at det ene kjønn er utelukket fra utøvelsen av en religiøs handling uten at utelukkelsen gjør menneskeverdet mindre for den utelukkede parten?

Spørsmålsstillingen er feministisk vinklet, men problemstillingen er av en slik type som også opposisjonen må ta hensyn til og gjøre seg en mening om. Feministene stiller spørsmålet, men det er deres motstandere som må svare.

Feministisk kristologi.

Hampson er av den mening at det ikke kan finnes kristologier som er kompatible med feminismen. Ved å vektlegge ulike aspekter ved kristusskikkelsen, henholdsvis den guddommelige siden, den menneskelige siden eller budskapet til Kristus, prøver feministene å finne en kristologi som ikke er uforenelig med deres feminisme. Hampson hevder at de ikke lykkes. Hun kaller deres kristusbilde for "*cosmic Christ*" hvilket viser med all tydelighet hennes prosjekt. Hampson prøver uten å overbevise å falsifisere en slik type kristologi. Forklaring redegjørelse.

Ved å stille opp kriteriene og derfra å ikke ta hensyn til hvilken posisjon hennes meningsfeller innehar, vil Hampson bruke disse eksemplene som argumenter for kristendommens fallitterklæring. Fordi det for Hampson er vanskelig og tenke seg en slik Kristus som Wilson-Kastner²¹ viser til blir argumentasjonen forsøkt gjort uvitenskapelig. ”Wilson-Kastner apparently makes no distinction between, on one hand, a factual account of what is the case, and, on the other, a mythical symbolism.”

Skal troen på kristendommen være vitenskapelig for at den skal være godkjent for Hampson? Eller er det bare når en gjør et forsøk på å integrere feminisme inn i kristendommen. Hampson etterlyser denne kristendommens ”*sense of reality*”, som om de ennå ikke har nådd stadiet av opplyst het som Hampson selv innehar. Virkelighetsoppfattelsen blir et sannhetskriterium.

Den eneste fordelen Hampson kan finne hos de som vektlegger Kristus guddommelighet er at fokus på den mannlige faktor blir mindre. Men det er et tveegget fortrinn, Hampson konkluderer med at dersom menneskeheten er summert og representert igjennom Kristus, og er en tredjedel av treenigheten, og fremstående som Gud . Igjennom representasjonen av ”Gud” mener Hampson at Kristus skikkelsen kjønn vil gjøre ”Gud” mer mannlig og mister sin identitet som inkluderende de begge kjønn. Hun kan ikke se hvordan dette kan forhindres.

Hampson mener at et skifte av fokus fra Kristus guddommelighet til hans medmenneskelige side ikke nødvendigvis vil gi noen umiddelbar gevinst i forhold til å forene kristendom og feminisme. Ved å gjøre Kristus til menneske og kun dette, fjerner de selve substansen til kristendommen. Selv Hampson som ikke lenger kaller seg kristen kan se at Jesus var en spesiell man, ville nettopp dette at han mister sin guddommelighet falsifisere kristendommen som religion etter Hampsons historie orienterte definisjon. Hun påpeker at om en tar i fra Kristus figuren sin guddommelighet og spesielle posisjon til Gud og gjør ham til kun menneske så forsvinner hans ”evne” til frelse. Han blir ikke lenger frelseren som døde på korset for våre synder.²²

Det tredje fokus tar budskapet som utgangspunkt. Fremleggelsen til Hampson bærer preg av hennes utgangspunkt som postkristen. Hampson setter inn Ruether inn under denne headingen, og hevder at Ruethers primær fokus er på kristus budskapet. Og Hampson hevder at Ruether kan vel likegodt ha vært for humanist og regne. Hampson skriver ” The center of

²¹Daphne Hampson; ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991, s. 61

²² Daphne Hampson; ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991 s. 64

her theology is the Christian vision.” Kvinner som er for Ruether de mest undertrykkede vil komme fram i lyset og bli frigjort, Hampson spør hvordan er dette en kristen posisjon. Kan dette kalles for kristologi? Hampson hevder at om en gjerne vil snakke om ‘budskapet og visjonen’ er dette ingen grunn til å ta et kristent standpunkt som utgangspunkt. ”Humanists too may have a vision, perhaps one drawn from Jesus Christ.”²³

Hampson velger her å sette spørsmålstegn ved Ruethers stilling som kristen. Hampson ser Ruether som humanist med kristen bakgrunn og setter spørsmålstegn ved at Ruether kaller seg kristen. Er dette Hampsons personlige ønske om at Ruether skal være enig med henne i hennes stilling som post kristen, eller har hun et poeng ved å hevde at Ruether like gjerne kunne vært humanist?

²³ Daphne Hampson; ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991 s.65

Konservativ kristologi

The Christology that became enshrined as orthodoxy at the Council of Chalcedon is the product of a very complex development. It is not the result of a consistent evolution out of the Hebraic understanding of the Messiah, but it represents a repudiation of key elements of Jewish messianic hope and their replacement by ideas that Judaism continues to reject as idolatrous.²⁴

Rosemary Radford Ruether viser her at hun ser på den konservative katolisismen som en avart av den jødiske troen på messias og at kristen og jødisk messias tradisjoner er veldig forskjellige. Ruether har også sporet kristendommens antisemittisme til denne arven av messias fra den jødiske tro, og avvisningen av de første kristne hvor de mente at messias var kommet. Dette kommer jeg tilbake til senere i behandlingen av Ruether.

Ruether sporer konservativ kristologi bakover i historien, og forklarer noe av kristendommens androsentrisme med at *Logos* ble tolket som sønn av Gud, hvor *Logos* er det samme som "the figure of divine wisdom"²⁵ Her mener Ruether at

...the unwarranted idea develops that there is a necessary ontological connection between the maleness of Jesus' historical person and the maleness of *Logos* as the male offspring and disclosure of a male God. The female figure of divine wisdom is displaced from the orthodox Trinity, although Gnostic forms of Christianity continue to conjure this figure and see her as the origin of the creation, fall, and redemption of spiritual humanity.²⁶

Med dette konstaterer Ruether at kristendommen har et androsentrisk problem helt fra begynnelsen av i teoretiseringen av om Kristus. All symbolikk ble mannlig og det var liten eller ingen plass til det kvinnelige.

De konservative krefter i kristendommen mener at presten skal være *corpus cristi* en kroppsliggjøring av Kristus. Det følgende vil være en gjennomgang av den type kristologi som setter nettopp dette at Kristus var mann i fokus. De sier at dette var essensielt for kristendommen og for Kristusskikkelsen og for kristologien. De hevder at dette at Jesus var mann er utvalgt og forutbestemt av Gud. Det er ikke opp til menneskene og forandre på dette. Kvinnene er ikke unntatt i skapelsen, men de har en annen plass og en annen stilling. Det at

²⁴ Ruether. *Sexism and God-Talk*. 1983, 116

²⁵ Ibid, 117

²⁶ Ibid, 117

det var 12 mannlige apostler mente noe. Det var ikke tilfeldig at de var menn, og derfor skal alle prestene som står i stedet for apostlene også være menn.

Thomas Aquinas mener at kvinner ikke kan bli prester p.g.a. deres underordnede status.

Christopher Kiesling ; "It does not appear that femaleness, femininity, womanhood *as such* is the barrier to a woman's receiving holy orders, but femaleness *in a state of subjection*."

Hampson refererer til Kari Børresen, som også gir uttrykk for at Aquinas ikke spesifiserer at en prest utelukkende skal være mannlig.²⁷ Aquinas baserer denne biologisk missoppfattelsen på Aristoteles sin utlegging av hvordan de to kjønn skal ha oppstått.

Det finnes en hypotese om at Aquinas baserte hele sin argumentasjon på en faktisk feil innen biologien, og at grunnlaget for hans begrunnelse for hvorfor kvinner ikke kunne bli prester kanskje ikke ville ha vært til stede om biologien hans hadde vært korrekt. Han tok sitt syn på kvinnen fra Aristoteles, som kun så på kvinnen som en beholder for det barnet som mannen hadde laget. Senere ble kunnskapene om biologi bedre og en visste at barn blir laget av eggcellen til kvinne og sædcellen til manen, Aristoteles argumenter ble da motbevist, men en del av hans tankegods hvor kvinnen var et mindreverdige vesen som verken hadde visdom eller sjel henger til dels igjen i teologien. Dette er et godt eksempel på hvordan en gjerne vil at kirkefedrene skal kunne sies å ha hatt et positivt syn på kvinner som utøvere av kristendommen. Det argumentet som da henger igjen er Aquinas sin godkjenning av en dåp utført av en kvinne. Dette kommer etter hans utlegging av om kvinner skal kunne bli prester, og han godkjenner en dåp utført av en kvinne.

For Hampson blir dette et uttrykk for en slags utopisk tankeform som er i grunn ganske typisk for den feministiske teologien. De vil omskrive historien slik at den blir mer "kvinnevennlig". De konservative argumenterer med at *in persona Christi* er viktig. Mannen representerer Kristus rent fysisk. Dette at mannen er fysisk lik Kristus i representasjonen i de hellige sakramentene blir viktig.²⁸ Hampson siterer Børresen der hun sier om Aquinas, "His thought definitively is, that there should be conformity between the two kinds of instruments of Christ: His human nature and the priest."²⁹ Børresen ser ut til å være av den oppfatning at hun ikke kan tenke seg noe annet enn at Aquinas mente at det var en sammenheng mellom

²⁷ Daphne Hampson; "Theology and Feminism", Oxford 1991 s.69

²⁸ Daphne Hampson; "Theology and Feminism", Oxford 1991 s.68 ff.

²⁹ Daphne Hampson; "Theology and Feminism", Oxford 1991 s.69

prestens kjønn og gjerning. Børresen uttrykker på denne måten en reservasjon til en for liberal omfortolkning.

Katolsk lære etter Aquinas, opererer med et todelt system med hensyn til sjel og dens betydning. Sjelen har i det opphøyde stadium ikke kjønn. Todelingen av kjønn finnes ikke i nærværet av "Gud". Altså er kvinner sjel ikke forskjellig fra mannens, de har derfor lik rett og mulighet til frelse. Det er i dette livet kvinner er menn "*inferior*" ikke der hvor sjelen er det eneste som eksisterer. Tolkningen av dette for feministene er ofte at kvinner må i neste eksistens bli som menn for å kunne oppnå frelse. Eller rette sagt de må bli menn.

Symbolikken i dette at menn innehar alle de sentrale roller og betydningen av hva symbolikk betyr for en religions utøvelse. Hampson ser ut til og operere ut i fra en symbolforståelse hvor symbolet har en meget sentral rolle og for Hampson utelukker dette en hver "misforståelse" om at kvinner kan inneha en slik rolle som det en kvinnelig prest skal. Hampson ender med å være enige med sine kritikere som hevder at kvinnelige prester ikke har noen plass i kristendommen. Er i virkeligheten Hampsons sterke forsvar for sin utmelding av kristendommen til å bli postkristen en fallitt erklæring? Bli hennes motstanderes svar også "sannhet" for hennes del? Det kan se ut som om Hampsons konservative syn på kristendommen

Hampson kommer med krass kritikk av Mariologien som har blitt populær for feminister å referere til. Hun kaller uten omsvøp Marias jomfruelighet for oppspinn som kom til ved et senere stadium. Her bruker Hampson som premiss at det finnes en opprinnelig og ekte kristendom som ikke har blitt forvaltet riktig og formidlet som sannhet i etter tid. Indirekte er hennes historie oppfatning med på og farge hennes syn. Hampson klare ikke selv helt og bare være postkristen, hun bruker fremdeles sin kristentro som retningsgiver i jakten på sannheten.

Hampson påstår at det kun er de konservative og feministene som har oppdaget hvor viktig symbolikk er og at de er de eneste som bruker dette.³⁰ Hampson drar paralleller fra bibelsk språk og over til samfunnsliv. Hun vil at det samfunnet vi nå lever i med deres rettigheter for kvinner skal reflekteres i religionsutøvelsen og i forhold til den maktforskyvning som kjennetegner vestlig samfunn for Hampson.

³⁰ Daphne Hampson; "*Theology and Feminism*", Oxford 1991 s. 76 ff.

I sin analyse av konservativ kristologi kan ikke Hampson se at der hvor bibelsk språk og tradisjon har brukt et tradisjonelt mannsbilde på Gud at det kan være noe for feminister å hente i å forandre språket. Ideen og grunnmotivet vil allikevel være fra et patriarkalsk system og bruke androsentrisk språk. Hampson spør seg hvordan det i det hele tatt er mulig å ignorere det som for henne er så tydelig. Hvordan kan kvinnelige feminister ha noe håp om å kunne forene disse så forskjellige ideer i en religion? Feminisme er en *-isme* som har vokst ut av kristendommen, men den er overhodet ikke forenlig med deres tankeverden. Den er en retning som har beveget seg bort fra kristendommen. Hampson velger bort kristendommen og gjør dette ved en identifisering av kristendommen som noe annet enn seg selv.

Der en kan si at de konservative vil ha samfunnet til å forandre seg etter det som for dem er religion og dermed sannhet, vil feminister ha religionen til å forandre seg etter samfunnsordningen. De har motstridende motivasjon og ønsker forskjellig resultat, men de vil begge at religion og samfunn skal integreres og være enhetlige i sin uttrykksform.

Som eksempel på dette er Ruethers beskrivelse og reaksjon på brevet fra amerikanske biskoper om kvinnespørsmål "Partners in the Mystery of Redemption: A Pastoral Response to Women's Concerns fro Church and Society," The U.S: NationalConferance of Catholic Bishops, Washington, D.C. April, 1988. I brevet fra biskopene beskriver de hvordan de ser på forholdet mellom menn og kvinner som et partnerskap i hjemmet, på jobben og i kringen. Ruether kritiserer biskopene for at kvinnens primær rolle og ideal tilværelse beskrives som morsrollen, mens farsrollen ikke tillegges betydning. I beskrivelsen av partnerskapet mellom kvinner og menn i ekteskapet blir den katolske kirkes holdning til prevensjon en stopper for argumentasjonen, den katolske kirke er i mot prevensjon innen ekteskapet og i Ruethers tolkning er dette viktigere for kirken enn partnerskap (likestilling) mellom ektefeller. Ruether innfortolker en *hidden agenda* hvor den katolske kirkes syn på kvinnen som underordnet mannen og hennes antatte primærfunksjon som fødemaskin leses inn i brevet.³¹ Brevet gir også flere leveregler for kirken og betalende arbeid som viser at de vil bestemme hvordan samfunnet skal innordne seg etter de regler som kirken setter. De konservative her representert ved amerikanske biskoper vil endre samfunnet i forhold til deres synspunkt og utad vil de at samfunn og kirke skal speile hverandre og være en og samme virkelighet.

³¹ Ruether, "

Ruethers reaksjon illustrerer at hun som feminist og kristen vil at kirken skal endre seg i forhold til samfunnet ellers. Ruether uttrykker en sterk uenighet med kirken, både i forhold til familieplanlegging og i forhold til ordinering av prester i den katolske kirke. Som feminist vil Ruether at kirken skal samsvare med samfunnet hvor feminismen har hatt mye større igjennomslagskraft enn innad i den katolske kirke. Nå kan det innvendes at siden Ruether er kristen og vil ha en samordning av feminisme og kristendom, så er hennes agenda rimelig klar, men jeg våger en påstand om at kritikere av kristendommen også ønsker seg en integrasjon av kristendom og feminisme. Riktignok er Daphne Hampson og Mary Daly klare på at kristendommen er patriarkalsk og androsentrisk, men i deres kritikk ligger implisitt et krav om endring av kristendommen til et mer feminist vennlig utsyn. Ved å gå bort fra kristendommen har de ikke sluttet å mene at religion og feminisme burde snakke samme språk, et overordnet mål med kritikken er jo nettopp å skape et samfunn uten kvinnediskriminering, eller diskriminering generelt.

Gudbilledlighet (*imago Dei*)

Fra kristendommens begynnelse har temaet om mennesker er skapt i Guds bilde opptatt kristne og da særlig teologer. Etter første Mosebok 1, 26-27 skapte Gud mennesket i sitt bilde, og det har vært debattert siden om hva dette betyr, og svarene har vært varierte oppgjennom tidene. Og det har vært i varierende grad at har kvinner vært del av denne gudbilledligheten (*imago Dei*), og deres manglende deltagelse har resultert i mange teologiske argumenter for den lavere statusen til kvinner og hvorfor kvinner ikke skal kunne bli prester.

Kari Elisabeth Børresen beskriver i innledningen til boken "The Image of God" hvordan spørsmålet om kvinners gudbilledlighet er dagsaktuelt for dagens katolikker.

Surviving from the early thought of *imago Dei* as exclusively male, traditional typology transposes imagery God-willed gender hierarchy from creation to the redemptive order. In nuptial imagery God-like Adam prefigures Christ, who as new Adam and divine Redeemer is incarnated in perfect manhood. The ancillary role of *non*-theomorphic Eve is here re-enacted by the church or Mary as new Eve, representing dependent and consequently womanlike humanity. It is essential to keep in mind that this theological gender play remains the basic doctrinal hindrance for women's ordination to the priesthood in the non-Protestant majority of Christendom.³²

Kristendommens bildebruk har alltid vært veldig mannsdominert og androsentrisk, og det har ikke manglet på argumenter som fremmer diskriminering av kvinner og demonstrerer kvinners mindreverdige status i forhold til men. I reformasjonen endret den teologiske begrunnelsen seg noe og utviklingen gikk i retning av dagens situasjon, men en del vil hevde at det fremdeles er slik at kvinner er mindreverdige i kristendommen til tross for at en del protestantiske kirker nå ordinerer kvinner. Synet på kvinners inkludering i *imago Dei* har variert en hel del i løpet av kristendommens historie og i reformasjonen skilte protestantene lag med katolikkene og nye tolkninger kom i stand.

³² Kari Elisabeth Børresen (red.): *The Image of God: Introduction*, Minneapolis: Fortress Press 1995, s 3

En rask gjennomgang av Luthers og Calvins syn på *imago Dei*

Martin Luther og Jean Calvin har hver sin tolkning av Bibelen og deres behandling av *imago Dei* varierer, men de har det til felles at de forsøkte å frigjøre seg fra tidligere teologiske utleginger og tolkinger og går tilbake til selve bibelteksten. Luthers oversettelse av Bibelen til tysk og trykkekunsten gjorde at Bibelen for første gang var tilgjengelig også for de som ikke var skolerte innen latin. Igjennom reformasjonen fikk Luthers tyske Bibel gjennomslagskraft og ble oversatt til mange språk og inngikk etter hvert som en naturlig del av enhver kristen husholdning.

Luther forandret sin tolking av Genesis i forhold til tidligere tolkninger i sin samtid og gir kvinnen plass i *imago Dei* på lik linje med mannen. Kvinnen og mannen er like gudbilledlige før syndefallet. Luther bryter med mange tradisjoner og mener å gi et mer positivt syn på menneskeheten og på kvinnens natur enn tidligere tradisjoner som baserte seg på Augustin og gresk filosofi, og hvor Aristoteles var blandet inn i teologien.³³ Der Aristoteles finner kvinnen som et ufullstendig menneske som bare er en beholder for mannen i forplantningsprosessen, mener Luther å kunne gi kvinnen mer verdighet og ære i forhold til det han så som kvinnens rolle. Før syndefallet så Luther for seg at både mann og kvinne var likeverdige og like guddommelige skapninger, begge var skapt av Gud og holdt til i Paradis uten synd i en ideell tilstand før syndefallet. Syndefallet gjorde at menneskene bare ble en skygge av hva Gud hadde skapt og var ute av stand til å bli til den ideelle skapning som levde i Paradis. Syndefallet korrumperte menneskene både mann og kvinne, og kvinnens straff var umiddelbar og evigvarende. Før syndefallet var de likeverdige og like herlige, men kvinners straff var å føde i smerte og å være mannen underdanig.

Insofar as Luther places the beginning of women's subordination after the fall, as a result of sin, he contributes to genuine reform in theology, stressing a full equality between women and men as intended by God at creation. This teaching has come to dominate modern theology. But Luther does not see women's subordination as simply an unfortunate disordering of human relationship as a consequence of sin; rather he sees it as God's express punishment of women which must endure till the end of time. By giving women's inferior place in society the full weight of God's command, Luther effectively eliminates any possible practical

³³ Jane Dempsey Douglass. "The Image of God in Women in Luther and Calvin". *The Image of God*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 250

consequences flowing from the creational equality of women with men for the earthly lives of real women.³⁴

Konklusjonen blir da at Luther skaffet kvinner en likeverdig plass i Paradiset før syndefallet og når det nye kongeriket kommer og menneskene blir i gjenforent med Guds herlighet, vil det ikke være noen forskjell på mann og kvinne og all slags urettferdighet vil opphøre. Betyr det at Luther så på kvinners underdanighet som urettferdig? Det må være fristende å lese inn et slikt budskap i lys av moderne samfunnsutvikling, og selv om svaret kanskje var at Luther så på kvinners underdanighet som urettferdig så ville han ikke sette seg over det han så på som en ordning innstiftet av Gud.

Jane Dempsey Douglas kaller Jean Calvin en andre generasjons reformist fordi han hadde tilgang til Luthers skrifter og av andre eldre reformister. Skoleringen til Calvin var i mer humanistisk retning og han hadde tilgang til publiseringer av de tidlige kirkefedrenes skrifter som Erasmus hadde publisert. Den ideelle tilstand for Calvin er før syndefallet hvor mennesket er skapt av Gud, men hans fokus er på hvor langt mennesket har falt fra Gud og hvordan en skal leve for å minske avstanden. For Calvin er det tapte Paradis et sted som vi hadde mistet all mulighet til å komme tilbake til om det ikke hadde vært for Kristus. For Calvin er Kristus det perfekte menneske hvor Guds herlighet skinner igjennom og hvor Gud igjen oppretter kontakten med menneskene og gir håp om at mennesker igjen skal kunne inntre i Paradis. Det kan se ut til at Calvin og Luther er stort sett enige om at Gud skapte menneskene perfekte som mann og kvinne, mens Calvin ikke er like direkte i å fordømme kvinnen til evig underdanning og muligens har et mer pragmatisk syn på hva som er tillatt i en menighet, mener også Calvin at kvinnen er ment å være mannen underdanig. Calvin kan vel tas til inntekt for et syn som gir kvinnen og mannen i ekteskapet like stort ansvar, men de har forskjellige roller som utfyller hverandre, ektefellene er like mye verd, men mannen skal herske over kvinnen slik Gud har bestemt.

³⁴ Jane Dempsey Douglass. "The Image of God in Women in Luther and Calvin". *The Image of God*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 251

His insistence that polity must be changed as culture and circumstances change, for the edification of the church, does, however, leave the door open to change, though he may not have foreseen how wide the door eventually would swing. In the name of Christian freedom he [Calvin] argues against oppression in matters of orders and decorum: "...establishing here no perpetual law for ourselves, we should refer the entire use and purpose of observances to the upholding of the church. If the church requires it, we may not only without any offence allow something to be changed but permit any observances previously in use among us to be abandoned".³⁵

Det er interessant at Douglas siterer Calvin på at det er mulig for den enkelte kirke å bestemme seg for å endre eller helt gå bort i fra tidligere praksis hvis samfunnet rundt skulle legge til rette for det. Det ville gitt de protestantiske kirker som tar sin inspirasjon fra Calvin ganske stor frihet i hvordan de former sine menigheter. Hentyder Douglas med dette til at en del protestantiske kirker nå ordinerer kvinner som prester? Slik det blir presentert ser det nesten slik ut, men jeg tror nok, slik Douglas muligens også gjør, at både Luther og Calvin ville blitt ganske forferdet hadde de vist om dagens kvinnelige prester og forstått at deres skrifter og hele reformasjonen er en foranledning til kvinners ordinasjon.

³⁵ Ibid, 260. Inst. IV,x,32. Her er Douglas sine fotnoter ikke konsekvente, men hun siterer Calvin fra: *The Institutes of the Christian Religion*.

***Imago Dei* som katolikkene ser det**

Fra begynnelsen av har kvinners inkludering i *imago Dei* voldt teologene og kirkefedrene bryderi. Debattene om tolkingen av de ulike bibelstedene har verset over flere århundrer. Og deres tolkninger gjøres dagsaktuelle innen den katolske kirke i argumentasjonen mot at kvinner skal kunne ordineres til prester.

Christian doctrine of humanity's creation in God's image is based on interacting anthropology and theology, i.e. definition of the human being and concept of the divine, as displayed both in biblical texts and subsequent exegesis. Patristic interpretation of human God-likeness, *imago Dei*, presupposes andromorphic or metasexual God-imagery. In consequence, creational image of God is attributed to human males or man-like, asexual souls. As a patriarchally inculturated, monotheistic religion, Christianity excludes femaleness at the divine level. It follows that woman cannot be God-like qua females, with corresponding lack of fully human status, i.e. full religious capacity, qua women.³⁶

Børresen viser her til de utlegninger av Genesis som utelater kvinner helt eller delvis fra å bli skapt i Guds bilde, og at de ikke representerte *imago Dei* og derfor ikke kunne ha like stor verdi som om hun var mann. Konsekvensen ble at kvinner ble sett på som svakere i sjel, hode og kropp. Det har blitt diskutert opp i gjennom tidene om det som ansåes som kvinnens mangels på dannelse i grunn var hennes mangel på utdanning, og hennes manglende evne til å orientere seg i samfunnet var fordi kvinner i mange henseender var bunnet til hjemmet og skulle beskyttes av husets 4 vegger og husets herre. I etterpåkløkskapens tegn kan en vel si at det er litt som diskusjonen om høna og egget, hva kom først? Kvinnens manglende kunnskaper eller manglende mulighet til utdanning. I tiden rundt kristendommens begynnelse var det en utbredt holdning at kvinnen var svakere både i forstand og sjel, og med kristendommens syndefall var underordning hennes lodd i livet og hun skulle beskyttes fra verden og seg selv.

Idealet for kristendommen er opphøret av det som syndefallet brakte med seg, døden og den degenereringen som mennesket representerer etter syndefallet. Igjenom Kristus hadde menneskene igjen fått tilgang til paradiset, og i paradiset skulle døden opphøre og derigjennom behovet for å formere seg, å gifte seg og bli giftet bort ville ikke lenger være

³⁶ Kari Elisabeth Børresen. "God's Image, Man's Image? Patristic interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7". *The Image of God*. Minneapolis: Fortress Press 1995, 187

nødvendig. I Guds rike som skal komme opphører all urettferdighet og forskjeller, også mellom mann og kvinne. Og det understrekes at nettopp forskjellen mellom kvinner og menn i *imago Dei* og rollen Eva tillegges i syndefallet som er grunnen til at kvinnen skal være mannen underlegen, og hennes underlegenhet i *imago Dei* gir henne ingen ære og ingen mulighet til å endre sin virkelighet. Kvinnen skal tåle sitt urettferdige liv i påvente av frelse, en frelse som kommer i det kommende gudsrike etter døden.

Børresen sporer den tidligste inkluderingen av kvinnen i *imago Dei* til Clemens av Alexandria (død før 215) og som senere ble utbrodert av Augustin (354-430), hvor Augustin definerer et kjønnsløst (*sexless*) *imago Dei* som han forbant med menneskenes ærbarhet og intellekt.

This genderfree privilege in man-like disguise permits *backdating* women's redemptive Christ-likeness to the creational level, without affecting their God-given subservience *qua* females, a split which has been upheld in theological anthropology until this century.³⁷

Slik får kvinner en likeverdig plass i skapelsen og i frelsen, men beholder sin underordnede status i det virkelige liv. Dermed løses problemet om hvordan kan kvinner bli lik mannen i frelsen hvis Gud skapte henne mindreverdige, og gir da et logisk svar på at siden det er i intellektet og ærbarheten som er i forbindelse med *imago Dei*, vil det passe inn i gresk tankegang med *mind over matter*, sjelen er i forbindelse med Gud og kroppen er det ikke, så kvinners sjel er *imago Dei* (i hvert fall delvis) mens kroppen tilhører verden etter syndefallet og bærer byrden av det i sin skrøpeligheit og underordning til mannen.

³⁷ Kari Elisabeth Børresen. "God's Image, Man's Image? Patristic interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7". *The Image of God*. Minneapolis: Fortress Press 1995, 187

Ruether og *imago Dei*

Ruether peker på at dagens katolske teologi hevder at både kvinner og menn har like stor plass i skapelsen og *imago Dei* og at den katolske kirke alltid har hevdet at det er slik. Som jeg har vist i det forgående har det ikke alltid vært slik og tolkningene har heller ikke vært konsekvente i forhold til kvinners plass i *imago Dei*.

For Philo, gender hierarchy was fundamental both to divine-human relations and to the superiority of mind over body. Gender hierarchy was the basic model for all relations of domination and subjugation. Thus the soul was 'masculine' in relation to the body, but was 'feminine' in relation to God.³⁸

Kjønnshierarkiet med mannen på toppen ble brukt som modell på forholdet mellom Gud og mennesker og for forholdet mellom "kropp og sjel", og skapte litt forvirrende allegorier hvor sjelen ble maskulin i forhold til kroppen mens den (sjelen) var feminin i forhold til Gud. Modeller hvor "objektets" feminine eller maskuline egenskaper skifter i forhold til hvor de plasseres i hierarkiet gjør sitt for å fremme en bevissthet hvor det feminine betraktes som lavere på rangstigen. Allikevel er det mange beskrivelser av Kristus i feminine termer uten at det er negativt ment, men det positive i beskrivelsene av en Kristus med feminine egenskaper smitter ikke over på de levende kvinner og deres liv.

Ruether hevder at den katolske kirke er inkonsekvent i sin behandling av spørsmålet om kvinner kan ordineres til prester og at teologene ikke klarer å gi kvinnen plass i Guds skapelse eller legitimere at er likeverdige om ikke likestilte, og at kvinner har lik sjanse til frelse.

The bishops endorse the position of the 1976 Vatican Declaration against the ordination of women which said that women are ontologically incapable of being ordained because woman cannot image Christ. [Ruether viser her til "Declaration on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood" (*Inter insigniores*), Vatican, October 15, 1976(37)]³⁹

Ruether peker her på inkonsekvensen i det at en er lik foran Gud, men at Vatikanet begrunner sitt standpunkt mot at kvinner kan bli prester med at de ikke kan framstille Kristus, dvs. at de

³⁸ Ruether. "Christian Tradition and Feminist Hermeneutics". *The Image of God*. Minneapolis: Fortress Press 1995, 274. Ruether referer her til: Philo, "On the Creation of the world," *The Essential Philo*, Nahum Glatzer, ed.(New York: Schocken, 1971)

³⁹ Ruether. "Christian Tradition and Feminist Hermeneutics". *The Image of God*. Minneapolis: Fortress Press 1995, s 268

ikke har hans fysiske likhet.⁴⁰ Argumentet mener Ruether, faller på sin egen urimelighet. Dersom kristologien skal være et argument for at kvinner ikke kan ordenes baserer seg på kvinnens gudbilledlighet, og den er lik mannens gudbilledlighet i den grad at paven hevder å kunne finne både kvinnelige og mannlige attributter i det kristne gudskonseptet. Og det er mannens gudbilledlighet som godkjenner han for presteordinasjon, og kvinnen også er gudbilledlig på lik linje som mannen, hva er da mannes forrang?

Ruether presenterer sitt syn på *image of Christ* i den moderne katolske kirke, og finner den katolsk kirkes argumentasjon i forhold til *imago Dei* inkonsekvent i forhold til deres argumentasjon til hvorfor kvinner ikke kan ordineres til prester i den katolske kirke. Ruether mener den katolske kirke vikler seg inn i en argumentasjon hvor de skiller mellom kirke og samfunn, og da kan si at kvinner kan kreve likestilling i det omliggende samfunnet men ikke i kirken, fordi innen kirken er det en annen standard hvor det hellige forvaltes. For Ruether som representant for en holistisk tankegang hvor religion gjennomsyrrer alle deler av livet og hvor hun maner til at respekt for jorda, menneskene, i grunn alle levende vesener, og hennes tiltrekning til frigjøringsteologi, blir skillet mellom kirke og samfunn det motsatte av hva fremtiden burde bringe. Ruethers utopia er et samfunn uten diskriminering av enkeltgrupper og hvor feminister kan ha bidratt til at kristendommen behandler kvinner og menn med like stor respekt og gir de like stor innflytelse over utformingen og utførelsen av religionen. Ruether finner det ganske historieløst i forhold til debatten om kvinner, når det blir hevdet at det ikke er mulig å endre teologien når slike endringer skjer hele tiden på andre områder. Og det er nettopp endringer i tolkningen av Bibelen som er det som skal til for at kvinner skal kunne ordineres som prester.

Endringer i tolkningen av skapelsesberetningen viser en utvikling i den retning Ruether ønsker at katolisismen skal gå, hun ønsker at den katolske kirke skal innrømme og ha tatt feil av deres nedvurdering av kvinner i både teologi og praksis. Ruether har inngående kunnskap til de ulike måtene *imago Dei* har blitt brukt for å ekskludere eller inkludere kvinner i frelsesbildet til kristendommen og hvordan syndefallet har blitt brukt for å begrunne og forsvare en underordning av kvinnen i forhold til mannen. Og hun kritiserer bruken av allegoriene hvor *feminine* egenskaper brukes for bedre å forklare Kristus, og er skeptisk i forhold til å tillegge kirken egenskapene til mor i forhold til Gud som far i en klassiske

⁴⁰ ibid

ekteskaps allegori. Beskrivelsene av de hierarkiske strukturer i den katolske kirke hvor hustruens forhold til sin ektemann, er som er presten forhold til Kristus og sist men ikke minst Kristus forhold til Gud passer dårlig med hvordan Ruether ser på verden og hvordan hun oppfatter kristendommen.

Generelle betraktninger *imago Dei*

Kristendommens draging til sølibat og askese, hvor sex forbindes kun med det negative og kun skal brukes til forplantning virker svært fremmedgjørende på dagens kvinner. At alt som har med forplantning og fødsel og i det hele mye av det som er kvinners erfaringsgrunnlag er negativt ladet gjør at dagens kirker, både katolske og protestantiske, strever med å formulere en mer inkluderende og positiv holdning.

Den katolske kirke opphøyer morsrollen, og forsøker å bøte på den tradisjon hvor ekteskapet som institusjon ikke har hengt like høyt for teologene som sølibatet. Avholdenhet er idealet og forplantning et resultat av ekteskapeleg samvær, og i en periode var ekteskapet tolerert kun fordi det produserte nye jomfruer som kunne vie sitt liv til Gud.

Protestantene innførte ekteskapet med reformasjonen også for prester, og slik burde kirken ha en mer vennlig innstilling til ekteskapet og kvinnens rolle. Både Luther og Calvin uttrykker glede og respekt for sine hustruer og hvordan de oppfylte sin rolle⁴¹, slik at de oppgraderer for så vidt respekten for kvinnerollen, om de ikke forandrer hva kvinnerollen skulle inneholde. Så det er lite som skiller de to kirkeretningene i deres behandling av kvinner

Kvinnelige teologer som ikke behandler Gud som mann, legger allikevel stor vekt på at en som kvinne trenger å ha kvinnelige forbilder. Det finnes eksempler på at Maria blir trukket fram som eksempel. Det foregår en slags forestilling om at hennes stilling og liv kan lære kvinner av i dag noe om kristentro igjennom kjennskap til henne. Maria blir en slags moder for alle. Maria gundefødersken, hun som fødte Guds sønn. Hennes stilling innen den katolske kirke har vært mye sterkere enn i den lutherske kirke. Men det som ser ut som et behov for kvinnelige forbilder, *imago Dei*, gir Maria en sterkere og ganske unik stilling. Teologene skiller mellom praxis og teologi. De vil gjerne lage et skille og ser for seg en forandring innen kirken som spiller på to plan som ikke nødvendigvis forandres samtidig. De trenger med

⁴¹ Douglass. "The Image of God in Women in Luther and Calvin". *The Image of God*, Minneapolis: Fortress Press 1995, 236-261

andre ord ikke å ha noen samsvar mellom liv og lære. De ser for seg en forandringsprosess som er todelt. Den praksis som de forsøker å skape med kvinnelig spiritualitet som har sitt eget uttrykk innen kirken går imot mye av den læren som nå kalles kristendom. For en utenforstående person vil det kunne se ut som om denne inkonsekvensen hvor teologien skal være noe som teologene tar seg av, mens menighetene styres av mer praktiske hensyn og ønsker, virker på to måter. Begge er et spørsmål om tolkning og det standpunkt en innehar. Den nye spiritualiteten som etterlyses blant mange kvinner og som gir seg uttrykk i en voksende kreativitet i menighetslivet. Kan sees på som et uttrykk for kirkens mangfold og som et tilskudd til kristendommen. Kreativiteten er inkludert i den bredde som allerede finnes i kirken. Kreativiteten er kirkens måte og la kvinnene komme til ordet på en måte de ikke har gjort før. Det som kristendommen blir oppfattet som, der den patriarkalske strukturen og androsentriske språkdrakt gir bare rom til en utfoldelse av den mannlige sfære og verden. Omformingen av kirken blir et uttrykk for at samfunnet har forandret seg og gitt kvinnene deres rett til en like stor plass som menn i den religion de tilhører. Der kvinnene er vant til å inneha en like sentral plass som mannen i samfunnet blir det satt spørsmål ved at de ikke like naturlig har den samme stilling innen for kirken.

Den andre posisjon en kan inneha er å ta avstand fra denne nye spiritualiteten ved å hevde at den ikke er kristendom. Kristendommen finnes i sin opprinnelige form og skal ikke forandres for mye til at dette lenger er kristendom.

Det de risikerer ved å hevde at tradisjonen er et uttrykk for Guds vilje og at han ville ha grepet inn om det skulle være alvorlige feil hans undersotter gjorde, er at de mister kvinnene som ikke kan godta en slik argumentasjon hvor kvinnene som har lidd under samfunnets tyranni var et uttrykk for Guds vilje, en slik gud kan de ikke bekjenne seg til.

I sin behandling av om kvinner kan ordineres som prester i den katolske kirke risikerer de ved sin bruk av gamle tolkninger av Genesis å fremmedgjøre kvinner, og da særlig den moderne kvinne som ikke lenger er hellig overbevist om sin egen gudgitte underordning til mannen.

Hvordan påvirkes kristendommen av at all type identifisering er mannlige, og at en ikke har kvinnelig symbolikk?

Del 3: Kan feministteologi samle feminisme og kristendom?

I denne delen vi jeg gjennomgå Rosemary Radford Ruether og Daphne Hampsons forhold til kristendom og feminisme.

Ruether og Hampson tilhørte i utgangpunktet to retninger av den kristne kirke som er ligger nær hverandre i dogme og tradisjon. Ruether som amerikansk katolikk og Hampson som del av den anglikanske engelske kirke. Begge er teologer, de underviser og gir ut bøker om teologi, og begge virket aktivt innen hver sin kirke. De er begge opptatt av kvinnens plass og muligheter innen den kristne kirke, og omtaler mulighetene for kvinners utøvelse av sin tro. Både Ruether og Hampson stiller spørsmål ved kristendommens androsentriske innhold og patriarkiske struktur, og om det er mulig å kombinere kristendommen med en moderne virkelighet og feminisme. Det som interesserte meg var hvor forskjellig konklusjon de kom og til og hvilke ulike valg de traff etter sin gjennomgang av om kristendom og feminisme lar seg kombinere.

Både Ruether og Hampson jobber som teologer og har gitt ut bøker om forskjellige temaer innfor faget, de har begge undervist og vært tilknyttet ulike læreinstitusjoner igjennom sine karrierer. Ruether har vært aktiv innen den katolske teologien igjennom den amerikanske katolske kirke og Hampson i den protestantiske igjennom den anglikanske kirken i England. Men det er en viktig forskjell mellom de to, Ruether er aktiv katolikk mens Hampson kaller seg postkristen og ikke lenger regner seg for å være kristen. Hva gjør at to kristne teologer som begge er feminister velger så forskjellig? Hvorfor blir Ruether i den katolske kirke og kaller seg kristen, mens Hampson velger å gå helt ut av kristendommen? Fra en religionshistorikers perspektiv er det interessant å se hvilke prosesser og friksjoner som skapes når en av de store religionene i vesten møter feminismen. Er det som Ruether og Hampson spør plass til feminister i den kristne kirke?

Rosemary Radford Ruether; feministisk, økologisk frigjøringsteologi

The critical principle of feminist theology is the promotion of the full humanity of women. Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive.⁴²

Sitatet over vil jeg si representerer Ruethers standpunkt innen kristendommen, og hennes kampskrift. Ruethers prosjekt er å frigjøre kvinnen og hun bruker feminismen som verktøy for å nå sitt mål. Hun ønsker å innføre vitenskapelige kategorier inn i teologien samtidig som hun vil vise hvordan feminisme kan sameksistere med kristendommen. Dette vil Ruether oppnå ved å bruke å innføre kjønn som kategori og å forme en feminist teologi. Ruether vil vise hvordan feminisme kan inkluderes i kristendommen.

Hennes prosjekt blir å finne en type feminisme og en type kristendom som lar seg forene og som hun kan stå inne for. Ruether ser på dette som et livslangt prosjekt å forandre kristendommen innenifra og hvor løsningen ikke nødvendigvis vil komme i hennes livstid. En del av hennes bøker er innlegg i debatten for delvis å belyse enkelte tema, delvis for å lage evt. forsette en disiplin hvor kritisk diskurs og teoretiseringer blir en del av faget teologi og ikke minst vil Ruether skape rom for (eller muligens bare skape) en religiøsitet innen kristendommen som står nærmere hennes eget ståsted som økumenisk, liberalteologisk, øko-feminist. Ruethers prosjekt blir et av frigjøring av kvinnen samtidig som hun kan beholde og ha rom for sin tro innen kristendommen. Ruether vil ha en forening av den moderne kvinnes dilemma, feminist og kristen. Men er de motsetninger eller samarbeidspartnere? Ruether vil at det skal være muligheter til større og dypere forståelse av religiøsitet i dagens moderne vestlige samfunn. I sin gudsforståelse er hun inspirert av sitt økumeniske, fellesreligiøse arbeid.

Ruether ramser opp de tradisjoner som hun benytter seg av og som har inspirert henne, men som alle er resultatet av patriarkalske tradisjoner og per definisjon er *sexist*.

Ved å bringe feminisme i forskjellige former inn i teologien. De sosiale vitenskaper har lenge brukt kjønn som kategori i sine analyser av samfunnsfenomen uten at teologien har fulgt etter.

⁴² Ruether. *Sexism and God-Talk*. 1983, 18-19

Ruether mener at teologien også må ta hensyn til kjønn som kategori og se på hvilke endringer det gir i tolkning og utførelse. "The winning group declares itself the privileged line of true (orthodox) interpretation. "Thus a canon of Scripture is established."⁴³ Ruether viser til at historien skrives av seierherrene og at dette også gjelder innen teologi. Det har alltid vært slik, hevder Ruether at alternative tolkningstradisjoner til kanon eksisterer, men at de søker sin legitimitet i det opprinnelige, enten den opprinnelige menighet eller tolkning.

(enkelte skriftsteder i Bibelen er tillagt mer vekt enn andre.) Hun har derfor ingen betenkeligheter med å bruke feminismen til å refortolke og til dels rekonstruere både tolkningen av de hellige skrifter og bruken av de. (Ruether mener det er på høy tid at kvinner får sin rettmessige plass som fullverdig mennesker både innen kirken og teologien.) Ruether viser til at selv de som hevder bare å lære bort tradisjonen/troen slik som det alltid hadde vært lært bort, også befant seg i en pågående prosess av revisjoner og tolkninger hvor resultatet ble en del av læren alt etter som om det føles riktig.

Even an Athanasius or a Leo I, who claim to be merely teaching what has always been taught, are in fact engaged in a constant process of revision of the symbolic pattern in a way that reflects their experience. Received ideas are tested by what "feels right"...

På denne måten forsøker hun å imøtekomme kritikken av feminist teologien som bruker erfaring, og da i særlig grad kvinners erfaring, uten å basere seg for strengt på tidligere skriftlige kilder, for å komme fram til en tolkning som "føles rett". Ved å vise til tolkningstradisjoner som baserer seg på erfaringer ønsker hun å legitimere feminist teologien som selvstendig forskningstradisjon.

Ruethers prosjekt om å vitalisere kirken for kvinner, og gi kvinner både rett og plass til å utøve sin religiøsitet innenfor en kontekst som ikke fremmedgjør den moderne, feministiske kvinne gjør hennes teologi nærmest til en frigjørings teologi for kvinner. Ruether skriver med en optimisme og med en glød som viser hennes tro på at det skal lykkes å forandre kristendommen.

⁴³ Rosemary Radford Ruether: *Sexism and God-Talk*. (Boston: Beacon Press. 1983) s. 14

⁴⁴Ruether: *Sexism and God-Talk*. s. 15

We appropriate the past not to remain in its limits, but to point to new futures. In applying the prophetic principle to the critique of sexism and liberation of women, we deepen our understanding of social sin and its religious justifications and expand the vision of messianic expectation. By applying prophetic faith to sexism we reveal in new fullness its revolutionary meaning.⁴⁵

Ved å akseptere kristendommens historie som nettopp historie ønsker hun å løfte feminist teologien ut av den rammen som teologien har satt for kvinners liv både innen og utenfor menigheten. Ruethers engasjement er preget av hennes egne erfaringer og av de signaler den katolske kirke gir kvinner i forhold til tro og liv.

Ruether har sympati for en del av de ulike bevegelsene som har oppstått i og rundt feministisk tankegods, men hun stiller spørsmålsteget både ved deres bruk av såkalte historiske kilder.

Why seek alternative traditions at all? Why not just start with contemporary experience? Doesn't the very search for foundational traditions reveal a need for authority outside contemporary experience? Is it true that the received patterns of authority create a strong need, even in those seeking radical change, to find authoritative base of revealed truth "in the beginning" as well as a need to justify the new by reference to recognized authority. These needs reveal a still deeper need: to situate oneself meaningfully in history.⁴⁶

Legitimering av "nye" religiøse fenomener og nye tolkninger av etablerte tradisjoner begynner ofte med å ta utgangspunkt i opprinnelsen, enten i opprinnelsen av religionen eller ved en original tolkning for så å skape noe nytt, eller en ny retning. Noe både Luther og Calvin gjorde i reformasjonen, de gikk tilbake til gamle testamentet og tolket skriftene på nytt og gjorde forsøk på å frigjøre seg fra den eksisterende teoretisering i teologien som var på deres samtid.

Ruethers forståelse av Gud og guds åpenbaringer igjennom historien har vist at mennesker ikke er ufeilbarlige og at kirken kan ta feil og har innrømmet å ha tatt feil.

⁴⁵ Ruether: *Sexism and God-Talk*. s.33

⁴⁶ Ruether: *Sexism and God-Talk*. s. 18

Vinklinger for feminist teologene.

Feminist teologien gir inntrykk av at kristendommen og feminisme er to ideologier som ikke er spesielt kompatible. Kristendommen må omformes både i sitt uttrykk og i sin form for disse teologene. Det patriarkalske system er så tydelig i den kristne tradisjonen, og misforholdet mellom den og samfunnsordningen gjør misnøyen sterk. I sin behandling av andre retninger hevder Ruether at mytene omkring returneringen til opprinnelsen er basert på et ønske om å gjøre en mer radikal omtolkning av åpenbaringsparadigmet i en moderne kontekst.

Ruether hevder i sin bok, *Sexism and Godtalk* at det er et uomtvistelig faktum at hele kirkens tradisjon er kjønnsdiskriminerende. Ruether deler inn den kulturelle tradisjon og bakgrunn i fem deler:

1) Skriften, både hebraiske og kristne. (GT og NT), 2) marginalisert eller ”heretical” kristne tradisjoner slik som ”Gnosticism, Montanism, Qhakerism, Shakerism.” 3) Primære teologiske tema fra dominante strømninger av klassisk kristen teologi- ortodoks, katolsk og protestantiske. 4) ”Non- Christian Near Eastern and Greco- roman” religion og filosofi. 5) Kritisk postkristne verdenssyn som liberalisme, ”romanticism” og marxisme.⁴⁷

Alle disse tradisjonene betegner Ruether som ”sexism”. Det er ikke mye igjen av den kristne tradisjonen etter disse punktene. Ruether er på jakt etter en ny type kristendom som skal basere seg på en nytolkning av tradisjonen som ikke inkluderer diskriminering. Hun ønsker seg en verden der gruppene som kristendommen marginaliserer skal kunne eksistere og utvikle seg innen en kristen kontekst.

Ruether ønsker seg en type menighet som tar hensyn til kvinner og som prøver å leve mer i pakt med naturen. Ruether etterlyser en mer holistisk holdning til virkelighet, religion og samfunn skal gripe inn i hverandre og være i balanse. Helhetstenkning er løsningen for Ruether for å skape et nytt slags samfunn og en ny type religionsutøvelse. Ruether vil ha en resakralisering som gir rom for likestilling og likeverd, ikke som bare gir den eksisterende religion ”nytt liv”.

⁴⁷ Rosemary Radford Ruether: *Sexism and God-Talk*. s 21 og 22

Dette blir hun kritisert for av Hampson som mener å kunne spore en bakenforliggende humanisme. Hampson med sitt postkristne standpunkt prøver å plassere Ruether inne i den kategori hun selv mener å tilhøre. Hampson stiller spørsmålet om Ruether fremdeles kan kalles kristen. Hampson våger påstanden at løsningen som Ruether fremmer kanskje kan virke i en amerikansk, men ikke i en engelsk kontekst. Hampson stiller seg kritisk til om den slags menighet kan eksistere i en kristen kontekst eller om dens eksistens tillates av den kristne konteksten. Har kirken rom for en slik type menighet?

Hampson spør, er det mulig å omforme dette at Jesus Kristus er mann til noe annet enn nettopp dette, et kjønn. Skal en legge vekt på at han var mann, og hva gjør dette for kvinnene? Kan kvinner oppnå frelse som kvinne alene og ikke som et hele sammen med mannen?

Salomonsen omhandler Ruethers dreining fra skeptisisme til sympati. Hun viser at Starhawk nå blir brukt som eksempel på kvinners religiøsitet og at disse kvinnelige heksenes organisering tjener som eksempel på hvordan organisere kvinne grupper innen kristendommen, eller som alternativ.

Maria det feminine aspektet av kirken

Ruether setter opp et sett med seks punkt over det hun ser på som de forskjellige aspektene av mariologien. "The major Marian doctrines are: (1) the New Eve; (2) the Perpetual Virgin; (3) the Mother of God; (4) the Assumption; (5) the Mediator of Grace; and (6) the Immaculate Conception."⁴⁸ Maria kunne bli sett på som den nye Eva, symbolsk sett representerte hun et nytt Israel som gjør Guds vilje som blir et symbol på kirken, mens Kristus symboliserer den nye Adam. Kjønnsdikotomien er opprettholdt og kvinnerollen er den underdanige og ydmyke i forhold til den dominerende mannlige symbolikken.

Maria som den evige jomfru er et ganske strekt symbol på den popularitet som sølibatet fikk i den katolske kirke. Det er flere variasjoner av at Maria var jomfru, hun var jomfru når hun ble gravid med Jesus, hun var jomfru etter fødselen av Jesus og forble jomfru resten av sitt liv. Om hvilken grad av jomfruelighet Maria ble til del strides de lærde kirkefedre om i begynnelsen av kristendommen, men i dag er vel den mest utbredte versjonen av Maria var jomfru når hun ble gravid med Jesus.

⁴⁸ Ruether. *Mary- The Feminine Face of the Church*. 1977, 51

Maria gudfødtersken er en tittel som også er omdiskutert, fordi selv om det er udiskutabelt at Maria fødte Jesus, så fødte hun hans menneskelige side. Jesus på sin side var Guds sønn, men født av Maria, så han var vel litt av begge deler. Men i følge treenigheten så er Gud, Jesus og den Hellige Ånd tre sider av samme sak. Så da har Maria født et aspekt av Gud, og kan da selv om hun er et menneske kalles gudfødtersken.

Marias opptagelse til himmelen etter hennes død, det ble gitt Maria en spesiell ære etter hennes død. Hun ble kropp og sjel fraktet opp til himmelen. Dette ble godkjent av pave Pius XII i 1950 som offisielt dogme. Det har også verset en versjon av dette hvor sjelen til Maria ble fraktet opp til himmelen, mens kroppen hennes ble brakt inntakt av englene i påvente av den store oppstandelsen.

Maria kom til å bli symbolet på henne som levde uten synd, hjertet av kirken, hun som deler ut nåde. Å be jomfru Maria gå i forbønn syntes å være omveien til Kristus, hun var ikke så streng som han og representerte morskjærligheten. Om Maria ba sin sønn om tilgivelse for en synder ville hennes sønn Kristus ikke nekte henne dette. Troen på at en forbønn ville lede til Gud kom fra troen om at Kristus var den eneste veien til Gud, og nå var Maria blitt den eneste veien til Kristus.

Marias uplettede unnfangelse⁴⁹ betydde at arvesynden ikke gjaldt henne. Gud hadde frigitt henne fra denne synden og slik kunne Jesus være født helt uten synd. Aquinas trodde at hun var blitt rensset for denne synden av Gud i svangerskapet, og at hun da ikke kunne smitte Jesus med arvesynden.

Mariologi fantes (og finnes fremdeles) i flere varianter og varierte i popularitet og utbredelse, men felles for de var at de var populære innen presteskaper og i munkeklostre. Men både Børresen, Hampson og Ruether uttrykker at mariologi ikke er noe som gagnar kvinner i forhold til å gjøre kristendommen mindre androsentrisk.

This plays an obvious role in a celibate culture. The celibate male can turn his affection to the person of the Virgin Mary as his "lady," in order to repress (or relegate to a lower level) real sexuality with women. Spiritual eroticism is to be directed to the higher, spiritual feminine that elevated and transformed the soul, rather than to the debasing, carnal female.⁵⁰

⁴⁹ Begrepet er tatt fra : <http://www.katolsk.no/biografi/maria.htm>, april 2007

⁵⁰ Ruether. *Sexism and God-Talk*. 1983, 147

Ruether ser på denne delen av mariologien som en forsterker av nedvurderingen av kvinnen og av ekteskapet. Sølibatet stod sterkt som ideal og ekteskapet ble tolerert, men kvinnen havnet da på bunnen av rangstigen som gift kvinne. Seksualiteten skulle undertrykkes og den var helt klart syndig, likesom menn ble oppfordret til sølibat ble det også det høyeste oppnåelige type tilværelse også for kvinner. Kritikken til Ruether på dette temaet er ganske skarp og hun viser til de sidene ved mariologien som forsterker kjønnsforskjellene og setter opp en dikotomi med kvinnelige som underdanig og det mannlige som brutalt dominerende.

The problem with this mystical tradition is not the interconnection of mystical and erotic ecstasy, but its deformation into dualism and the shaping of it by a patriarchal imagination that makes the erotic relationship a sadomasochistic one of male assault and female submission. The creative dialectic of thinking and feeling, idea and institution, is turned into a one-sided relationship.⁵¹

For Ruether blir symbolikken som er brukt med de feminine og maskuline egenskapene tillagt Kristus og kirke, helt lik den menneskelige relasjonen mellom kvinnen og hennes ektemann. Hustruen var den passive, mottaende og underdanige parten, mens mannen var den aktivt handlende part og hennes overordnende. Slik ble hele kristendommen organisert etter denne dualitetstanken med en dominerende og en adlydende part, og den sterkt hierarkiske strukturen gjennomsyret religionsutøvelsen.

Dette ender i en kritikk av måten den katolske kirke har behandlet seksualitet som kilde til synd og kvinnen som opprinnelsen til synden.

In this theology of the male feminine, we sense the hidden and repressed power of femaleness and nature as they exist both beneath and beyond the present male dualisms of matter and spirit. Precisely for this reason we cannot accept this theology on male terms. We must question the male theology of female “disobedience” and sexuality as the cause of sin, and mortality as the consequence of sin. This very effort to sunder us from our mortal bodies and to scapegoat woman as cause of mortality is the real sin. This sin has alienated us from that fruitful unity of mind and body that we have lost and that we seek in our redemptive quest.⁵²

Ruether ser altså ikke i sin gjennomgang av mariologi at det har spesielt mye å tilby en feminist som vil reformere kirken. Hun tydeliggjør at tradisjonene rundt Maria istedenfor å være et positivt symbol på kvinnelig spiritualitet har blitt brukt til å forsterke undertrykking og diskriminering av kvinner. Selv om Maria er en slags rest av en gammel gudinne kult er

⁵¹ Ibid, 148

⁵² Ibid, 152

hun allikevel et av de sterkeste symbolene på kvinnelig underdanighet som ideal for kristendommen.

Ruethers kristologi

Kristologien til Ruether er influert av tankegodset rundt den tidlige kristendommen slik den kommer til uttrykk i den aller første tiden, og da innen den samtidige jødiske konteksten. Den jødiske messias skulle bringe Guds rike hit på jorden og all ondskap og urettferdighet skulle opphøre. Når det ikke har skjedd så har ikke messias kommet ennå, og i følge jødisk tradisjon er vilkårene for Messias tilbakekomst ikke oppfylt når ondskaper ennå eksisterer rundt oss. Jesus kan da ikke være Messias i følge jødisk tradisjon og de avviste denne kristologiens midrash.⁵³

Slik kan det vel sies at kristendommen ble skapt i avvisningen av en kristologiens midrash, og denne nye troen på at Jesus var Messias kom ut av denne avvisningen. Og i denne avvisningen tok kristendommen med seg en fiendtlighet mot jødisk tro og folk, som Ruether motsetter seg kraftig og vil bort i fra. Ruethers kristologi er nærmere frigjøringsteologien, hvor den historiske Jesus er eksempel til etterfølgelse.

The language of finality obscures historical reality and is a betrayal of the historical Jesus who confronted the realities of suffering, sin, and death concretely in his lifetime, rather than instructing people to endure suffering passively in lieu of a better, other-worldly life to come.⁵⁴

Kristologi blir en måte å forbedre verden vi lever i nå på. Håpet for en bedre tilværelse på jorden er der og støttes av forbildet i Jesus, og forbedringene kan komme her og nå selv om idealverden ikke blir til. Og Guds rike kommer etter dette livet på jorden, men menneskene burde følge Jesus og hans eksempel. For Ruether er dette nettopp det som kristologi skal inneholde, et håp for dette livet og et eksempel å leve sitt liv etter. Men som Ruether påpeker er det en viktig forskjell mellom feminist teologi og frigjøringsteologi. Frigjøringsteologien kan hente sin inspirasjon fra bibelhistoriene hvor frigjøringen av de fattige og undertrykte er et av hovedbudskapene, frigjøringsteologien blir en videreføring av tradisjon men med en

⁵³ Mary Hembrow Snyder: *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*. (Connecticut, 1988) s.47-48

⁵⁴ Ibid, 54

liberal tolkning. Feministteologien har ingen slike illusjoner, sier Ruether⁵⁵, at de tror på en liberal tolkning av eksisterende tradisjon, de krever rett til å fortelle historien på nye måter, en rettighet som frigjøringssteologien ikke har.

For Ruether blir Jesus en frigjører også for kvinner og hun finner hans eksempel sterkt, og hun sier at "Theologically speaking, then, we might say that the maleness of Jesus has no ultimate significance."⁵⁶ Her er Ruether helt klar på sitt standpunkt i forhold til både kristologi og debatten om kvinner kan ordineres til prester i den katolske kirke. Kristendommen er en levende religion for Ruether og hun ser for seg at Kristus lever videre i de kristne forsamlinger og at ånden til Kristus fortsetter.

Christ, as redemptive person and Word of God, is not to be encapsulated "once-for-all" in the historical Jesus. The Christian community continues Christ's identity.... In the language of early Christian prophetism, we encounter Christ *in the form of our sister*. Christ, the liberated humanity, is not confined to a static perfection of one person two thousand years ago. Rather, redemptive humanity goes ahead of us, calling us to yet incompleting dimensions of human liberation.⁵⁷

Den holistiske tankegangen til Ruether gir kristologi et innhold som inkluderer både kvinner og menns erfaringer, inkluderer en forståelse av at urettferdighet ikke skal tolereres verken i forhold til rase, kjønn eller klasse. Og menneskeheten skal gjøre sitt ytterste for å forme samfunnet slik at det ligner mest mulig på det riktige som skal komme.

⁵⁵ Ibid, 51 se fotnote 3

⁵⁶ Ruether. *Sexism and God-Talk*. 1983, 137

⁵⁷ Ibid, 138

Daphne Hampson; postkristen humanist

I introduksjonen til Hampsons bok ”*Theology and Feminism*”⁵⁸ gjør hun rede for sitt syn på kristendommen og sin egen plassering i forhold til denne. Hampson redegjør for sin vei fra å være aktiv kristen til en posisjon hun velger å kalle postkristen. Hampson beskriver overgangen fra å være kristen til postkristen som en prosess. Hun fremstiller denne prosessen som forutbestemt. Hampson var en av de fremste forkjemperne for ordinerings av kvinnelige prester og hadde selv et ønske om å virke som prest. I boken ”*Theology and Feminism*” gjør Hampson et forsøk på å avklare sitt forhold til kristendommen og å begrunne sitt standpunkt som postkristen. Boken er delvis en dokumentasjon på hva Hampson selv har opplevd, men også en gjennomgang av feministisk teologi og retninger innen denne.

Før den anglikanske kirke i 1992 tillot kvinner å bli prester var Hampson aktivt med i prosessen. Igjennom det som hun oppfattet som en kamp for sitt menneskeverd gikk hun ut og omtalte seg som postkristen. Hun følte ikke lenger at kirken var plassen for henne, hun hevder også å ha mistet sin Gud i møte med kirkens mer konservative krefter og deres argumentasjon for at kvinner ikke kunne bli prester fordi Gud var mann, Jesus var mann og apostlene var menn og derfor skulle også dagens apostler, prestene være menn.

Det er nærmest umulig å skille det patriarkalske systemet i kristendommen fra religionen. Det patriarkalske systemet og kristendommen blir et og det samme. Bildet av faderen er et av de viktigste symbolene, faderen som familiens overhode og i gudstilbedelsen, *Fader vår, du som er i himmelen*. Det mest fremtredende symbolet er den *lidende Jesus på korset* er et slags omvendt symbol på mandighet.

Forbildet for mannen endrer seg radikalt fra Patriarken som familiens overhode i GT til den ydmyke og lidende Jesus som krever av sine disipler at de forlater familien. Fokuset blir flyttet fra en familiestruktur til *en menighet* som blir den nye familien.

⁵⁸ Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford 1991

Kristendommen som et tilbaketrukket stadium.

Hampsons prosjekt er å vise at kristendommen og feminisme ikke er kompatible. Hampson mener å kunne vise at kristendommens patriarkalske tradisjoner og deres androsentriske språk utelukker kvinner fra kristendommen dersom de samtidig skal kunne kalle seg feminister.

Hampson blir sittende mitt i den problemstillingen at kirkens tradisjon skal kalles åpenbart og at denne ikke skal kunne inneholde grove feil for da ville vel Gud ha grepet inn.

Synet på om kirkens tusenårige historie skal kunne sies å være uttrykk for Guds vilje blir avgjørende for om kvinner kan ha en plass i kirken. Dersom kirkens ”Gud” historie er et uttrykk for ’Guds’ vilje, er da også de diskriminerende og grusomme handlingene som kvinner har blitt utsatt for uttrykk for ”Guds”- vilje? Kan en tro på en Gud som ikke forandrer på slik urettferdighet? Det er nærmest umulig å skille det patriarkalske systemet i kristendommen fra religionen.

Selve spørsmålsstillingen og vinklingen til Hampson er vestlig orientert. Hun opererer kun ut i fra en kristen kontekst basert på den anglikanske kirke i England. Og Hampson definerer kristendommen som bakgrunn og utgangspunkt, for sitt standpunkt. Gud som handlende i verden igjennom historien. Et aktivt gudsprinsipp.

Finally, I shall turn to a religious position such as my own which is not Christian, though religious and within the western tradition, in which the present is normative and the past is only drawn upon in so far as that seems to be appropriate. Such a religious position alone, I shall suggest, is compatible with feminism.⁵⁹

Hampson definerer kristendommen kategorisk som en historisk religion. Hun begrunner dette med at ”Christians proclaims there to have been a revelation of God in history⁶⁰”. For Hampson synes kristendommen å hevde at ”Gud” har åpenbart seg i historien, og at hendelsene og tidspunktet ”*have become integral to the religion*⁶¹” og ikke kan miste sitt referansepunkt for at kristendommen skal kunne fortsette å eksistere.

⁵⁹ Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford 1991, s 11

⁶⁰ Ibid, 9

⁶¹ Ibid, 7

Tiden er lineær og kristendommen venter på at tiden skal opphøre. Tiden innen kristendommen har en begynnelse og en slutt. Dette er en slags mytisk tidsbenevnelse som gir paradiset som verdens opphav og begynnelse og dommedag som verdens ende. Verden skal engang gå under og da vil det vise seg hvem som har tjent en plass i himmelen og hvem som ikke har det. Kristendommen er en historisk religion p.g.a. dens avhengighet av Jesus skikkelsens plassering i en bestemt tidsalder og Jesus spesielle og nære forbindelse til Gud.

‘Historisiteten’ til kristendommen er avhengig av Kristusfigurens sentrale rolle. Uten ham ingen kristendom. Hampson fremhever kristendommens forhold til historien hvor Gud er mer tilgjengelig for noen mennesker i en bestemt tidsperiode. Uten denne lineære forståelsen av historie og tid, ville kristendommen ha vært en annen type religion. Igjennom *en* spesiell person, Jesus, og hans liv og virke åpenbarer Gud seg i denne tidsalderen. Det kommer klart fram at Hampson har et anstrengt forhold til Jesus fra Nasaret sin posisjon som unik i kristendommen.

Hampson mener dette er et ”bevis” for at de mer liberal teologiske retningene har spilt fallitt ved å prøve med en mer metafysisk tolkning av Kristus skikkelsen, og hans betydning og unike forhold til Gud.

Hampson skriver om seg selv at hun ikke er kristen p.g.a. nettopp dette; hun tror ikke Gud åpenbarte seg gjennom historien i Jesus. Hampson finner ingen motsetning i å fortsatt være en religiøs person, selv om hun ikke lenger kaller seg kristen. Hun er ikke areligiøs eller ateist, men søker ”spiritualitet” andre steder eller i andre religioner enn kristendommen. Hampson tror ikke at det skulle ha funnets en person i fortiden som stod i et forhold til gud som ingen andre kunne oppnå. Det er eksklusiviteten i Jesu forhold til ”Gud” som gjør henne postkristen. Det hun søker etter andre steder er at også andre enn Jesus kan ha et like sterkt forhold til ”Gud”, og at dette er et forhold som enhver kan oppnå. Hampson beveger seg da inn i et univers som gir føringer via nyreligiøsitet. Og hennes referanser til Starhawk blir mer klarlagt. Forbindelsene mellom Starhawk og Hampson kan finnes nettopp her ved denne søken etter det umiddelbare og nære forholdet til ”Gud”.

De konservatives utgangspunkt og argumentasjon.

Konservative i Hampsons forstand er de som tror at Gud igjennom skapelsen og åpenbaringene har gjort sin vilje kjent for menneskeheten, igjennom ordene og handlingene til Kristus. Og de tror at Gud har fortsatt å guide kirken. Hampson sier "A good reason then for thinking that it is not Gods will that women be ordained is that the church has never done so."⁶² Det er den katolske og deler av den anglikanske, ortodokse kirke som Hampson definerer som konservative. Det er de aktive motstanderne i striden om kvinner skal kunne ordineres eller ikke.

Sammenfaller med kritikken som Ruether kommer med i "Sexism and God-Talk"⁶³. Kirkens historie og praksis, da særlig den katolske kirkes praksis har vært kjønnsdiskriminerende. Og at det på det nærmeste vil være umulig for, hva Hampson kaller, "The Conservative Response" å kunne innrømme dette. "Kirken" vil hevde at den tusenårige kirkehistorie under veiledning av Gud ikke kan ha tatt feil. Kirkens praksis og forholdet mellom kjønnene er innstiftet av Gud, og det er ikke opp til menneskene å forandre på dette.

Hampson illustrerer dette ved å sette opp en hierarkisk struktur, hvor Gud er på toppen med mannen under seg og til slutt kvinnen. Denne strukturen henter Hampson ut av en tolkning av skriftsteder som er brukt av motstandere mot kvinnelige prester. Der Gud som hersker over mannen blir et forhold som overføres til forholdet mellom kvinne og mann, med mannen som hersker.⁶⁴ Det er to Paulus brev som står sentralt her det er 1. Kor.11: 7-9, og 1. Tim. 2: 11-14. De lyder som følger⁶⁵:

7Mannen må ikke dekke hodet, for han er Guds bilde og ære. Men Kvinnen er mannens ære.
8For mannen ble ikke til av kvinnen, men kvinnen av mannen. 9Mannen ble heller skapt for kvinnens skyld, men kvinnen for mannens. (1. Kor. 11: 7-9.)

11En kvinne skal ta imot læren i taushet; hun skal underordne seg. 12Jeg tillater ikke en kvinne å opptre som lærer, heller ikke å være herre over mannen; hun skal være stille. 13 For Adam ble ikke forført, men kvinnen lot seg forføre og brøt budet. (1. Tim. 2: 11-14.)

⁶²Hampson: *Theology and Feminism*, Oxford 1991. s13

⁶³Ruether: *Sexism and God-Talk*, London 3rd. ed. 1989 1st. ed. 1983

⁶⁴ Hentet fra argumentasjonen imot kvinnelige prester i "Vatican Declaration"

⁶⁵ Bibelen, Det Norske Bibelselskap 1978, trykket 1992

Ruether og Hampson argumenterer med sosiale og biologiske *fakta* for å falsifisere eller vise hvordan argumentasjonen mot kvinner generelt og ordnering av kvinnelige prester spesielt er basert på feil faktagrunnlag. De mener å kunne påvise at siden argumentasjonen til de kjente teologene var basert på disse faktafeilene så ville konklusjonene blitt en annen om de hadde hatt dagens kunnskaper om biologi.

Kari Børresen seminar: framholdt at en søker en opprinnelig menighet som ikke fantes. Den opprinnelige menighet er en myte, i begynnelsen var det ingen sentralisering og heller ingen enhetlig samling av kristne. Det var mang forskjellige typer kristendom som hadde store lokale utforminger. De var spredt ut over hele Romerriket og kontakten mellom de ulike grupperingene var, om den var til stede i det hele tatt, var ikke så stor.

Noen feministiske retninger innen teologi vil gjerne gjøre en nytolkning av den tidlige kristne historien med fokus på kvinneskikkelser og deres betydning. Og ny kunnskap om gnostiske religionsutøvelse gir ”nytt” håp. Gnostikerne brukte kvinnelige prestinne og hadde opphøyde kvinnelige symboler som gudinner. Kari Børresen påpeker at dette nødvendigvis ikke betyr at kvinner generelt hadde en bedre/sterkere status innen gnostisismen. Maria kulten er et eksempel på dette, der dyrkelsen av Maria var mest populær i munkeklostre, dvs. hos menn. Kvinnelige guddommer lager med andre ord ingen regel for at dyrkelsen av dem utføres av kvinner og at kvinnenenes stilling i utførelsen var mer markant enn i kristen tradisjon.

De konservative innehar i følge Hampson en tro på at teologi er gudgitt og nok i seg selv uten påvirkning fra menneskeheten. Slik at den konservative katolikk vil tro at kirken er en gudgitt institusjon som i Rosemary Radford Ruether: *Sexism and God-Talk* de store trekk ikke kan ha gått den gale veien. Jesus is held to be God, his actions God's actions in history, to be interpreted without reference to his actual historical circumstances.”⁶⁶

⁶⁶ Daphne Hampson; ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991.s 20

Kvinner, kristendom og kjønn

”As Karl Barth expressed it, woman is to man as B is to A; why should woman mind?”⁶⁷

Hampson er av den mening at de konservatives argument vil falle på sin egen inkonsekvens. Kirken ikke kan være forkjemper for kvinners likeverd samtidig som de ikke vil ordinere de samme kvinnene. Spørsmålet om likeverd blir ikke troverdig når unntaket er en mer direkte kontakt med Gud. Hampson hevder at liberalister og feminister prøver å bygge bro mellom fortid og nåtid. Som kristne må de referere til fortiden, den gang Jesus vandret på jorden. Til en spesiell tid da Gud åpenbarte seg igjennom sin sønn som var sent til jorden for å frelse menneskene.

Selv om bibel tolkningen ikke er bokstavelig, så vil Jesu vandring på jorden være et ubestridt faktum. Dette er en historisk hendelse som religionen baserer seg på. For å være kristen så må en forholde seg til denne historisiteten. Hampson legger inn tre varianter for hvordan hun mener liberal og feminist- teologiene forsøker å bygge bro over forskjellene mellom samfunnet i dag og Bibelen som eksempel til etterfølgelse og Guds ord. Hampson kaller disse tre variantene for henholdsvis;

I shall here consider three such attempts to connect past and present: firstly, that which I shall call the ‘kairos’ approach, in which the past is basically normative but it is said that there can be development: secondly, that which I shall call the ‘golden thread’ approach, in which a leading motif is lifted out of the past and applied in another situation; thirdly, that which I shall call an ‘a priori ethical’ position, in which essentially authority is seen to lie in the present but there is not perceived to be any fundamental clash with the past.⁶⁸

Hampson mener å kunne vise at alle tre kanskje har det hun kaller ”gode hensikter”, men at de ikke kan unngå å spille fallitt.

Hun kaller med et felles navn disse eksemplene på feministisk teologi for ”*herstory*” som en blanding av historie og hennes fortelling. Det er gjenfortellinger fra kristendommens tidlige historie som legger fokus på kvinnes stilling og rolle. Denne blir mer fremtredende enn i den typiske bibel historien og velger og inntolke kvinner i alle roller. De leter etter en tidlig

⁶⁷ Daphne Hampson; ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991, s 21

⁶⁸ Ibid, 23

menighet som kanskje ikke har eksistert og prøver å finne kvinnelig forbilder for dagens kvinner.

De leter etter rollefigurer som kan gjøre kristendommen til en mindre patriarkalsk religion. De vil gjerne ha kvinnelige forbilder. Dette viser igjen at de opererer med et utgangspunkt med kristendommen som patriarkalsk og androsentrisk. Det er viktigheten av å ha forbilder i religionen som er av ens eget kjønn som fører til denne løsningen. Kvinnene som skriver om dette leter etter en identitet innen kristendommen som også kan gi gjensvar for dem som kvinner. Kvinnelige teologer ser ut til å være opptatt av at kvinners betydning og rolle ikke reflekteres i bibelhistorie og utøvelse av kristendommen.

Daphne Hampson definerer det feminine ut ifra sitt utgangspunkt som er kristendommen. Ved å hevde og vise til eksempler, klarer Hampson å sannsynliggjøre at mennesker tenker på "Gud" i samme språk som de bruker om menn og om menneskeheten (i en relasjon til "Gud") med samme begrepsapparat som de bruker for å beskrive kvinner. Ved dette mener Hampson og kunne vise at kristendommen ikke kan forenes med feminisme. Hampson mener å kunne vise at "Gud som Far" er så 'internalisert' at en ikke kan slippe unna den tanken overhodet.

Hampson ser hele kristendommen som et sosialt konstruert fenomen i et patriarkalsk samfunn. 'Guds' forhold til menneskeheten blir brukt som et speilbilde av forholdet mannen hadde til kvinnen. Hampsons mener nylesning ikke kan skape et miljø for en ny definering av hvordan kvinner skal kunne se på seg selv. Hampsons kritikk er basert på at ved en nylesning kan en bare forholde seg til teksten som tekst ikke som *scripture* og dersom helligheten ved bibelteksten forsvinner kan ikke kvinner bruke teksten som middel for å nå spiritualitet.

Fiorenza i følge Hampson, ser ikke på symbolisme i det hele tatt, og Ruether har bare i de siste bøkene sine lagt vekt på dette, og supplerer den Jødisk - Kristne tradisjonen med bilder og tekst fra andre kilder.⁶⁹ For Hampson er dette et tydelig tegn på at Ruether ikke klarer og finne seg til rette innen en kristen tradisjon. Og dette passer inn i Hampsons plassering av Ruether som humanist, ikke kristen.

Hampson peker på at det som er typisk for de kvinnene som blir feminister er at de kaster av seg kristendommen, men finner en ny type spiritualitet. De finner igjen en spiritualitet som de

⁶⁹ Daphne Hampson; "Theology and Feminism", Oxford 1991 s.109

før følte seg utestengt fra. Kristendommens fremmedgjøring av kvinner som ikke finner symboler som representerer dem, blir omskapt til en ny religiøsitet som gir et sunt og sterkt kvinne ideal. Dette er Hampsons utopisk løsning. ”Kvinne realiser deg selv og finn en spiritualitet som har vært nektet deg under den patriarkalske kristendommen”, lyder ekkoet av hennes budskap. Hampson vil frelse verden fra en religionsutøvelse som hun ser som ekskluderende for kvinner.

Kan en si at måten en oppfatter mennesket har noen å si for måten en tenker teologi på? Hampson gir selv svar på spørsmålet ved å ta en slik forutsetning for gitt.

Hampson legger til grunn at det ikke kan være tvil om at den feministiske teologien vil være vesens forskjellig ifra den teologien som allerede eksisterer. Ved å utforske forskjellige teorier om sosial oppførsel og om at kvinner og menn relaterer forskjellig til samfunnet rundt dem klarer Hampson og gi et bilde av de to kjønn som lager en dikotomi mellom kvinner og menn. Forskjellen mellom kvinner og menn blir underbygd og brukt som argumentasjon for en mer kvinne orientert vinkling for at samfunnet skal bli mer humant. Ergo; mannens samfunn er menneskefiendtlig.

Forskningens vridning mot å ta med kvinner og menn for å lage en mal for normal menneskelig oppførsel, isteden for som ved tidligere resultater hvor alle intervjuobjektene var menn. Hampson innfører kjønn som kategori og prøver å gjøre det til et allmenngyldig prinsipp. Kjønnenes antatte forskjellige persepsjon av virkelighet kommer til uttrykk ved at i en undersøkelse som skal representere et utsnitt av befolkningen vil ha med en inndeling i kjønn, og et utsnitt av sosial tilhørighet, alder og f.eks. utdanning.

I sin framstilling av *synd* legger Hampson vekt på det som for henne er en skjev fordeling av skyld. I og med at Kristendommen har gitt kvinnen ansvaret for syndefallet vil begrepet ha særlig vidtrekkende konsekvenser for kvinner. Hampsons samfunnsanalyse gir inntrykk av at det er kristendommens patriarkalske struktur som bærer hovedansvaret for kvinneundertrykkelsen. Og at denne strukturen er hovedgrunnen til at hun nå kaller seg postkristen. Kristendommens undertrykking av kvinner ligger for Hampson i selve grunnstrukturen. Og fordi Hampson ikke klarer og forene disse motsetningene mellom feminisme og patriarkalsk struktur blir kristendommen for henne noe som ligger i et tilbakelagt stadium.

Hampson skiller mellom menn og kvinners definering av synd. Hun hevder at feminister operer med et synd begrep som omfatter samfunns strukturer mens det tradisjonelle syndsbegrepet er om personlige feil. Synden har flyttet seg fra et individ nivå til et samfunnsnivå. Hun definerer fremdeles samfunnet som fundert i patriarkatets ånd. Menneskets fremste synd er stolthet og deres mål i følge kristendommen er da å bli mer ydmyk, gi mer av deg selv, tenke på seg selv som del av et hele. Dette fremhever Hampson er ikke de problemer som kvinner strever med. Hun kan delvis strekke seg til å si at det er det motsatte, at kvinner må lære seg til å hevde seg. At de må trene på å realisere seg selv. Hampson forklarer at selv om det kanskje ikke kan kalles *synd* gjør det underverker i kvinnegrupper hvor kvinnene får beskjed om en positiv holdning til dette med "self-actualization". Ved selvrealiseringsprosesser virker det for Hampson i hennes selvopplevde terapigrupper for kvinner at det som er kvinnetypiske problem er ikke at de hevder seg selv for mye, men for lite.

Hampson viser at *frelse* er et begrep som hører sterkt sammen med *synd*, de er begge nøkkelbegrep innen en fortolkning av trosinnholdet. Forholdet mellom dem illustrerer ofte hvordan kristendommen blir oppfattet og praktisert. Hampson illustrerer dette ved å peke på hvordan strukturen har fungert for kvinner. Dersom frelse for menn er "breaking of the self", og dette har blitt sett på som idealet, og kvinner har problemer med nettopp selvutslettelse. Hvordan ville et frelsesideal som fremelsket "healing" ha virket for disse kvinnene? Kunne ikke dette, spør Hampson ha gitt en positiv effekt? Hampson drar teologien ned på jorda ved å bruke dens resultater rett på de menneskene (i dette tilfellet kvinner) som blir berørt. Teologien som representant for kristendommen blir forsøkt brukt for å skape en bedre tilværelse for kvinner som har det vondt. Religionen skal hjelpe menneskene ved at den forandrer seg, ikke ved at menneskene skal forandre seg. Ved en nyfortolkning av begrepene og bruken av dem forsøker Hampson og gi kristendommen en sjanse til å nå kvinner. Hun prøver og redde kristendommen fra å miste kvinnene som medlemmer, selv om hun ikke kan se at det er mulig.

Skriften som ”hellig”

Konsekvensene for Hampson blir at Gud blir fremstilt som om han ikke har sett noe galt med dette at kvinner ikke kunne bli prester. Og at Gud nå har ombestemt seg? Et vinglete gudsbilde?

”*Scripture*” som hellig? Dersom skriften er hellig vil den inneha et sannhets kriterium? Vil alt som står der representere sannhet? Og hvilke problemer vil dette skape for tolkningen av teksten inn i nyere tids kontekst? I sitt avsnitt ”The denial of discontinuity” analyserer Hampson, Schüssler Fiorenzas bok ”In The Memory of Her.”⁷⁰ Hampson bruker Darwin for å stille spørsmål ved skapelsesberetningen. Hampson refererer til vitenskap for å falsifisere tro.⁷¹

”*The divine purpose of history*”, at det guddommelige åpenbarer seg i historien. Men siden det er menneskenes historie også så vil det vanskelig kunne finnes en rød tråd. Hampson hevder at denne holdningen medfører at fortiden ikke har gjort noe galt, men at Gud ”*moves with humanity*” inn i en ny tidsalder. For Hampson gir dette et type gudsbilde som for henne er helt uakseptabelt, både som teolog og personlig. Gud blir da for Hampson en vinglebukk.

I Børresens seminar ble Schüssler kritisert for å ville konstruere historie til fordel for kvinner, og at selv om hensikten blir forstått heller ikke disse midlene. Historieforfalskning ganger ingen og spesielt ikke kvinner som ønsker å virke innen kristendommen. dette fordi kristendommen er så forankret i historien om frelseren, en kan ikke uten videre forandre på eller villedde igjennom nytolkning som ikke kan baseres på fakta kunnskap.

‘Biblical women’ disse kommer mer fram og blir tillagt en større betydning enn ved klassisk teologi og tolkning. Deres plass i bibelhistorien blir av Schüssler bindeleddet til dagens situasjon, deres ledestjerner og eksempel til etterfølgelse.

Hampson er i dette henseende ikke enig med Fiorenzas prosjekt. Hampson kan ikke se en hensikt i å prøve å skape forbilder og eksempler til etterfølgelse av kvinner som ikke har noe til felles med dagens situasjon for kvinner. De sosiale ulikhetene er for store til å kunne brukes, mulighetene for kvinner den gang og i dag er uten sammenligning så vesentlig

⁷⁰ Daphne Hampson. ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991 s 32.

⁷¹ Daphne Hampson; ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991 s.38

forskjellige at fortiden ikke kan være noe annet en nettopp det, fortid. Fiorenza er selvutnevnt kristenfeminist, og der ut til og mene at men ikke kan komme unna en bibelsk kontekst. Fiorenza kan ikke tenke seg et liv uten bibelen som referanse og ramme rundt hennes liv.

Sammenligning av Ruether og Hampson.

En av grunnene til at jeg valgt ut Ruether og Hampson i dette prosjektet er fordi de tilsynelatende er enige om at kristendommen er en historisk religion som har et androsentrisk verdenssyn med svært mange maskuline forbilder og at også i utøvelsen av kristendommen er den svært mannsdominert. De er enige om at kvinner har liten plass i den tradisjonelle teologien og har utallige eksempler på de lite flatterende bildene av kvinner i skriftene til Augustin, Aquinas og Luther, bare for å nevne noen. De deler frigjøringsaspektet, de vil begge frigjøre kvinner innen kristendommen, men konklusjonene deres er forskjellige. Hampson er overbevist om at kristendommen ikke har plass til feminister og i grunn er ganske kvinnefiendtlig og den eneste løsningen er å forlate kristendommen, legge den bak seg frigjøre seg fra kristendommens tusenåriges historie. Ruether på den andre siden forblir katolikk og ønsker å innføre nye tolkninger slik at kristendommen harmoniserer mer med hennes idealer om en verden fri for diskriminering.

”Is there a place for feminists in a Christian Church?” publisert i tidsskriftet *New Blackfriars* januar 1987, artikkelen er basert på en debatt mellom Rosemary Radford Ruether og Daphne Hampson i mai 1986 og belyser deres forskjellige utgangspunkt og syn på både innholdet av kristendommen og ulike syn på om feminisme og kristendom lar seg kombinere. Videre viser denne artikkelen ganske klart at motivasjonen er svært ulik, og at målsetningen deres om å frigjøre kvinnen fra den patriarkalske kristendommen har helt ulike forutsetninger og konsekvenser.

I møte med teoriene om en Gudinne kult som skulle leve samtidig med det patriarkalske samfunnet som beskrives i bibeltekstene, og hvor det leses inn at denne Gudinne var

Ingen av de blir overbevist om at Gudinnen er en overlevering av en gammel religion, kanskje kanaaneisk eller fra eldre europeisk kultur hvor matriarkatet levde. I et ideelt samfunn styrt av kvinner og menn i fred og fordragelighet, og der de tilba en eller flere gudinner som gav et positivt syn på jorden og livets syklus. Og disse samfunn levde side om side med patriarkalske samfunn, og det er derfor de får så dårlig omtale i bibelen. (kanaaneisk) Verken Ruether eller Hampson legger skjul på at de ikke ser det som særlig nyttig å lage en ideell fortid som ikke har eksistert.

Ruether og Hampson er enige om at det ikke finnes historiske bevis for et slikt samfunn og at vi ikke kan vite hvordan de tilba sine kvinnelige guder og hvordan deres kvinnelige gudskonsepter og kvinnelige prestinner gav seg uttrykk og om det hadde noen konsekvens for vanlige kvinners hverdag. Uansett vil det ikke være mulig å innfortolke en moderne feminist tankegang verken til samfunn eller bibel. De er enige om at å innfortolke et likeverdighets prinsipp i teologien og i samfunn og rundt Jesus, ikke er særlig realistisk. Begge er enige om at i dag er ikke kirken spesielt bra for feminister.

Kristendommen en historisk religion

Rudolf Bultmann oppfatter religion som overbringer av tradisjon, der overbringelsen er nødvendig for opprettholdelsen og videreføringen av religionen. Med dette som utgangspunkt går han videre med å understreke at kristendommens forhold til tradisjon eller overbringelsen av den, gir videre ikke bare kunnskap om ritene, men også om utledningene og tolkningene av disse.⁷²

Dersom en ser på teologi og dogme som bærere av tradisjon der de enkelte retninger blir betraktet som viktige bidrag til religionens innhold og utforming, blir kristendommen en religion som både er statisk og bevegelig, med andre ord en historisk religion.

For Hampson er kristendommen en historisk religion og hun bruker det som et av hovedargumentene for at hun ikke lenger vil kalle seg kristen, og for at feminister ikke har noen plass i den kristne kirke. Hampson bruker disse argumentene for å falsifisere kristendommen, for Hampson inneholder ikke lenger det kristne budskap sannheten. Og jakten på sannheten er viktig for Hampson i forhold til hennes eget ståsted som troende og feminist og for kristendommen som religion.

Her mener jeg Hampsons definisjon av kristendom som historisk religion baserer seg på en forståelse av kristendommen som Zygmunt Bauman beskriver som *premodern*

Som Bultmann ser Hampson kristendommen som en historisk religion, men legger vekt på at kristendommen er historisk fordi Gud ved et spesifikt tidspunkt i historien åpenbarte seg for menneskene på en unik måte.

⁷² R. Bultmann "Theology of the New Testament" Volume two, study edition, London 1976, s119-120

I mean that Christianity proclaims there to have been a revelation of God in history. Therefore that time and that particular history in which the revelation is deemed to have taken place integral to the religion. Christianity cannot lose its reference to that history.⁷³

Fokuset på denne tidsperioden preger kristendommen og gir Jesu liv, død og ikke minst oppstandelse den viktigste rollen i utformingen av kristendommen og hva det vil si å være kristen. Denne enestående hendelsen er sentrum for alle utlegginger om tro, liv og lære som til sammen utgjør kristendom. Og Hampson ser hele denne tradisjonen som gjennomsyret av ekskluderer av kvinner liv og spiritualitet, en patriarkalsk tradisjon som konsekvent diskriminerer kvinner og gjør servilitet til kvinners ideal.

It is not a timeless truth: it is rooted in history. Now, that history and culture in which Christianity is rooted is a sexist history and culture. That is evident. The sexism of that society is reflected in a myriad ways in the religion. God is described overwhelmingly using male metaphors. Men perform all the important roles... The early leaders of the church were nearly all male. And so forth.⁷⁴

For Hampson er kirkehistorien et uttrykk for hvordan kristendommen er og vil være, og i motsetning til Ruether tror ikke Hampson at kristendommen har mulighet til å endre seg til å kunne inkludere kvinner i spiritualitet og utøvelse.

Daphne Hampson har en etter min mening en ganske kritisk og meget konservativ oppfatning av hva som kan kalles kristendom. Ved å bruke en kategorisering av kristendommen som hun selv ikke kan være enig i, avviser hun kristendommen. Hampsons avvisning baserer seg på at hun ikke tror at kristendommen kan reflektere hennes syn, og at kristendommen ikke kan forandres uten å miste det som for Hampson essensielt er kristendom. Det skapes en dikotomi mellom religion og samfunn, og Hampson gir et bilde av hvor religion og samfunn ikke kan eksistere som noe annet enn i parallelle virkelighetsforståelser.

Det er ikke mulig hevder Hampson at kristendommen kan forandre seg for å ta hensyn til de forandringer i samfunnet som reflekteres av feminismen. Kristendommen går over i noe annet som blir vesentlig forskjellig og ikke lenger kan kalles den samme religion.

⁷³ Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford (Basil Blackwell) 1991, s 7

⁷⁴ Ruether og Hampson, "Is There a Place for Feminist in a Christian Church?", *New Blackfriars* (January 1987) s 8-9

Spørsmålet blir da, kan kristendommen forandre seg til å bli mer i tråd med det moderne samfunn som Hampson er en representant for uten å miste det som er kristendom? Er kristendommen en religion som har mulighet til å forandre seg i takt med samfunnet?⁷⁵

Ruether mener at kristendommen er en levende og dynamisk religion som innehar store muligheter til endring. For Ruether er kristendommens essens dens evne til å endre seg og inkludere teori og praksis i henhold til samfunnet rundt. For Ruether har kirken en mulighet til å innrømme at de har tatt feil, de har gjort det før og Ruether er sikker på at de vil gjøre det igjen, denne gangen i forhold til kvinners stilling. Ruethers noe utopiske visjon av en kristendom eller rettere sagt en kirke som har plass til feminister, inkluderer også et samfunn hvor alle er snille med hverandre og med naturen. Ruethers ønsker i dette utopiske samfunn å frigjøre alle undertrykte grupper, ikke bare kvinner. Mens Ruethers visjon er utopisk ser hun ikke ut til å ha noen illusjoner om å oppleve dette i sin levetid, og hun gir uttrykk for at det vil være vanskelig å få gehør for et mer feministisk syn på kristendommen.

Women's self-sacrificial ethic has often caused them to neglect their own nurture. If we are to work effectively, as feminist with religious orientation, we must have primary communities where we feel at home, which nurture and support our being as feminists. If we can't find such communities in the institutional church, then we should create them.⁷⁶

Ruether er nærmere Bultmanns syn på kirkehistorien som en overlevering av tradisjon, en tradisjon som også inkluderer tolkingen av tradisjonen. Dette åpner for at kirkehistorien er under endring hele tiden og at nye tolkninger kan erstatte de gamle. I en debatt med Hampson gjengitt i tidsskriftet *New Blackfriars*⁷⁷ imøtegår Ruether denne definisjonen av kristendommen som historisk religion, og mener den er konservativ og ikke gir rom for at kristendommen er en levende religion med mange uttrykk.

This ignores the plurality of contemporary Christianity. Considerable changes are happening, theologically and pastorally, and Christian communities are emerging which affirm the very thing you say that Christians cannot confirm. The chief defect of your argument seems to me to be your definition of Christianity as a historical religion. I am sure that this is the way

⁷⁵ 'Samfunnet' vil i denne konteksten dreie seg om en vestlig, kristen- kulturkontekst, hvor kvinners rettigheter gjenspeiles i stor grad igjennom lovgivning og samfunnsliv.

⁷⁶ Ruether og Hampson, "Is There a Place for Feminist in a Christian Church?", *New Blackfriars* (January 1987) s 14

⁷⁷ Ruether og Hampson, "Is There a Place for Feminist in a Christian Church?", *New Blackfriars* (January 1987)

conservatives use this idea of Christianity as a historical religion to resist change. But, in fact such an idea is thoroughly unhistorical.⁷⁸

Ruether påpeker at Hampsons definisjon på kristendommen som historisk religion minner om hva konservative krefter bruker som definisjon for å motstå endring. Og som feminister kan dette være et argument som både Hampson og Ruether har hørt flerfoldige ganger. Ruether forsetter i sin argumentasjon i debatten å vise til at denne forståelsen av kristendommen som historisk religion strider mot det for Ruether, faktum at å søke etter absolutter i tidligere historie i seg selv er historieløst.

De to teologene ender opp med svært forskjellige konklusjoner/ standpunkt/ ståsted / løsninger, selv om de ved første øyekast ser ut til å ha noenlunde likt utgangspunkt. Ruether og Hampson har det til felles at de begge er overbevist om at den kristne kirke er veldig mannsdominert både i doktrine og utfoldelse, og de vil gjerne ha mer og bedre plass til kvinners (evt. feminister) spiritualitet og deltagelse i doktrine og utfoldelse, som å inneha stillinger som har vært forbeholdt menn for eksempel prester. Den anglikanske kirke som Hampson var en del av tillot ordinering av kvinnelige prester i 1993, men dette har ikke endret hennes synspunkt på at kristendommen er en religion som ført og fremst tilgodeser menns spiritualitet og gir dem en privilegert stilling i forhold til kvinner. Hampson er fra den protestantiske delen av kristendommen, men har et konservativt utgangspunkt og hennes syn på kristendommen er preget av dette. Ruether i motsetning virker ikke like konservativ eller rettere sagt like fastlåst i et konservativt syn på kristendommen. Der hvor Hampson ser en fastlåst og rigid religion uten endringspotensial, ser Ruether en levende og mangfoldig religion som har både vilje og styrke til å huse mange forskjellige synspunkt og evne til å frigjøre mennesker fra deres verdslige åk. Ruether ser på kristendommen som den store muligheten til å frigjøre kvinner fra den understykking som kirken har utsatt dem for. Ruether er influert av frigjøringssteologien i Sør-Amerika og sin bakgrunn fra *civil rights movements* i USA og derfra er grunnlaget lagt for hennes visjon om at kristendommen skal kunne frigjøre alle grupper som er undertrykket pga. rase, politisk ståsted, kjønn eller religion.

Forskjellen mellom de to ligger muligens også i dynamikken mellom katolisismen og protestantismen. Ved en generalisering kan en si at strategien til katolisismen har vært å

⁷⁸ Ruether og Hampson, "Is There a Place for Feminist in a Christian Church?", *New Blackfriars* (January 1987) s 14

inkludere de ulike syn inn i religionen på en slik måte at de har beriket spiritualiteten og åndslivet samtidig som de sjalter ut de tingene som klart ikke kan være katolisisme.

Katolisismen har sterke samlende symboler og synlige ritualer som favner mange, og kvinner har mange måter å uttrykke sin religiøsitet på.

Katolisismen har helgener som kan gå i forbønn, hvis avstanden til Gud syntes for stor, den dag i dag rapporteres om mirakler som skjer ved forbønn, her om dagen var det en nonne som hadde blitt helbredet fra parkinson fordi hun hadde bedt til Pave Johannes Paul. Det er ikke uvanlig å høre om statuer og bilder av enten helgener eller Jomfru Maria som gråter, og av og til gråter de blod.

Det er ikke uvanlig å valfarte til hellige steder, hvor for eksempel Maria har vist seg eller en kilde som skal helbrede, en kan dra på pilegrimsferd til en kirke hvor en helgen er begravet osv. Katolisismen har mange kvinnelige forbilder som protestantismen mangler.

For å gå tilbake til den enkle generaliseringen så har protestantismen ofte løst sine meningsforskjeller ved å danne nye kirkesamfunn, det florerer av protestantiske kirkesamfunn metodister, baptister, anglikanske, shakere, kvekere, den norske statskirka, bare for å nevne noen. Til tross for det som kan virke som et litt mer rigid meningsunivers hos protestantismen, kan prester i den protestantiske kirke gifte seg, faktisk så bør de helst være gift, i noen protestantiske kirker kan kvinner bli prester og stort sett inneha alle typer roller i en menighet. Så de to kirkene sett litt overfladisk utenifra har forskjellige måter å løse problemene som oppstå i kjølvannet av opplysningstiden, moderniteten og feminismen hvorpå kvinner ønsket seg en mer synlig tilstedeværelse i den kristne kirke. Utenifra ser det ut som den katolske kirke tviholder på sine argumenter for at kvinner ikke skal kunne bli prester, ikke skal kunne delta aktivt i menighetslivet i en mer formell rolle, men at deres argumenter tilbakevises mer og mer i større grad av teologer som ikke aksepterer deres argumenter for at kvinner er likestilte foran Gud og har lik rett til frelse, men her på jorden må det være annerledes. Teologiene lar seg påvirke av den rivende utvikling som andre sosiale, naturalistiske og humanistiske vitenskapsgrener i gjennomgår i deres forklaringsmodeller. Feminismen har gjort sitt inntog og har gjennomgått mange om ikke alle vitenskapsgrener med kritisk blikk for å belyse de ulike funnene i et kjønnsperspektiv. De spør seg: Ville resultatene ha sett annerledes ut om kjønn hadde blitt brukt som kategori?

Ruether sammenligner feminist- og frigjøringssteologi, hun mener begge deler elementer av frigjøring og omforkalkning av maktstrukturer. Ruether ser på seg selv som en forkjemper for de undertykte, og har frigjøringen av kvinnen som prosjekt. Opplevelsen for den intellektuelle kvinne at deres kunnskap er sekundær, den er ikke verd like mye som en manns, de skal ikke høres eller sees. Disse kvinnene i akademia kunne tolereres så lenge de drev med kvinners opplevelser og derfor kunne resultatene gjøres uviktige og de kvinnelige forskerne umyndiggjøres. Umyndiggjøringen oppleves som blodig urettferdig og for de kvinnelige forskerne kunne ikke dette lenger godtas. Kjønn som en kategori blant mange begynner å få tilslutning over de fleste forskningsfelt, mens de i 70 og 80 årene fremdeles kjempet for normaliseringen av kategorien kjønn som klassifiseringsverktøy.

Kjønn som kategori begynner nå sakte, men sikkert å bli standard ved vitenskapelige prosjekt. Dette er mye pga. de resultater som har kunnet framvises ved kritiske analyser og dekonstruksjon, gjerne med islett av marxistiske tankegods. En del av de teoriene og metodene som ble brukt for å vise iboende og skjulte maktstrukturer har feminister brukt med stor iver for å vise at skjulte maktstrukturer også finnes mellom kjønn, og de har i lykket med å synliggjøre skulte agendaer i store deler av den tidligere utførte vitenskapen.

Postkristen

Begrepet postkristen blir brukt av Hampson som en kategori hun setter seg selv i. Som en kvinne som har gått ut av kristendommen, men som teolog helt tydelig har sin bakgrunn fra kristendommen, kaller Hampson seg for postkristen. Det blir da en beskrivelse av en tilstand hvor troen har blitt borte, men påvirkningen fra kristendommen er tydelig tilstede.

Tilsvarende på norsk har kulturkristen noe av samme innhold, et begrep som ikke beskriver trosinnhold men kultur, tradisjon, verdier og humanisme. En måte å si at en person har vokst opp i Norge som er et land preget av kristendom, men hvor samfunnet ikke er spesielt religiøst, men preget av noen av kristendommens verdier, blir kulturkristen.

Don Cupitt er godt plantet i den postmodernistiske tradisjon og ser på både modernitet og kristendom som tilbakelagte stadier. Og det som nå gjenstår som positivt i et dekonstruert og fragmentert samfunn er mulighetene til å begynne på nytt.

Because orthodoxy, essences and authority are dead ,it is irrelevant to suggest that what I will propose represents too big a departure from tradition, or is somehow blameworthy because it contravenes the '*regula fidei*' (the law of faith) that the hierarchy defined long, long ago. It is precisely because all such objections have become utterly meaningless that we now find ourselves impelled to make a fresh start.⁷⁹

Både Ruether og Hampson er preget av den tiden de lever i, og derfor også av postmodernismen. Hampson sier farvel til kristendommen fordi hun som Cupitt anser kristendommen som fastlåst og uforanderlig, og derfor ureformerbar. Kristendommen sitter fast i moderniteten og ikke kan forandres, den tradisjonen er på vei til å dø ut. Hampson tror som de konservative kreftene i kristendommen at løpet er lagt, de grunnsetningene som er i kristendommen kan ikke endres uten at en mister kristendommen. Det som gjør kristendommen unik er også det som skyver Hampson ut. Som systematisk teolog er hennes fokus på teksten sterk, og hun sier selv at de som har gått ut av kirken er de kvinner som har drevet med systematisk teologi og med filosofi. Hun er selv et eksempel på det første og Mary Daly et eksempel på det siste.

Ruether preges av postmodernismen fordi hun tar seg til rette og mener hun har rett til å reformere kirken så den passer hennes verdier. Ruether reformer innen kirken er påvirket av postmodernistisk tankegods fordi hun aksepterer at historisk kritisk metode ikke lar kristendommen få beholde sin egen legitimitet i guds åpenbarte historie. For Ruether er budskapet til Kristus først og fremst frelses budskapet, ved at all urettferdighet skal opphøre i det nye riket som Kristus gjenkomst skal bringe. Og som frigjøringssteologien mener Ruether at det er meningen at mennesker skal kjempe mot urettferdighet og diskriminering i dette livet og ikke passivt vente på det neste.

⁷⁹ Don Cupitt. "Post-Christianity". *Religion, modernity and postmodernity*. (1998) trykket 2004, 220

Mennesket som autonomt vesen

Det autonome mennesket som selv er i stand til å fatte beslutninger og ha meninger om hva som er rett og galt er for Hampson en bra definisjon på hva en feminist kan være. Troen på den indre samvittigheten som rettesnor er sterk hos Hampson og hun setter autonomi og heteronomi opp mot hverandre hvor feministen representerer autonomi og den kristne kirke representerer heteronomi. Heteronomi blir her avhengighet av fremmede lover og fremmed påvirkning⁸⁰, og det er hva den kristne kirke representerer for Hampson, pådytting av normer og regler som ikke nødvendigvis er av det gode.

That is to say I shall argue that it is built into the structure of Christianity that a revelation, or God, or that institution which is the church, must take precedence over what one would oneself think. Though there may be Christians that are integrated persons, Christians are not centered in themselves. They are centered on God (such is their conception of God), or on Christ, on the Bible, or bound up with the institution of the church; such that authority lies outside themselves. In no other sphere of life need this be the case in the way in which this is necessarily so within Christianity.⁸¹

Ved å sette en autoritet som ligger utenfor mennesket, som Bibelen, Gud, Kristus eller Kirken, høyere enn sin egen samvittighet eller mening blir det motsatte av feminisme for Hampson. Hampson setter likhetstegn mellom feminisme og en evne og plikt til å inneha et indre kompass som viser riktig vei i verden, i motsetning til en autoritet som ligger utenfor mennesket. Hampson beskriver her en del av den dynamikken som finnes ved av at det moderne vestlige samfunn skiller sterkere mellom religion og andre samfunnsstrukturer. Dikotomien mellom mennesket og kirke blir tydelig dualistisk og det er fristende å trekke linjer til en klassisk *det gode mot det onde* oppstilling, i beste dualistiske ånd. Det feministiske, autonome menneske (de gode) i kamp mot institusjonen, den heteronome kristne kirke (de onde) og dens påvirkning. Slik at Hampson skildrer den innvendige kampen hos en kristen kvinne mellom feminisme og kirke.

Sammen med Hampsons lineære tids forståelse av kristendommen og oppfatning av at historien til kristendommen er fastlåst og uforanderlig også i fremtiden, blir hennes tankegang nesten evolusjonistisk. Hampson ser for seg at en dag vil alle opplyste kvinner oppdage hvor

⁸⁰ Definisjon av heteronomi hentet fra Tanums Store Rettskrivingsordbok, Oslo: Kunnskapsforlaget 1996

⁸¹ Hampson (red.), *Swallowing a Fishbone?: Feminist Theologians Debate Christianity*. London: SPCK 1996, 2

forferdelig kristendommen er og den kommer aldri til å kunne endre på det. Ergo så venter hun på at kvinner legger kristendommen bak seg og beveger seg videre oppover evolusjonsstigen og forlater kristendommen og Hampson håper menn gjør det samme. Kristendommer er et tilbakelagt stadium og mennesker vil finne bedre ”løsninger”.⁸²

So to draw on the past is however very different from belonging to a religion which has a particular locus outside our age in a particular revelation, or beyond ourselves in God. One must hope that men too will be willing to leave the Christian religion behind. For what we surely desire is a complete world, of men and women, who are able to live in the present.⁸³

Hampson understreker at det ikke er så enkelt som at kvinner møter en maskulin religion i kristendommen som gir fremmedgjøring. Men også at kvinner i samfunnet ellers har kjempet for og oppnådd selvstendighet eller autonomitet i en mannsdominert verden. Ved å se på det moderne samfunn og se hvor langt likestillingen har kommet der skaper det en skarp kontrast til kirkesamfunnet. Særlig tydelig blir dette for Hampson som ved et gitt tidspunkt når England hadde en kvinnelig statsminister Margaret Thatcher (1979-1990), mens kvinner da ikke kunne bli ordinert til prest. The Church of England, som er en anglikansk kirke vedtok å ordinere kvinnelige prester i 1992 og ordinerte sin første kvinnelige prest i 1994.⁸⁴ Til sammenligning ble Norges første kvinnelige prest Ingrid Bjerkås ordinert 1961, mer enn 30 år tidligere.

⁸²Hampson (red.), *Swallowing a Fishbone?: Feminist Theologians Debate Christianity*. London: SPCK 1996, s 2

⁸³Hampson (red.), *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*. London: SPCK 1996, 16

⁸⁴ Fakta hentet fra: http://en.wikipedia.org/wiki/Ordination_of_women#Anglican_Communion, april 07

Tilbake til en ideell fortid?

Finnes det en ideell fortid? Det har dukket opp teorier om ideelle fortider innen kristendommen og innen gudinnebevegelsene som henviser til en fortid hvor alle levde i harmoni. Ruether er sympatetisk til å finne inspirasjon i fortiden til kvinnelige forbilder og spiritualitet, men er skeptisk til hvordan de bruker kildene sine. Hun er uttalt skeptisk til den ideelle fortid hvor alt var bra.

I reject the idea that somewhere back in the past, at the time of Jesus and the early Church everything was good for women. It is not simply a matter of returning to some original, good egalitarian Christianity that gleamed like a flash in the pan for a few minutes in the first century and then vanished from sight.⁸⁵

Denne ideelle kristendommen som skulle ha vært rundt Jesus når han virket og i de første århundrene etter hans død, det finnes ingen kilder som beviser at det var slik. Ruether mener at de tegn som finnes av alternativ kristendom ved siden av den normative kan fortelle om alternative måter å se kristendom på, men at det ikke er det samme som at det eksisterte en feministisk utøvelse av kristendommen på den tiden. Det blir å tolke et historisk samfunn med feministiske briller, og da se en organisering som en kan ønske seg i dag, ikke hvilket samfunn som faktisk var der. Det blir ønsketenkning og ikke historieskriving.

Hampson avvisning av kristendommen levner ingen tvil om at hun ikke tror på en slik ideal fortid, og hun har ingen sans for de feminister som forsøker å lese inn positive meninger for kvinner i Bibelen eller i teologien. Hun mener det bare er en ufruktbar sport som ikke kan lede til annet enn feilslutninger.⁸⁶ Hampson forholder seg til teksten, men hennes avvisning av kristendommen er total, og hun vil nok ikke være tilhenger av historietolkning som tillegger den tidlige kristendommen en egalitær og kvinnevennlig struktur.

⁸⁵Ruether og Hampson, "Is There a Place for Feminist in a Christian Church?", *New Blackfriars* (Jan. 1987) s. 19

⁸⁶Hampson. *Theology and Feminism*, 1991, 103 ff

Kvinnelig spiritualitet

Både Hampson og Ruether henviser til Starhawk som eksempler på kvinnelig spiritualitet og Starhawk er en av de sentrale skikkelsene innen det som kan kalles Wicca, eller heksebevegelsen i USA som markerer seg som en spirituell bevegelse med fokus på kvinners livserfaring og med en flat organisasjons struktur. Denne bevegelsen settes ofte opp som motsetning til kristendommens androsentriske språk og patriarkalske struktur. Starhawk forfekter en ide om Gudinnen som herværende og immanent, hun mener at det er forbindelser mellom mennesker og natur som dagens samfunn har glemt og fortrent. Starhawk har en holistisk innfallsvinkel og ønsker i henhold til henne selv ikke å innføre et nytt trossystem og hennes Gudinne er ikke en ”being outside this world.”⁸⁷ Starhawk er som fredsaktivist og miljøforkjemper og feminist et interessant forbilde for feminist teologi. Heksebevegelsen baserer sin tro på Gudinnen som en del av en historisk fortid som er blitt fortrent av kristendommen. Troen på et matriarkalsk samfunn som forløper til det patriarkalske ligger under og i følge tradisjonen har heksebevegelsen overlevd ved at den har blitt overlevert fra generasjon til generasjon som hemmelig kunnskap.⁸⁸ Denne bevegelsen kan ikke kalles ensartet og de deler ingen felles kanon, men de har fellestrekk og mange likeheter som gir samlende effekt. Heksebevegelsene organiserer seg ofte i *covens* som har flat struktur og ingen designert leder og skulle den aktuelle organiseringen ikke fungere vil en coven bare oppløses og det hele vil sees på som en *learning experience*, som gir verdifull erfaring uansett. Heksebevegelsen redefinerer den gamle myten om den onde hekse til noe som er en positiv kvinnelig kraft, og deres magi har kraft til å endre virkeligheten, men som de sier ”Harm none and do what thou wilt.”⁸⁹ De forskjellige bevegelsene har ulik praksis i om de inkluderer menn i sine *covens*, i utgangspunktet var dette en kvinnedominert bevegelse både i Gudinne tilbedelsen som skiftet kjønn på guddommen fra den kristne far til en modergudinne. Og fordi det i enkelte bevegelse bare var kvinner som kunne bli innvidd i de hemmelige kunnskapene. Starhawk har her en utvikling i sin tenkning og går fra å tenke på spesifikke mannlige og kvinnelige energier som hørte respektive til i enten menn eller kvinner til å bevege seg bort fra en slik dualistisk tenkning som hun tillegger kristendommen, og beveger seg over til en tro på at alle energier utgir en person uavhengig av kjønn.

⁸⁷ Som sitert av Hampson. *Theology and Feminism*, 1991, 136

⁸⁸ Se bla. Ruether, *Goddesses: and the Divine Feminine*.2005, 278

⁸⁹ Referanse til Starhawk, se: Ruether, *Goddesses: and the Divine Feminine*.2005,280

In Starhawk's practice, magic, ritual, trance, and visualization increasingly coincide with process of inward growth by which persons free themselves from their inner demons of self-hate and are able to enter into a community of equals.⁹⁰

Verdier som dette viser feminister en måte å uttrykke kvinnelig spiritualitet i forhold til kvinnelige forbilder som Gudinnen hos Wicca, verdiene de forfekter med eco-feminisme og fredsaktivisme viser en alternativ måte å ikke bare leve livet på, men også en annen måte å uttrykke sin religiøsitet. Men verken Hampson eller Ruether går inn i denne bevegelsen, selv om verdiene og organiseringen er positiv for dem.

Vil det også tilsi at de står inne for dette? Vil Starhawk kunne tilføre disse kvinnelige teologene noe som de kan tilføre sin egen tro eller rett og slett skifte til en tro etter Starhawk sine prinsipper. Eller er det organiseringen og gjennomføringen som tiltrekker. Et åpent fellesskap som fungerer uten en hierarkisk struktur. Det virker som om det er fellesskapet samlet som bestemmer og maktstrukturer finnes ikke i tradisjonell patriarkalsk stil.

Hva er det som gjør henne (Starhawk) til et symbol på en vellykket prosess, en integrering av religiøsitet og feminisme?

Beundringen for hennes flate struktur og velorganiserte uorganisering. Dersom en koven ikke fungerer så var den ikke ment som det, og en lærer noe allikevel. Og fungerer den så lærer en ennå mer.

Kan det være ønsket om å tilhøre en sammenheng som bidrar til et positivt bilde av kvinnelig spiritualitet?

Finnes noen likheter mellom Hampson og Starhawk?

⁹⁰ Ruether, *Goddesses: and the Divine Feminine*.2005, 283

Feminister og teologer

En radikal versjon av feminisme er Mary Daly sin avvisning ikke bare av kristendommen, men også av mannen. Daly har sin bakgrunn fra katolisismen i USA, hun har tre doktorgrader i teologi og var tidlig ute med å publisere tekster som omhandlet feminist teologi. I 1954 leste hun Simone de Beauvoir og begynte å stille feministiske spørsmål og gav i 1968 ut *The Church and the Second sex* som er en gjennomgang av kvinner i den katolske kirkes dogme og praksis.⁹¹ I hennes etterfølgende bok *God Beyond The Father* (1973) uttrykker hun begynnelsen på det som blir hennes løsning på det som hun ser som kristendommens patriarkalske problem. Hun avviser kristendommen og da særlig katolisismen som ureformerbar ser på utgangen fra kristendommen som begynnelsen til frigjøring for kvinner og menn. Etter å ha avvist kristendommen blir Daly mer og mer overbevist om at hele samfunnet er gjennomsyret av patriarkalske verdier. Hun velger en visjon av idealsamfunnet hvor det bare er plass til kvinner. Isolasjonstanken bygger på hennes konklusjon at den patriarkalske kristendommen er svært kvinnefiendtlig, og den lange tradisjonen hun finner i verdenshistorien med all verdens grusomheter som har vært kvinner til del igjennom århundrene, og mannen blir dermed et symbol på ondskapen. Alt det som ”mannen” har gjort mot ”kvinnen” gjør ham til et moralsk forkrøplet vesen som det ikke er mulig å stole på. Dalys bildebruk er ganske fargerikt og kreativt og språket hennes har gitt henne oppmerksomhet og vakt forargelse. I sin visjon av idealsamfunnet reverserer hun kjønnsrollemønstret og lar kvinnen sitte i høysete. Hun tillegger alle positive egenskaper til kvinner og mener at de må isolere seg fra menn for at menn ikke skal besudle dem. Det verserer diverse historier om at hun har bedt sine studenter og meningsfeller om å kutte kontakten med alle menn, inkludert deres sønner, brødre, fedre og evt. kjærester og ektemenn, hennes studenter skulle bare være kvinner fordi menn bare ville forstyrre osv. Dalys idealsamfunn skal være eksklusivt for kvinner som elsker kvinner.

The identity logic that structures her philosophical feminism generates rigid correlations between Daly's conceptualizations of woman and what living women ought to be. She has replaced masculinity as the measure of the fully human with a metaphysical abstraction of femininity that is offered not as the negation of the masculine norm, but simply as its

⁹¹ Ruether, *Women and Redemption: A Theological History*. 1998, 215-216

substitution. The social conditions and theoretical structures that postulate one class of humans over another as normative humanity remains, in Daly's work, untouched.⁹²

Dalys krasse kritikk av det patriarkalske samfunn gir ingen annen løsning enn isolasjon og hun gir seg ikke inn på noen samfunnsanalyse som ville avdekke maktstrukturer eller belyse forhold mellom kjønn eller innholdet i kjønnsbegreper. Ved å reversere det tradisjonelle kjønnsrollemønstret blir hennes visjon bare et negativ av virkeligheten som ikke gjør noe for å endre virkeligheten. Det eneste hun har å tilby kvinner er et tilfluktsted i en tilværelse med strenge regler for hvem som kan være med og selvpålagt isolasjon. Hennes visjon blir elitistisk og sekterisk.

Ruether kritiserer Daly for de sekteriske og elitistiske tendensene i hennes feminisme, men har sympati for en del av kritikken som Daly gir til samfunn og kristendom. Og hun uttrykker beundring for hennes innsatsvilje og utholdenhet. Ruether deler Dalys bekymringer for *the state of the world* med sine kriger, økologiske utfordringer og diskriminering. Hun syntes det er synd at deres budskap blir forringet pga. deres ekskluderende praksis.

In my view Daly's radical judgement on the threat to human and planetary life from the present system of political, economical, and military rule is by no means exaggerated. Daly also pinpoints, with brilliant accuracy, the many strategies of reversal, diversion, and deflation of critical thought and vision that have gone on in the cultures of domination, and which continue to rule the airways of the media, government, and academia.⁹³

Dalys versjon av spirituell frigjøring appellerer til Ruether, og hun skulle gjerne hatt Daly som sin meningsfelle og medsammensvoren. Dalys analyser av strategiene som blir brukt for å marginalisere kritisk tankegang til den normative og dominerende i USAs massemedia og populærkultur, er intet mindre enn glimrende. Ruethers beskrivelse av Dalys analyser minner meg om tanker fra Susan Faludis bok *Det store tilbakeslaget* (Backlash) 1992 som "alle" leste og ble sinte av å lese, hennes beskrivelser av de ulike strategier for umyndiggjøring og latterliggjøring av kvinner i USA satte spor og gjorde sitt til å synliggjøre strukturer for dominans. Og Ruethers beundring kan leses i den kontekst at hun finner postmoderniteten litt frustrerende, de store ideologienes tid er over (i hvert fall for denne gang) og det er ikke så lett å engasjere folk på samme måte som tidligere. Og i USA hvor du ikke kan få landsdekkende

⁹² Hewitt, *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*. 1995, 143

⁹³ Ruether, *Women and Redemption*. 1998, 220

nyheter uten kabel tv og alt som vises på de lokale nyhetene er de siste forbrytelsene som har skjedd på nærmeste gatehjørne, er ikke kunnskapstørsten så stor for vanlige mennesker i forhold til spørsmål om økonomiske ulikheter i verden og hva teologene holder på med. Klasseskillene i USA er fremdels sterke og forskjellene på folk er store, verdens rastløshet i forhold til "storebror" USA må jo være mye mindre enn den frustrasjon som de som forsøker å endre samfunnet innenfra må føle. Ruethers bekymring for økologi, diskriminering og politisk urettferdighet kan umulig ha blitt noe mindre.

Jeg finner litt humor i at Ruether kommenter ryktene rundt Dalys forhold til menn, en ting er at Daly i sine filosoferinger utelukker menn og gir de nærmest demoniske egenskaper, men Ruether redegjør for hennes syn på at hun ikke tror Daly er så ekstrem i virkeligheten. Hun mener bestemt at Daly ikke har nektet å undervise menn, hun har bare delt inn gruppene med kvinner og menn hver for seg. Riktignok underviser Daly bare de menn som virkelig vil studere hennes fag, men hun har aldri ekskludert de fullstendig.⁹⁴ Dette forsvaret av Dalys politikk i forhold til menn, blir litt underlig i lys av Ruethers forklaringer om responsen på Dalys program.

Other Women who are not attracted into this community by virtue of being committed to primary bonds with men as husbands and sons and as colleagues in struggle; any men who want to support woman but without denying that they too have positive life and spirit; anyone who wishes to plumb the debts of historical religion, such as Christianity (or Buddhism, Judaism, or Islam) to find their liberating insight rather than rejecting them as totally demonic- these are all written off as deluded collaborators with evil, if not worse, as "snools" and "henchwomen."⁹⁵

Til tross for Ruethers sympati er det begrenset hva som kommer ut av en slik tenkt allianse når alle som ikke passer inn i Dalys verden faller utenfor. Ruethers ønske og invitasjon om en åpen debatt hvor nye innsikter kan komme til uttrykk blir hengende litt i luften.

Hampson referer til Mary Daly som den første feminist teologen som mente at kristendom og feminisme ikke var mulig å forene. Hampson bruker begrepet postkristen når hun beskriver introduksjonene til Dalys bøker *The Church and The Second Sex*, og *God beyond The Father*⁹⁶. Og Hampson mener at de spørsmål som Daly har stilt ikke har blitt imøtekommet og

⁹⁴ Ruether, *Women and Redemption*. 1998, 221

⁹⁵ Ruether, *Women and Redemption*. 1998, 220

⁹⁶ Daphne Hampson; "Theology and Feminism", Oxford 1991 s.108

tilfredsstillende svart på av kristne feminister. Daly kan overhodet ikke se hvordan kristendommen skal kunne tilpasses en struktur som ligger utenfor en patriarkalsk setting. Det er ikke mulig for Daly, å kunne se noen annen løsning enn *exodus* på dette. Hampson omfavner hennes standpunkt og vil ikke legge inn noen kritikk selv om det kommer klart fram at Daly er krassere og mer kompromissløs enn det Hampson selv er villig til å være. Hampson siterer Daly fra *God beyond The Father* og gjengir det som Hampson adopterer som sitt eget kampskrift: ”*If God is male, then the male is God*”. Hampson behandler Dalys teorier om kristendommens androsentrisme og hennes kritikk og konsekvente avvisning av kristendommen. Dalys feminisme er inspirerende for Hampson, hennes visjon for en bedre verden for kvinner appellerer. Hampson kommenterer de sekteriske tendensene noe overfladisk og forsøker å fremstille det som om isolasjonen fra samfunnet ikke trenger å være evig.⁹⁷

Dalys strategier om tilbaketrekking fra verden virker overdrevne og er grunnlagt i et syn på kjønn hvor kvinnen opphøyes i forhold til mannen. Både Ruether og Hampson uttrykker beundring for Daly og kanskje er det nettopp fordi hun velger å ta steget helt ut i forhold til livsvalg. Feminisme betyr for Daly og delvis for Hampson en kamp for kvinners rettigheter på bekostning av mannen, mannen sees på som utelukkende ond (Daly) eller i hvert fall som en del av et ondt system (Hampson). Dette blir en forenkling i forhold til mangfoldet av mennesker, like lite som en kvinne kan defineres som en bestemt kategori er menn bare en ting. Menn kan ikke per definisjon kun være onde eller motstander eller kun sees på å være medlem av et konspiratorisk (patriarkalsk) system. Jeg mener som Ruether at feminisme ikke kan reversere kjønnsrollene og gjøre kvinner til den dominerende part og mannen til den underordnede. Det må balanse til, en urettferdighet kan ikke erstattes med en ny.

⁹⁷ Hampson; ”*Theology and Feminism*”, Oxford 1991, 144

Avslutning

I denne oppgaven har jeg forsøkt å vise at det finnes et spenningsfelt mellom kristendom og feminisme i dagens samfunn. Ved å bruke feminisme har jeg synliggjort at noe av kristendommens historiske bakgrunn for kvinnens stiling i forhold til gudbilledlighet og innen kristologien. Som jeg sa i innledningen var jeg nysgjerrig på argumentene motstanderne av ordinerings av kvinnelige prester brukte, jeg har belyst disse argumentene i kapitlene om *imago Dei* og gudbilledlighet.

Mitt valg av Rosemary Radford Ruether og Daphne Hampson som samtalepartnere i denne oppgaven har vist meg at det både er stor avstand mellom kristendom og feminisme, men at denne avstanden gir ulike konklusjoner i forhold til hvilket motiv som ligger bak. Ruether og Hampson ønsker begge å frigjøre kvinnen i kristendommen, men Ruether vil beholde den frigjorte kvinnen (feministen) innen kristendommen mens Hampson vil frigjøre kvinnen fra kristendommen slik at hun (feministen) kan legge den bak seg og få et nytt fundament.

Ruethers feministiske analyse av kristendommens androsentrisme og patriarkat som grunnleggende strukturer gir ikke mye plass til en kvinnevennlig tolkning. Ruethers gjennomgang av kristendommens historiske, ideologiske og filosofiske bakgrunn i førkristen tid og i tidlig kristendom, avdekker ikke bare hennes enorme kunnskap om temaet, men også hennes innfalsvinkel og metode som minner kraftig om religionshistorie. Ruether går konsekvent igjennom alle teorier om kvinner i bibelhistorien, en ideell tid i tidlig kristendom hvor det var et egalitært samfunn av både kvinner og menn som begge forkynte, om diverse forbilder til gudinnebevegelsene enten samtidig med patriarkalsk samfunn beskrevet i gamle testamentet eller som en mytisk fortid med matriarkalsk styre hvor kvinner og menn levde i fred og fordragelighet hvor de tilba en kvinnelig Gudinne. Ruether har stor sympati for alle disse retningene for å finne uttrykk for og inspirasjon til kvinnelig spiritualitet, men hun er ikke enig i hvordan de tolker de historiske kildene. Som jeg har påpekt i tidligere i oppgaven er det ikke mulig å bevise at det fantes et slik matriarkalsk samfunn som tilba en kvinnelig gudinne. De kvinnelige gudinner som er nevnt i gamle testamentet, det står ikke nok der til at vi kan vite om disse kvinnelige gudinnene hadde noen betydning for hvordan kvinnene levde sitt liv. Det er fullt mulig at også deres samfunn var organisert som et patriarkalsk samfunn.

Hampson falsifiserer i sine analyser forsøkene på å lese inn et mer positivt kvinnebilde i de bibelstedene hvor kvinner beskrives. For Hampson er Bibelen, teologien og kristendommen

generelt dominert av androsentrisme og hun understreker viktigheten av at symbolbruken er utelukkende maskulin som argument for sin avvisning av kristendommen.

Ruether og Hampson er enige om kristendommens mannsdominans, men kommer til ulik konklusjon. Og selv om de ser ut som om de deler sympatier for samme sak, de er begge feminister, har godhet for andre former for uttrykk for kvinnelig spiritualitet og kritiserer kristendommen for androsentrisme er ulikhetene dem i mellom er ganske store. Og der hvor Hampson har sterke meninger om Ruether og hennes tro, uttrykker Ruether sympati for de som mister sin tro og kastes ut i ingenmannsland, men nevner ikke Hampson. Debatten mellom Ruether og Hampson som er gjengitt i *New Blackfriars* fra 1986 er det eneste stedet jeg har sett at Ruether har kommentert Hampson direkte.

Jeg oppfatter Hampsons feminisme som en slags reversering av det patriarkalske kvinnebildet, med iboende egenskaper som er unike for kvinner, og der hvor patriarkatet definerer dette negativt definerer Hampson dette positivt. Hun heller litt til det Ruether kaller ”*romantic feminism*” og deler av min kritikk mot Hampson er at hun ser ut til å godta det konservative synet på kristendommen som normativt og hun tar også med seg deler av kvinnesynet, hun bare setter positivt fortegn foran. På et nivå for Hampson er konservativ kristendom den sanne form for kristendom, og selv om hun har gått ut av kirken beholder hun sitt syn på kristendommen.

Ruether er holistisk i sin innfallsvinkel, og innehar en inkluderende praksis i forhold til ulike kirke tradisjoner og måter å uttrykke spiritualitet og tro på. Og som Hampson påstår er hun meget nærme en humanistisk base, men i motsetning til Hampson velger jeg å la Ruether beholde sin kristendom. Så lenge Ruether selv mener at hun er katolikk så er hun det. Det kan argumenteres at Ruether ved sine historisk kritiske analyser uthuler sin egen kristendom, men jeg tror at som feminist så har hun ikke noe valg. Hun tar sin religion alvorlig og ønsker ikke å la dogme og praksis unnslippe kritiske blikk bare fordi det blir mer behagelig, Ruether vil ha endring og se på kritikk og synliggjøring som middelet for å nå det målet.

Ved å ha brukt forskjellige feministiske innfallsvinkler har jeg ønsket å synliggjøre Ruethers og Hampsons ulike syn på kristendommen som religion i et moderne samfunn, hvilken plass kvinner og da spesielt feminister har i en slik religion og hvilke utfordringer det medfører. Og svaret på mitt spørsmål i begynnelsen av oppgaven: Er det plass til feminister i den kristne

kirke? Der er det sterke meningsforskjeller mellom Ruether og Hampson, og jeg håper oppgaven min har belyst deres ulike ståsted.

Jeg har opplevd vanskene med å bruke teologi og teologer som kilde for å skape en religionshistorisk hovedoppgave som utfordrene. Det er så lite skrevet om kristendom som ikke er skrevet med et ønske å formidle og spre budskapet om kristendommen, enten det er positivt og inkluderende eller negativt og ekskluderende. Og både Ruether og Hampson er på jakt etter sannheten om kristendommen, selv om de har veldig forskjellig syn på hva den sannheten skal være. Som religionshistoriker er det ikke min hensikt å bestemme om kristendommens budskap er sann eller ikke. Det er jo også forskjellene mellom Ruether og Hampson, og friksjonen mellom feminisme og kristendom som gjør det interessant.

.

.

Litteraturliste:

Bibelen. Det Norske Bibelselskap 1978, trykket 1992

Ansteinsson, Nina. *Til mann og kvinne...* Hovedoppgave Oslo:2003

Bloom, Harold. *The American Religion: the emergence of the post-Christian nation*. New York: Simon & Schuster, 1993

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament: Volume two*. 7th ed. London: SCM Press Ltd 1976

Børresen, Kari Elisabeth (red.) "God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7". *The Image of God: Gender models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress Press. 1995

Daly, Mary. *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press 1973

Douglas, Jane Dempsey. "The Image of God in Women as seen by Luther and Calvin". Børresen (red.) *The Image of God: Gender models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress Press. 1995

Forbord, Ingvild. *Og vi ser henne komme tilbake...* Hovedoppgave Oslo: 2003

Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth: *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax forlag, 2001

Hampson, Daphne (red). *Swallowing a Fishbone?: Feminist Theologians Debate Christianity*. London: SPCK 1996

Hampson, Daphne. *After Christianity*. London: SCM Press Ltd 1996

Hampson, Daphne. *Christian Contradictions: The structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 2001

Hampson, Daphne. *Theology and Feminism*. Oxford: Basil Blackwell 1991

- Haraway, Donna J. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Social-Feminism in the Late Twentieth Century". *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books 1991
- Hewitt, Marsha Eileen. *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*. Minneapolis: Fortress Press 1995
- Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.). *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag 2006
- Moi, Toril. *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp I en feministisk teori*. Oslo: Gyldendal 1998
- Roberts, Richard H. "The construals of 'Europe': religion, Theology and the problematics of modernity", i Paul Heelas (red.): *Religion, modernity and postmodernity*. Massachusetts: Blackwell Publishers (1998) 2004 utgaven.
- Ruether, Rosemary Radford og Hampson, Daphne. "Is there a place for Feminists in a Christian Church?". *New Blackfriars*. January 1987
- Ruether, Rosemary Radford. *Mary- The Feminine Face of the Church*. Philadelphia: The Westminster Press 1977.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk*. Boston: Beacon Press 1983
- Ruether, Rosemary Radford. *Women and Redemption: A Theological History*. Minneapolis: Fortress Press 1998
- Ruether, Rosemary Radford. "Imago Dei: Christian Traditions and Feminist Hermeneutics." Kari Elisabeth Børresen (red.) *The Image of God: Gender models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress Press. 1995
- Snyder, Mary Hembrow. *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications 1988

Sammendrag

Er det plass til feminister i den kristne kirke?

I denne oppgaven har jeg forsøkt å se nærmere på om feminisme og kristendom lar seg kombinere. Kristendommen blir sett på som en androsentrisk og patriarkalsk religion som har hatt en sterk hierarkisk struktur både i katolisismen og protestantismen. Samfunnet rundt den kristne kirke har vært i sterk endring, særlig i vesten, med fremveksten av feminisme og modernitetens sekularisme. Friksjonen mellom kirke og samfunn har blitt sterkere og en av de sentrale debattene har vært i spenningsfeltet mellom feminisme og kristendom.

Ved å bruke teologene Rosemary Radford Ruether og Daphne Hampson har jeg forsøkt å tydeliggjøre noen av de sentrale begrepene gudbilledlighet og kristologi, og vise hvordan disse er brukt i argumentasjonen mot ordineringen av kvinnelige prester.

Rosemary Radford Ruether er teolog med katolsk bakgrunn fra USA og Daphne Hampson jobber som teolog i England, men har forlatt kristendommen og kaller seg nå for postkristen. Jeg sammenligner Ruether og Hampson og deres standpunkter ser i utgangspunktet svært like ut, de er begge feminister de er begge utdannet og jobber som teologer, begge har sin bakgrunn i en konservativ kristen kirke tradisjon Ruether er katolikk og Hampsons bakgrunn er fra den anglikanske kirke i England, og de har begge et prosjekt om å frigjøre kvinner fra en kristendom som er androsentrisk og patriarkalsk, men der stopper alle likeheter. Hampson har gått ut av kristendommen og ønsker å vise at kristendommen er svært kvinnefiendtlig og en religion som ikke er mulig å reformere. Det er ikke mulig hevder Hampson å kombinere feminisme og kristendom. Ruether har en holistisk innfallsvinkel og vil gjerne kombinere feminisme og kristendom, hun mener det er fullt mulig å endre kristendommen slik at kvinner får større del både i liturgi og praksis. Ruether er en av de første som formulerte en feminist teologi og det gjorde hun så sent som i 1983. I denne feminist teologien kritiserer hun kristendommen og viser hvordan kristendommen har behandlet kvinnespørsmålet igjennom tidene.