

HELLIGE TEKSTER I ISLAMSK OG KRISTEN TRADISJON: ET VERKTØY FOR UNDERTRYKKELSE ELLER FRIGJØRING FOR KVINNER?

Anne Hege Grung

Hvorfor er kvinner religiøse, når alle de store verdensreligionene basert på sine respektive tradisjoner og hellige tekster tradisjonelt sett har konstruert systemer som i sine strukturer begrenser kvinners handlingsrom på en eller annen måte? Er det et uttrykk for at kvinner aksepterer begrensninger av sitt handlingsrom og tilpasser seg? Vet ikke kvinner sitt eget beste, når de er tilsluttet en religiøs sammenheng som begrenser deres frihet? Eller kan kvinners religiøsitet forstås som et kontinuerlig tolkningsarbeid der tekster og tradisjoner blir tilpasset og nytolket, og at kvinner på denne måten forhandler frem det handlingsrommet de trenger og ønsker? I dette kapittelet vil jeg si noe om tekstenes betydning i kristen og muslimsk tradisjon når det gjelder å legitimere eller begrense kvinners frihet. Men tekstene og deres bruk rammer ikke inn hele virkeligheten for hverken kristne eller muslimske kvinner, og jeg vil derfor også trekke

opp et bredere perspektiv. Slik kommer jeg også til å si noe om tekstenes begrensninger dersom de blir det eneste fokus når det gjelder kristne og muslimske kvinners frihet.

Det er nemlig grunn til å trekke frem flere forhold hvis vi spør hvorfor kvinner er religiøse på tross av patriarkalske strukturer i religionene. Det mest opplagte er at hierarkiske systemer som tydelig begrenser kvinners frihet ikke på noen måte er eksklusivt for religionene. Patriarkalske strukturer og trekk finner vi overalt i verden, også i den sosiale, kulturelle og politiske sfære. Det betyr at stereotype bilder av kvinner og menn og hva som er deres plass og rolle ikke eksisterer eksklusivt i religiøse univers. Den andre observasjonen er at det eksisterer en dynamikk innenfor de religiøse tradisjonene når det gjelder tolkningsarbeid og forhandlinger om kjønnsroller og kjønnsmodeller. Kan kristne og muslimske kvinner finne ulike strategier for hvordan de kan tilrettelegge sin religiøse tro og samtidig ta vare på sin egen integritet og verdighet på den måten de ønsker det? Religioner, inkludert kristendommen og islam, er jo verken enhetlige eller statiske størrelser, men oppviser store kulturelle og religiøse variasjoner. Religiøse mennesker har heller ikke utelukkende en religiøs identitet. Religiøse mennesker er en del av en kulturell, sosial og politisk kontekst.

I mitt kapittel skal jeg særlig studere tekstenes rolle i kristendom og islam når det gjelder kristne og muslimske kvinners handlingsrom og frihet.

Frihet, tvang og kjønn i norsk kontekst

Hvilken rolle spiller tekstene i Bibelen og Koranen for kristne og muslimske kvinner – skaper de tvang eller frihet? Og i den grad det eksisterer tvang eller frihet, hvor

kommer denne tvangen eller friheten fra? Kommer tvang eller frihet fra tolkninger og bruk av teksten(e), eller fra kulturelle og politiske kontekster? Hva er forholdet mellom tekstolkninger i de religiøse tradisjonene og den politiske og kulturelle kontekst for forståelsen og tolkningen av teksten(e)? Jeg skal si noe om strategier overfor og tolkninger av kristne og muslimske hellige tekster som kan gi oss et visst innblikk i dette. Men først noen kontekstuelle refleksjoner rundt begrepene frihet, tvang og kjønn.

Hvem bestemmer hva som er frihet, og for hvem? I vestlige samfunn, kanskje særlig i Norge og Skandinavia, der kvinners rettigheter og likestilling står relativt høyt på dagsordenen, er det vanlig å se på islam som en kvinneundertrykkende religion, underforstått mer kvinneundertrykkende enn kristendommen. Det er også vanlig å se på de kulturene de fleste norske muslimer har en kulturell bakgrunn fra i tillegg til Norge, som kvinneundertrykkende kulturer, som Pakistan, Somalia, Marokko og ulike land i Midtøsten – i motsetning til det som regnes som «norsk kultur». Det er derimot ikke slik at man tenker på «den norske varianten av kristendommen» som undertrykkende for kvinner. Når man tenker på kristendom og kvinnesyn i Norge på generell basis, inkluderes oftest ikke kvinnesynet og de eksisterende kjønnsmodellene i for eksempel konservative kristne karismatiske miljøer eller den katolske kirke. Ei heller reflekterer man over den polske kulturens kvinnesyn og dens eventuelle påvirkningskraft i det norske samfunnet, til tross for at de fleste utenlandske arbeidere i Norge for tiden kommer fra nettopp Polen. «Den norske kulturen» og det som regnes som «den norske varianten» av kristendommen, fritas i stor grad for granskning når det gjelder kjønnsroller og kjønnsmodeller. Den gjengse oppfatningen er at man kun trenger noen få justeringer før vi kan si at vi lever i et land med reell likestilling mellom kvinner og

menn, og dette gjelder også kristne miljøer. Unntaket er såkalte innvandrergupper, og man mener da særlig muslimer. Man har ikke den oppfatningen at friheten for kvinner i Norge stopper ved kirkedøra eller ved at hun gifter seg og får barn (med en etnisk nordmann), men man har en oppfatning av at friheten for kvinner stopper ved inngangen til moskeene og ved dørterskelen til muslimske familier.

Likestilling mellom kvinner og menn regnes i Norge som en frihetsskapende norm både for menn og kvinner. Likestilling mellom mennesker av ulike *religion* eller kultur har imidlertid ikke samme status som en verdi som skaper frihet. Til tross for at likestilling mellom kjønnene i den offisielle norske religionspolitikken har blitt rangert som mindre viktig enn religionsfriheten som prinsipp (dette vises blant annet gjennom at trossamfunn har fått et unntak i likestillingsloven når det gjelder teologiske og trosmessige grunner til å diskriminere kvinner), er det ikke nødvendigvis slik at denne politikken gjenspeiler holdninger i befolkningen og i den offentlige diskurs i media.

I *Integreringsbarometeret*, en undersøkelse av den norske befolknings holdning til innvandrere som Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (IMDi) publiserte i 2006, er det symptomatisk at de emnene som er valgt ut for å redegjøre for «befolkningens holdninger rundt noen aktuelle samfunnsproblemer som berører innvandrere og integrering», kun handler om temaer knyttet til kvinner (*hijab* og omskjæring av kvinner) og familie (arrangerte ekteskap, familieforening).¹ Dette sier noe om at det er her «det brenner», eller her man antar at «det brenner», når det gjelder holdningskonflikter mellom majoritetsbefolkningen og innvandringsbefolkningen. Flertallet i undersøkelsen er negative når det gjelder muslimske kvinners bruk av *hijab*.² 58 % av de spurte sier også at

«verdiene innenfor islam» «ikke er forenlige» eller «stort sett ikke er forenlige» med det som i undersøkelsen kalles «norske grunnverdier». Begrepet «norske grunnverdier» er ikke nærmere forklart eller drøftet, og det er derfor vanskelig å slå fast at likestilling mellom kvinner og menn regnes som inkludert i disse. Dersom man ser nærmere på omtalen av islam i norske media, finner vi imidlertid ofte en vurdering av islam som en religion full av tvang, som må holdes i sjakk og begrenses for at den ikke skal skape ufrie kår for mennesker – særlig kvinner. I diskursen om innvandring og om islam (temaene glir ofte over i hverandre) i Norge (og i Sverige) har det sentrale konflikttemaet vært kjønn, eller nærmere bestemt kvinners stilling og handlingsrom. Temaer som vold og terrorisme har faktisk kommet i bakgrunnen så langt, i motsetning til for eksempel Danmark, der utviklingen har tatt en litt annen retning i de siste årene. Til tross for at alle som befinner seg i Norge, må følge den samme norske lov, og mennesker med lovlig opphold stor sett har de samme rettigheter som statsborgere, er forestillingen at innvandrerkvinner og særlig muslimske kvinner i sitt private liv (i familien og i trossamfunnet) blir undertrykket og diskriminert, mens de i det offentlige rom opplever likebehandling, frihet og respekt.

Dette situasjonsbildet som jeg nå har skissert, kan lett skape to stereotypier: Den ene er at alt som regnes som «norske verdier», «norsk kultur» og – «norsk kristendom», blir fremstilt som uklanderlig når det gjelder å oppfylle målet om likestilling mellom kjønnene, og dermed frihet for kvinner. Den andre stereotypien handler om innvandrer kulturer, i første rekke muslimske, som blir fremstilt som kritikkverdige og likestillingsfiendtlige, og dermed hindrer kvinners frihet. Disse stereotypiene skaper en rekke problemer, og jeg skal antyde to her: Det ene er at «norsk kultur» og «norsk kristendom»

overhodet ikke blir kritisk vurdert på bakgrunn av hva som faktisk skjer av kjønnsdiskriminering. Det andre er at innvandrere og særlig muslimer kan bli stigmatisert som kvinneundertrykkende – det vil si at kvinnene fremstilles som kollektivt sett undertrykte, og mennene som kollektivt sett undertrykkere. Det å markere og stemple bestemte grupper på denne måten kan paradoksalt nok føre til større undertrykkelse, idet denne stigmatiseringen i seg selv forminsker f.eks. norske muslimske kvinners handlingsrom. Kort sagt: Å være «norsk kvinne» er å være fri, å være «innvandrerkvinn» eller «muslimsk kvinne» er å være ufri. En europeisk rapport laget på bestilling av og finansiert av EU, undersøkte i hvilke situasjoner muslimske kvinner i flere land i Europa opplevde at de ble diskriminert.³ Det viste seg at de aller fleste opplevde diskriminering fra storsamfunnet som det mest problematiske og frihetsbegrensende, særlig ble trakassering og dårligere muligheter til å få jobb fremhevet som et stort problem. Forhold innen familien og i moskeen som opplevdes diskriminerende, ble også adressert, men tillagt mye mindre vekt av kvinnene når de ble bedt om å vurdere hva som var presserende i den totale situasjonen.

Dette betyr naturligvis ikke at det er uviktig hva slags kvinnesyn som praktiseres i muslimske miljøer, men det er altså grunn til å utvide horisonten. Det vil si at dersom man ønsker å se på kristendommens og islams rolle når det gjelder å legge til rette for eller hindre kristne og muslimske kvinners frihet, må man *både* se kritisk på den religiøse praksisen og forståelsen av tekster, og man må forholde seg til et større bilde som inkluderer den sosiale, kulturelle og politiske konteksten. I dette ligger også å anlegge et kritisk perspektiv på gjeldende diskurser om både islam og kristendom i det offentlige rom og i media.

Hvorfor er tekstene viktige?

Tilbake til tekstene i kristendom og islam. I kristendommen og islam (og jødedom) har tekstene en helt sentral rolle for å angi og bestemme hva som er religionens innhold og praksis. Tekstene er i disse religionene hovedkilden til å si noe om hva som er Guds vilje når det gjelder hvordan de troende skal leve. Tekstene gir grunnlag for et gudsbilde, og de legger fundamentet for et trosunivers. Koranen og Bibelen er de hellige skriftene i islam og kristendommen. Men hva betyr det at en tekst er hellig? Det kan utlegges bredt hva det betyr, men i denne sammenhengen nøyer jeg meg med å si at det er en karakterisering av en tekst som gir den en avgjørende status og autoritet i forhold til andre tekster, og at denne statusen har å gjøre med at den på en eller annen måte er guddommelig legitimert. Det er likevel forskjell på hvordan man i de ulike religiøse tradisjonene legger til rette for tolkning og forståelse av de hellige tekstene, og hva man legger i at de er hellige tekster.

Bibelen i kristen tradisjon betyr ikke det samme for kristne som Koranen gjør for muslimer i islamsk tradisjon – i alle fall ikke ut fra de kristne og islamske dogmer om disse tekstene. Bibelen og Koranen er i kristen og muslimsk teologi tillagt ulik betydning og ulik autoritet. Kort fortalt kan vi si at i kristendommen er den sentrale gudsåpenbaringen personen Jesus – riktignok er Bibelen hovedkilden for å vite noe om ham. I islam derimot er Koranen den sentrale gudsåpenbaringen. Koranens tekst, bokstav for bokstav, ord for ord regnes som åpenbart til Mohammad fra Gud, med engelen Gabriel som budbringer. I utgangspunktet har derfor Koranens tekst en større «bokstavelig» autoritet i islam enn Bibelen har i kristendommen.

Bibelen er for de fleste kristne en kombinasjon av Guds åpenbaring og menneskelige forfatteres arbeid

gjennom et langt tidsspenn. I de fleste kristne miljøer har man en bevissthet om at Bibelen må tolkes historisk-kritisk. Men også i islam har man en århundrelang tradisjon når det gjelder å forstå og utlegge hva koranversene egentlig betyr, gjennom korankommentarer og i hadith- og lovlitteraturen, og i kristendommen har man en lang lekmanstradisjon i Norge for å tolke Bibelen bokstavelig i dens vers. Det er derfor ikke dekkende å ta den kristne eller muslimske dogmatikken som det eneste utgangspunktet dersom man ønsker å gå i gang med å studere tekstenes resepsjonshistorie og virkningshistorie. Det er ikke sånn at alle muslimer forstår Koranen «bokstavelig», eller at alle kristne gjennomfører en personlig historisk-kritisk granskning av tekstene. Den enkeltes forhold til tekstene, kulturens bruk eller inkorporering av tekstenes tolkede budskap og den offisielle toknings-tradisjonen, varierer i stor grad både innenfor kristendommen og islam.

Hvordan er tekstene i bruk?

Innenfor de ulike kristne tradisjonene er bibeltekstene i bruk i gudstjenesten, gjennom personlig lesning av Bibelen og i teologisk refleksjon. I muslimsk tradisjon gjelder om lag det samme: korantekster brukes både i religiøse seremonier i moskeen, i det personlige fromhetsliv, og i religiøs opplæring f.eks. på koranskoler. Tekstene er altså i bruk kultisk og teologisk, både offentlig og privat. Men tekstenes betydning er ikke begrenset til kulten eller teologien. De har også en betydning som legitimering av kulturell og sosial praksis. Den kulturelle komponenten når det gjelder tekstenes påvirkning, er av stor betydning. Det betyr at tekstenes innhold har blitt inkorporert i kulturelle og sosiale mønstre og væremåter, uten at de lenger nødvendigvis er synlige som tekster.

Det kan være vanskelig å identifisere eller rekonstruere sammenhengen mellom tekster og kulturell praksis når tekstene er usynlige – men dette kan være mulig å spore ved nærmere studier. I hvor stor grad religiøse tekster påvirker kulturell praksis, vil blant annet avhenge av forholdet mellom kultur og religion i den aktuelle og historiske konteksten.

Spørsmålet om hva tekstene betyr i praksis, er vanskelig å besvare. Å undersøke sammenhengen mellom den enkelte eller grupper av troendes handlingsrom og teksten fra Bibelen eller Koranen er en omfattende jobb. Men man kan begynne å se på hvordan bibel- og korantekster faktisk er i bruk for å konstruere kjønn, kjønnsmodeller og kjønnsroller. Når jeg snart går mer konkret til verks og tar for meg enkelttekster, blir det enklere å si noe om de ulike mulighetene for bruk av tekstene: om de kan være åpne eller lukkede, om de skaper handlingsrom eller lukker handlingsrom for kvinner.

Tekstenes funksjon når det gjelder å konstruere kjønnsmodeller og kjønnsroller

Tekstenes sentrale stilling i kristendommen og islam gjør altså at de er viktige når det gjelder å konstruere kjønnsmodeller og kjønnsroller, noe som igjen forteller oss noe om handlingsrom og frihet for både menn og kvinner. Tekstenes betydning gjelder både konstruksjon av kjønnsroller og -modeller, og når det gjelder forhandlinger om forandringer av disse. Jeg skal trekke frem to tekster i denne sammenhengen, en fra Koranen og en fra Bibelen. Begge er tekster som står helt sentralt i konstruksjonen av den tradisjonelle kristne og den tradisjonelle muslimske modellen av ordningen av forholdet mellom kvinner, menn og Gud.

Den ene teksten fra Koranen er sure 4,34. I norsk gjengivelse (Einar Berg, 1980 – der er den sure 4,38) skrives den slik:

Menn har bestyrerautoritet for kvinner på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem, fra hvem dere frykter oppsøtsighet, skal dere formane, – send dem til sengs og gi dem stryk. Hvis de er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, – stor.

I Koranen er det ellers ikke mange tekster om forholdet mellom kjønnene. Denne er den mest eksplisitte, der mannens stilling er definert som kvinnens bestyrer, beskytter eller støtte.⁴ På arabisk er ordet som i denne oversettelsen blir «bestyrelsesautoritet», *qiwama*, som kan forstås som ansvar på en eller annen måte.

Den andre teksten er fra Bibelen, Paulus første brev til Timoteus, 2, 8–15 (oversettelse av 1978, Det norske bibelselskap):

Og nå vil jeg at mennene på ethvert sted der de holder bønn, skal løfte rene hender, uten sinne og strid. Likeså vil jeg at kvinnene skal ha en fin fremtreden; de skal ikke pynte seg utfordrende, men sømmelig, ikke med flotte frisyre, gullsmykker, perler eller dyre klær. Deres pryde skal være gode gjerninger, slik det passer seg for kvinner som vil leve gudfryktig. En kvinne skal ta imot læren i taushet; hun skal underordne seg. Jeg tillater ikke en kvinne å opptre som lærer, heller ikke å være herre over mannen; hun skal være stille. For Adam ble skapt først og så Eva. Og Adam ble ikke forført, men kvinnen lot seg forføre og brøt budet. Men hun skal bli frelst, igjennom sin barne-

fødsel, så sant hun holder fast ved tro, kjærlighet og helliggjørelse og lever som det sømmer seg.

Det er en rekke andre tekster i Paulusbrevene som har vært med på å konstruere den klassiske kristne kjønnsmodellen. Et eksempel er 1. Kor. 11, 3–16, der Paulus for det første slår fast at kvinner må tildekke hodet og håret når hun ber og taler profetisk, og siden rangeres menn og kvinner slik i forhold til hverandre: Gud er Kristi hode, Kristus er mannens hode, og mannen er kvinnens hode. Det slås også fast at kvinnen er skapt for mannens skyld, men ikke motsatt. Det er i Bibelen generelt langt flere tekster som sier noe normativt om kjønn og kjønnsroller, enn det er i Koranen.

Disse tekstene oppfattes generelt sett som problematiske både av kristne og muslimer i Norge i dag. Grunnen er naturligvis at det er lett å tenke seg disse tekstene som legitimerende for generell undertrykkelse og til og med vold mot kvinner, i tillegg til det at de skaper et kjønnshierarki som er teologisk begrunnet. De to modellene for kjønnshierarki i henholdsvis islam og kristendommen er imidlertid ikke like, og de bruker heller ikke de samme begrunnelsene.

I islam er forholdet mellom Gud og mennesker slik at det legges vekt på Guds transcendent og annerledeshet, og religionen fordrer menneskets absolutte hengivelse overfor Gud. Slik sett står menn og kvinner likt – begge kjønn står likt overfor Gud, uten noen rangordning. Det som er et religiøst begrunnet system for forholdet mellom kjønnene i islam, er begrunnet i det sosiale, i det som oppfattes som naturgitte – eller rettere sagt gudgitte – skaperordninger. Ifølge tradisjonell islamsk teologi er kjønnene komplementære, de har ulike oppgaver og utfyller hverandre. I sure 4,34 i Koranen ser vi tydelig en slik begrunnelse – mannen har bestyrerautoritet på

grunn av egenskaper eller oppgaver han har ut fra et sosialt system som betraktes som gitt, selvfølgelig. Men mannen og kvinnen står altså likt overfor Gud.

I den tradisjonelle kristne kjønnsmodellen er et hierarkisk system med mannen overordnet kvinnen begrundet dels i en oppfatning av kvinnen som den skyldige i syndefallet, dels i at Gud har skapt en rangordning: Gud/Kristus–Mann–Kvinne. Tekstene begrunner ikke denne rangordningen først og fremst med oppgaver i det sosiale systemet eller i familien. Det er begrundet sosiologisk, det vil si hvordan frelsen skal skje: Mannen blir frelst gjennom Kristus, kvinnen blir frelst gjennom mannen og – barnefødsler.⁵

Denne korte presentasjonen av disse to tekstene og de tekstbegrunnede kjønnsmodellene jeg har presentert, indikerer at islam i Koranen ikke har et mer omfattende kvinneundertrykkende tekstgrunnlag enn kristendommen har i sitt bibelske grunnlag.

Det viktige spørsmålet videre blir om muligheter og frihet til å forhandle om kjønnsroller og kjønnsmodeller – begynner eller slutter det med tekstene? For den som forholder seg til disse tekstene i Norge i dag som kristen eller muslim, skaper de som regel et behov for tolkning og forklaring. Når tekstene oppleves som vanskelige å forholde seg til, oppstår det en avstand mellom leseren/lytteren og teksten. Denne avstanden gir rom for refleksjon, behov for kunnskap, og behov for diskusjon om fortolkning. Avstanden, når den oppstår, kan skape frihet på grunnlag av desperasjon eller nødvendighet. Dersom det derimot ikke oppleves eller gis rom for avstand, blir tekstene avslutningen – det er ikke rom for forhandlinger. Da blir også tekstenes påvirkning av kulturen og de sosiale systemene ureflektert eller skjult. Dynamikken mellom tekst og kontekst blir ikke anerkjent, og gjøres derfor usynlig.

Kristen og muslimsk feministteologi og tekst

Kristen feministteologi har i flere tiår arbeidet aktivt med hvordan man ut fra kristen teologi kan forholde seg til det som blir oppfattet som kvinneundertrykkende tekster. I de tidlige fasene av kristen feministteologi gikk man inn i de etablerte bibeltolkningsmetodene som historisk-kritisk metode, men inkluderte et kvinneperspektiv. Man så på hva teksten var ment å bety da den ble skrevet, og ønsket å oversette det historiske budskapet. Motivasjonen var å «redde teksten», og utgangspunktet var at kristendommen i sin opprinnelse ikke var en kvinneundertrykkende religion, men at det utviklet seg slik gjennom feiltolkning og misbruk i et patriarkalsk samfunn. Man var opptatt av å fremheve kvinneskikkelser i Bibelen, og mente at Paulus' tekster om hvordan kvinner skulle oppføre seg, var skrevet i den hensikt å skåne kristendommen fra å lage sosial skandale i sin samtid. Å oversette den historiske meningen (å ikke lage sosial skandale) vil i dagens Norge være å tilpasse kirkes ordninger og praksis til den norske likestillingsidealet mellom kvinne og mann. Den senere utviklingen i kristen feministteologi er langt mer brutal eller resignert i forholdet til Bibelen som tekst. Den svenske feministteologen Ann-Louise Eriksson skriver i artikkelen «Bibelen autoritet og kvinners erfaring» at Bibelen er gjennomsyret av et patriarkalsk kvinnesyn, og at det å akseptere Bibelen som norm og målestokk for hva som er kristen tro, er å akseptere en patriarkalsk målestokk.⁶ Hun fremhever at det viktige spørsmålet ikke er hvordan Bibelen skal tolkes, men hvem som tolker den, hvem som har tolkningsautoriteten. Hun sier at det er helt nødvendig med en feministisk hermeneutikk som kan avsløre de kjønnete maktstrukturene, og at tekstens autoritet kan aksepteres bare dersom man finner at teksten fungerer frigjørende i leserens liv.

Muslimsk feministteologi som i det siste tiåret har utviklet seg i USA og Europa, arbeider med korantekster og nytolkning av disse. Anne Sofie Roald har i artikkelen «Feminist Reinterpretation of Islamic sources – Muslim Feminist theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist thought» drøftet innflytelsen fra kristen feministteologi på muslimsk feministteologi, og har funnet at det er mange fellestrekk mellom det hun kaller lojalister og revisjonister i kristen feministteologi, og muslimske feministteologer.⁷ Hun sier at for at den islamske feministteologien skal kunne ha innflytelse i muslimske miljøer, må den fremsette tolkninger og forståelse av Koranen og hadith som er innenfor den allment aksepterte tolkningsrammen i islamsk tradisjon. Når det gjelder fortolkningsautoriteten, sier hun at dette er det avgjørende spørsmålet også i den muslimske debatten. Det gjelder både i relasjon til Koranen og til ahadith. For Amina Wadud, en av de mest fremstående muslimske feminister i dag, er prosjektet å gå tilbake til Koranen forbi tradisjonen og hadith, fordi hun er overbevist om at Koranen rett tolket er frigjørende for kvinner.⁸ Hadith og ulike kulturelle tradisjoner innenfor islam kan hindre denne frigjørende tolkningen dersom de i praksis har/får en større autoritet enn Koranen. Roald fremhever at Koranens autoritet i islam skaper problemer for muslimske feministteologer når det gjelder hvor langt de kan gå i å forlate Koranen som utgangspunkt.

Hvem har fortolkningsautoritet over tekstene?

Med dette spørsmålet vil mange si at vi kommer inn til kjernen av problemet. Utgangspunktet er at både bibel- og korantekster faktisk uansett må tolkes av leseren (leserne), slik enhver tekst må tolkes for å gi mening. Dis-

kusjonene om hvem som har tolkningsautoritet, har vært og er sentrale i både kristen og muslimsk tradisjon, og det er ikke mulig å gi et fullstendig bilde av diskusjonen her. I luthersk kristendom er i teorien Bibelen sin egen fortolker, og enhver troende har rett til å tolke Bibelen. Alle som har fulgt med på diskusjonene om homofili og kvinnelige prester i Den norske kirke, vet at dette i praksis ikke blir gjennomført, men at Kirkens hierarki også gjenspeiler den faktiske tolkningsautoriteten innen Dnk. I islamsk tradisjon har man tradisjonelt operert med en rekke kriterier for en som har rett til å tolke meningen ut av korantekster, som at det må være en person med kunnskap og rett tro. Myndigheten til å tolke Koranen i islamsk tradisjon er ikke kjønnsbestemt, men i praksis har menn hatt langt mer innflytelse enn kvinner, fordi flere menn enn kvinner har hatt posisjoner og kunnskap. I april 2007 kunne vi følge en diskusjon i norske løssalgsaviser om Kadra Yusuf, som i VG 10. april etterlyste en nytolkning av koranens kvinnesyn i muslimske miljøer. Muslimske representanter sa at hun hadde full rett til å si dette, men enkelte påpekte at hun som ulærd neppe ville få særlig gjennomslag for sine synspunkter. Yusuf gikk imidlertid ikke inn i noen tolkning selv, men etterlyste andres nytolkning. Flere muslimer pekte på at dette arbeidet er i gang. Selv om denne debatten handlet om mange ulike ting, ikke minst fordi Yusuf ble slått ned et par dager etterpå, synliggjorde den også problemet med tolkningsautoritet i forhold til Koranen.

Skisse av fortolkningsmodeller i kristen og islamsk tradisjon

Jeg skal kort skissere noen ulike fortolkningsmodeller som kan gjenspeile hovedtrekk i kristen og muslimsk

tolkningstradisjon i dag:

- 1 Å tolke teksten «som den står», det vil si å overta tekstens univers og mening uten avstand eller refleksjon, man avviser tolkningsbegrepet. Deler av tekstene kan løsrives i forhold til tekstens helhet. Denne måten å forholde seg til Bibelen på finner vi hos kristne fundamentalister og i enkelte kristne karismatiske miljøer. Vi finner den i svært konservative muslimske samfunn blant mennesker med minimal utdanning i islam.
- 2 Å tolke teksten i sin historiske kontekst i «beste mening», og overta den historiske betydningen av teksten slik den er tolket gjennom tradisjonen og teksten som helhet. Denne måten å forholde seg til Koranen på er tradisjonell blant muslimer, som ofte ikke vil kalle det tolkning, men å forstå Koranen med kunnskap slik at den beholder sin status som den sentrale gudsåpenbaringen. Dette er også den tradisjonelle kristne tolkningsmetoden av Bibelen, der man som regel bruker deler av Det nye testamente som en hermeneutisk nøkkel for hele Bibelen.
- 3 Å tolke teksten uten å ta hensyn til tolkningstradisjonen, å refortolke sentrale begreper i teksten gjennom arbeid med historisk forståelse og språklige uttrykk og teksten som helhet. Dette er fortolkningsgrepet til islamsk feministteologi og tidlig kristen feministteologi.
- 4 Å ta utgangspunkt i egen erfaring og kontekst i møte med teksten – teksten må ha et potensial for å skape frigjøring og oppreisning, ellers kan den avvises. Dette er først og fremst representert i nyere kristen feministteologi, og i en del av det som kalles kristen kontekstuell teologi (frigjøringsteologi).

Tolkning og forståelse av sure 4,34 og Paulus' første brev til Timoteus 2, 8–15

Tilbake til teksteksemplene. Hvordan vil de forskjellige tolkningsmodellene slå ut i forhold til disse tekstene? Å

«ta teksten som den står» betyr for kristne at kvinnen er underordnet mannen, ikke skal pynte seg, ikke skal oppføre seg som lærer. For muslimer betyr det at mannen er overordnet kvinnen i ekteskapet, at hun skal være lydige, og at ektemannen kan bruke fysisk vold dersom hun ikke er det. I kjølvannet av Kadra Yusufs utspill kom Olav Versto med en «eksegese» av sure 4,34 på kommentarplatt i VG 14. april 2007. Han antok at islam representerte en slik måte å tolke dette verset på – og skriver at islams lære er «at kvinnen er en åker, en form for eiendom som en husbond kan bruke eller misbruke etter behov». Han antar videre at likestillingsloven «utvilsomt er i strid med islamsk lov», og at sure 4,34 påbyr mannen å gi ektefellen juling hvis han frykter oppsetsighet. Og han skriver: «Vold mot kvinner er altså ikke bare tillatt, det regnes i noen tilfeller som en religiøs plikt». Hele verset er også sitert i denne kommentaren – det hadde vært interessant å se reaksjonene dersom samme skjebne hadde tilfalt 1. Tim. 2,8–15 med en tilsvarende fundamentalistisk tolkning av en kommentator uten kunnskaper om Bibelen eller den kristne tradisjonen.

I tradisjonell islam tolkes dette verset inn i helheten, der man legger vekt på profeten Muhammeds eksempel, som ifølge hadith aldri slo kvinner. Man tolker også det å «gi stryk» svært avgrensende, som en dask på kinnet med enden av et silketørkle, eller med en tradisjonell tannbørste, *siwak* – en kvist med oppsplittet ende. Islamske feminister går inn i begrepet beskytter – *qiwama*, og sier at dette ikke uten videre handler om at mannen skal beskytte kvinnen, men at den sterke part skal beskytte den svake i et ekteskapelig forhold, uansett kjønn. Hvem som er sterk og svak kan variere. Sure 4,34 er ikke under noen omstendigheter et uttrykk for at alle menn kan bestemme over alle kvinner, men fokuserer først og fremst på den økonomiske avhengigheten mellom ekte-

feller.⁹ Når det gjelder fysisk avstraffelse, vil fremtredende lærde fremholde at dette ikke er tillatt ved «generell ulydighet», men at det gjelder seksuell utroskap fra kvinnens side. Likevel framheves at det eksisterer andre tekster som sier at man ikke skal bruke fysisk makt, uansett.¹⁰ Det som kanskje er det viktigste, er at denne teksten blir drøftet og arbeidet med slik at den ikke uten videre blir stående som legitimering av kvinneundertrykkelse og vold mot kvinner i ekteskapet.

Når det gjelder teksten fra Paulus' første brev til Timoteus, vil den på mange kristne i Norge i dag virke som en anakronisme, som man ikke trenger å forholde seg til i det hele tatt. Dette gjelder ikke bare feministteologer som Eriksson, som vil avise tekster som ikke kan tolkes som frigjørende i leserens eget liv. I enkelte konservative kristne miljøer, også innen Den norske kirke, vil den likevel være i bruk for å legitimere kvinnens underordning i ekteskapet og forbud mot kvinnelige prester. Historisk sett har persepsjonen vært nettopp slik, og DnK har ikke arbeidet bredt teologisk for å avise kvinneundertrykkende tekster som denne og andre, slik man for eksempel har gjort når det gjelder Bibelen og homofili. Dersom man skal forholde seg til denne teksten, vil de fleste oppfatte dette som Paulus' egne tidsbestemte meninger, formet av et patriarkalsk samfunn, og uttalt av ham for å skjerme kristendommen for offentlig skandale.

Tekst og virkelighet

Tekstene i seg selv skaper ikke noe der de står – det må lesere og lyttere til for å transformere tekstens innhold til noe som har en virkning på menneskers liv. Som jeg tidligere har vært inne på, skaper problemer med eller avstand til tekstene behov for å arbeide med dem. Når det gjelder tekstens rolle i det å forhandle om kjønns-

modeller og kjønnsroller innenfor kristendom og islam, er den av stor betydning, men det er ikke bare nytolkning av tekstene i de religiøse tradisjonene som har betydning. Det var ikke uten videre nytolkning av bibeltekstene som gjorde at Den norske kirke åpnet for kvinnelige prester, eller gikk stille og rolig bort fra å preke om at mannen var familiens og kvinnens overhode. Det kan ikke være særlig tvil om at det generelle kulturelle og politiske klima i Norge når det gjaldt kjønnsroller og likestilling, var den viktigste faktoren når majoriteten i Kirken forandret syn på dette punktet. Temaet ble satt på dagsordenen, og i dynamikk med strømninger i tiden tok man arbeidet med tekstene.

I en kulturell sammenheng der systematisk kvinneundertrykkelse i utgangspunktet ble legitimert av religiøse tekster, av bibel- eller korantekster, og tekstene siden er forsvunnet som en tydelig begrunnelse, kan det nettopp være arbeid med tekstene som kan bli utgangspunktet for en reforhandling av kjønnsmodeller og kjønnsroller. Dette betinger en sortering av hva som er kulturelle og hva som er religiøse premisser for eksisterende praksis. Migrasjon kan for eksempel skape et behov for å se på forholdet mellom religion og kultur på nytt – når man skal praktisere sin religion på et nytt sted, i en ny kontekst, oppstår det et behov for å tolke både tekster og praksis på nytt. I en slik situasjon kan det skje endringer, enten ved at man konserverer enda tettere sin opprinnelige praksis, eller ved at man fortolker sin tro i relasjon til en ny kontekst.

«Jo mer religiøse kvinner er, dess mer undertrykte er de ...»

Når man i Norge tolker uttrykkene for religionen islam, ofte uten særlig kunnskap, bruker majoriteten ofte vante

forestillinger om religion og religiøse mennesker som utgangspunkt. Det vil si at man i Norge bruker kristendommen og kjennskapet til kristne miljøer som et utgangspunkt for å forstå muslimer og islam i vår egen kultur. Når det gjelder kjønnsroller og frihet, kan dette skape misforståelser, særlig dersom man tar utgangspunkt i at islam er kvinneundertrykkende. For ved å gjøre dette kan man nemlig risikere å forveksle aktive religiøse muslimer med kristne, kulturkritiske fundamentalister. I kristne miljøer eller fortolkningsfellesskap av bibeltekster finner majoriteten av norsk praktisert kristendom sted i en ofte uklar tetthet i forhold til norsk kultur og norske politiske holdninger. Her er likestilling mellom kjønnene en eksplisitt verdi. Et mindretall av kristne praktiserer en kulturkritisk eller kulturfjendtlig religiøs tro på en måte som stadfester den tradisjonelle kristne kjønnsmodellen. Blant kulturkritiske kristne kan vi altså forvente å møte en kultur som begrenser kvinners handlingsrom og frihet. For aktive muslimer i Norge som er kulturkritiske, derimot (altså kulturkritiske overfor sørasiatisk, levantisk, eller nordafrikansk kultur), og som arbeider for å skille kultur og religion, er saken oftest at man arbeider med Koranen og de islamske kildene på en slik måte at man ønsker å forhandle frem et *større* handlingsrom for kvinner på tross av kulturen. Her brukes kunnskap om islam og et kritisk blick på kultur på en måte som får motsatt effekt av de kulturkritiske kristnes ønske om å beholde kjønnshierarki og holde kvinner utenfor presteembetet.

Dette betyr at muslimske kvinner i Norge som er religiøst aktive og har et bevisst forhold til Koranen og et visst kunnskapsnivå, ofte har en større sjanse til å reforhandle kjønnsroller enn muslimske kvinner som ikke har denne kunnskapen eller bevisstheten. Kvinner i kulturkritiske kristne miljøer i Norge, derimot, er langt på vei uten redskaper til å tolke tekstene. Kvinner i felles-

skap som ikke har en kritisk distanse til bibeltekstene, har små sjanser til å reforhandle kjønnsroller med utgangspunkt i tekstene, fordi kvinnens stilling ut fra den klassiske kristne kjønnsmodellen ikke gir henne autoritet til å forhandle.

Oppsummering

Som en sammenfatning kan man si at frihet og handlingsrom for kristne og muslimske kvinner både kan skapes og hindres ved hjelp av tekster fra Bibelen og Koranen, som er sentrale når det gjelder å konstruere kjønnsmodeller og kjønnsroller. Tekstene i seg selv kan legitimere både frihet og undertrykkelse, avhengig av hvordan de tolkes, og av hvem som har myndighet til å fortolke dem. Arbeid med tekstene pågår kontinuerlig, og dette arbeidet når det gjelder tolkning av kjønn og kjønnsroller, kan også bane vei for andre viktige nytolkninger av tekstene, både i kristen og muslimsk tradisjon. De fleste vil antakelig regne kristne kvinners frihet og handlingsform i Norge likestilt med menns frihet og handlingsrom, og anse dette som en selvfølgelig del av «norsk kultur». Det er grunn til å minne om at Den norske Kirke enda har et forbedringspotensiale når det gjelder likestilling mellom menn og kvinner, og at de endringene som har kommet når det gjelder likestilling mellom kjønnene i kirken har vært like mye et resultat av politiske og kulturelle påvirkninger som av teologisk arbeid med nytolkning av tekstene. I enkelte andre kristne trosamfunn eksisterer de klassiske kristne kjønnshierarkiet fortsatt. Når det gjelder muslimske kvinners frihet, er antakelig det generelle bildet av islam som en kvinneundertrykkende religion og Vestens islamofobi de største truslene mot sentrale deler av deres frihet. Majoritetens bekymring for at muslimske kvinner er undertrykt, kan

derfor gjerne i større grad rette seg mot deres frihet og rettigheter i det offentlige rom og på arbeidsmarkedet, og ikke bare fokuseres mot deres private eller religiøse sfære. Tolkningen av hellige tekster, til undertrykkelse eller frihet, er et anliggende som først og fremst får legitimitet når skjer innenfra, i en dynamikk med sosial, kulturell og politisk kontekst.

Litteratur

- Ask, K. og Tjomsland, M. (red.) (1998): *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford: Berg.
- Bibelen*, Det norske bibelselskaps oversettelse av 1978. Oslo: Det norske bibelselskap.
- Blaschke, Jochen (red.) (2000): *Multi-level Discrimination of Muslim Women in Europe*. Berlin: Institut für vergleichender Sozialforschung.
- Børresen, Kari (red.) (2004): *Christian and Islamic Gender Models*. Roma: Herder.
- IMDi (2006): *Integreringsbarometeret*. Oslo: IMDi.
- Kaul, Laland, Østrem (red.) (1999): *Feministteologi på norsk*. Oslo: Cappelen Akademisk forlag.
- Koranen*, Einar Bergs oversettelse fra 1980. Oslo: Universitetsforlaget.
- Roald, Anne Sofie (2001): *Women in Islam. The Western Experience*. London og New York: Routledge.
- VG, 10. og 14. april 2007.
- Wadud, Amina (1999): *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's perspective*. New York: Oxford University Press.