

Spiritualitet, subjektivitet og sårbarhet

**En analyse av et utvalg liturgier fra Kirkelig ressurscenter mot
vold og seksuelle overgrep**

Karen Elise Teigum

Veileder: Førsteamanuensis Birgitte Lerheim



Mastergradsoppgave i religion og samfunn ved Det teologiske fakultet

Universitetet i Oslo

Våren 2020

Spiritualitet, subjektivitet og sårbarhet.

En analyse av et utvalg liturgier fra Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

© Karen Elise Teigum

2020

Spiritualitet, subjektivitet og sårbarhet

En analyse av et utvalg liturgier fra Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

Forfatter: Karen Elise Teigum

<http://www.duo.uio.no>

Sammendrag

Denne masteroppgaven tar for seg hvordan ulike liturgier skrevet av Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep kan gi oss et inntrykk av hvordan den feministiske spiritualiteten har utviklet seg i samfunnet. Ved bruk av tekstanalyse, hermeneutisk analyse og feminist-teologisk analyse har jeg sett nærmere på spiritualiteten som Kirkelig ressurscenter sine liturgier gir uttrykk for. Jeg har også sett på hvordan subjektivitetsteorien til Paul Heelas og Linda Woodhead kommer frem i disse liturgiene, og hvordan denne teorien satt i kontekst av Kirkelig ressurscenter sitt arbeid kan gi et innblikk i hvordan spiritualiteten i samfunnet har endret seg. I denne oppgaven argumenterer jeg også for hvordan denne subjektivitetsteorien kan oppfattes som en feministisk standpunktteori i en ny drakt.

Forord

Gjennom dette masterprosjektet har jeg lært mye om oppgaveskriving, om fagfeltet mitt, og om meg selv. Og jeg har mange jeg vil takke for å ha vært med meg gjennom denne prosessen.

Tusen takk til min gode veileder Birgitte som har gitt meg så mye hjelp i denne siste innspurten. Du har heiet på meg, og gitt meg god veiledning som har hjulpet meg med å flytte tankene mine ut av hodet og ned på papiret. Du har tatt imot alle spørsmål jeg har hatt, store og små, og gitt meg en støtte jeg virkelig trengte i denne prosessen.

Tusen takk til familien Bekken Aschim for all oppmuntring, støtte og hjelp gjennom hele skriveprosessen. Og en spesiell takk til Per Kristian som sa seg villig til å være bi-veileder da jeg virkelig trengte det. Du har hjulpet meg med å se nye sider ved oppgaven, brakt inn nye perspektiver og hjulpet meg med å få hodet over vann da jeg druknet i letingen etter sakspapirer.

Tusen takk til mor. Hadde det ikke vært for deg så hadde jeg nok gitt opp for lenge siden. Du har oppmuntret meg, støttet meg og hjulpet meg med å finne veien tilbake da all motivasjon gikk tapt. Og takk for hjelp for både gjennomlesing underveis og for korrektur.

Tusen takk til Halvor. Takk for all trøst, og for gode samtaler hvor du har hjulpet meg med å innse hvor spennende dette masterprosjektet egentlig har vært. Takk for all oppmuntring, og for at du har skrudd av Netflix når jeg egentlig helst ville prokrastinere.

Takk til venner og familie for at dere har vært så tålmodige med meg. Nå kan jeg finne på ting med dere igjen!

Innholdsfortegnelse

Forord	7
1. Introduksjon	12
1.1 Presentasjon av temaet for oppgaven	12
1.1.1 Historisk bakgrunn	12
1.1.2 Hvorfor er dette aktuelt for fagmiljøet nå?	13
1.2 Problemsstilling og forskningsspørsmål	14
1.3 Det liturgiske subjekt	15
1.4 Formålet med oppgaven og oppbygging i hovedtrekk	19
2. Teori:	20
2.1 Majorie Proctor-Smith: feministiske spirituelle disipliner	21
2.2 Alister E. McGrath: Kristen spiritualitet og teologi	25
2.3 Mary Daly: Feministisk teologi	31
2.4 Linda Woodhead og Paul Heelas: Subjektivitetsteori	36
2.4.1 En kjønnrelasjon til kirken	39
2.5 Feministisk standpunktteori:	42
2.5.1 Kritikk av feministisk standpunktteori:	45
3. Metode:	52
3.1 Tekstanalyse	52
3.2 Hermeneutisk analyse	54
3.3 Feministisk-teologisk analyse	55
4. Materialpresentasjon	57
4.1 Historien bak opprettelsen av KRS	57
4.1.1 Evalueringen av Kirkelig ressurscenter	59
4.1.2 Sivilsamfunnets satsning mot vold- og overgrepfeltet	60
4.2 Et utvalg av liturgier fra Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep	63
4.2.1 Konteksten liturgiene står i	64
4.2.2 KRS sin hensikt bak utformingen av disse liturgiene	66
5. Analyse og diskusjon	69
5.1 Messe for verdighet 2017 og 2019	70
5.1.1 Samling 2017	71
5.1.2 Samling 2019	74
5.1.3 Ordet 2017	75
5.1.4 Ordet 2019	77

5.1.5 Forbønn 2017	78
5.1.4 Nattverd.....	81
5.1.5 Sendelse	83
5.2 Liturgi for “En verdighetshandling».....	83
5.2.1 Inngang	85
5.2.2 Bønn.....	86
5.2.3 Bibeltekst og introduksjon til perleutdeling.....	87
5.2.4 Velsignelsen.....	88
5.3 Fra den kollektive til den individuelle forståelsen av spiritualitet.....	88
6. Oppsummering og konklusjon.....	92
7. Litteraturliste:.....	96

1. Introduksjon

1.1 Presentasjon av temaet for oppgaven

1.1.1 Historisk bakgrunn

Perioden 1988-1998 kalles *det økumeniske tiåret – kirker i solidaritet med kvinner*. Dette ble vedtatt av kirkenes verdensråd i 1987, to år etter at FN hadde avsluttet sitt kvinnetiår. Det økumeniske tiåret skulle fokusere på fire ulike perspektiver, fornyingsperspektivet, det økumeniske perspektivet, JPIC-perspektivet og prioriteringsperspektivet. I boken «Visjonen om likeverdet» gir Gunvor Lande en kort beskrivelse av hva som var begrunnelsen for å bygge ny kunnskap basert på disse fire perspektivene i det økumeniske kvinnetiåret. Hun skriver at fornyingsperspektivet utfordret kirkene til å tenke nytt på teologien og fornye praksisen sin slik at kvinner ble inkludert og ivaretatt på lik linje med alle andre i menigheten, og at alle innad i kirken tok ansvar for arbeidet med kvinnespørsmål.¹ Det andre perspektivet, det økumeniske, ble løftet frem for å sette lys på viktigheten ved å skape enhet mellom kirkesamfunnene. I dette perspektivet kom det også frem hvordan diskrimineringen av en gruppe fordi de var mindre verd, bryter med det grunnleggende menneskesynet og har store konsekvenser for ekklesiologien.² JPIC står for Justice, Peace, Integrity and Creation, og ble tatt med som et perspektiv fordi kvinnetiåret skulle fokusere på kirkenes forvaltningsansvar for verden og alle Guds skapninger. Det siste perspektivet handler om hvordan kirkene selv må prioritere tiltakene med utgangspunkt i egen situasjon og hvilke behov de har. Hvilke metoder som blir brukt vil også være preget av de prioriteringene som blir gjort.³ Lande mener at disse fire perspektivene var med på å skape visjonen for dette tiåret som var å fremme et annet menneskesyn enn det som hadde vært gjeldende. Dette nye menneskesynet skulle være bygget på likeverd og ha som mål å fornye kirkene.⁴

I dette økumeniske kvinnetiåret ble det stilt spørsmål ved definisjonen av kvinnen som underordnet og den andre, og løftet frem en alternativ definisjon hvor kvinner og menn er likestilt og kvinner ikke er underordnet, og da heller ikke definert som den andre. Det økumeniske tiåret var et prosjekt som hadde store ringvirkninger og det ble igangsatt flere

¹ Lande, «Visjonen om likeverdet», s.38

² Lande, «Visjonen om likeverdet», s.38

³ Lande, «Visjonen om likeverdet», s.38

⁴ Lande, «Visjonen om likeverdet», s.38

tiltak i kirker rundt om i hele verden. Et av disse tiltakene var Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep (KRS), som ble startet av KFUK-KFUM i tilknytning til KFUK-hjemmet i Oslo, og Diakonissehuset Lovisenberg i 1996.

1.1.2 Hvorfor er dette aktuelt for fagmiljøet nå?

Da jeg begynte på min masteroppgave i 2018 var det 20 år siden det økumeniske tiåret var endt, og det kan stilles spørsmål ved hvorfor jeg 20 år senere velger å ta opp igjen denne tematikken når mye tyder på at fagmiljøet har beveget seg bort fra mye av den metodikken og den tematikken jeg har valgt i denne masteroppgaven. Jeg mener at det er like aktuelt i dag å snakke om feministisk standpunktteori og utforming av liturgier som er inkluderende nå, som det var for 20 år siden. Linda Woodhead og Paul Heelas skriver om hvordan menneskenes spiritualitet og spirituelle uttrykk har blitt mer sentrert rundt individet og den enkeltes behov, fremfor den mer tradisjonelle måten å se på spiritualitet på, som et uttrykk for kirkens offisielle teologi i praksis og noe som er med på å skape et fellesskap. Med en friere utforming av liturgier som ønsker å romme mer, får individet plass til sine behov og større mulighet til å fokusere på sitt eget formål i den fellesskapsorienterte settingen som en gudstjeneste er. I boken «Visjonen om likeverdet» skriver Gunvor Lande om hvordan det var mulig for det økumeniske tiåret å utfordre det tradisjonelle synet på kjønn, og komme frem til en ny måte å se på forholdet mellom kjønnene, fordi det kunne støtte seg på et skifte i vitenskaps- og kunnskapssynet. Dette skapte rom for nye måter å tenke teologi på.⁵ Lande skriver også om hvordan året 1968 er en symbolsk markering på paradigmeskiftet hvor frigjøringsstankene ble gjeldene for den verdensvide kirke og det ble begynt et arbeid for rase-, klasse-, og kjønnsfrigjøring. Den feministiske utviklingen som er en del av frigjøringskampen handler om frigjøringen fra den kjønne undertrykkningen.⁶

Selv om 1968 brukes som en symbolsk markering på starten av frigjøringskampen, så har kjønnsperspektivet vært med i kirkelig verdensråd helt fra starten i 1948, men da som et kvinneperspektiv.⁷ Senere i denne oppgaven skal jeg si noe om hvilken betydning feministisk standpunktteori har for utviklingen av teologi og synet på spiritualitet. I dette ligger det en diskusjon om kjønnsperspektiv kan oppfattes likt med kvinneperspektiv eller om det vil virke

⁵ Lande, «Visjonen om likeverdet», s.2

⁶ Lande, «Visjonen om likeverdet», s.3

⁷ Lande, «Visjonen om likeverdet», s.4

mot sin hensikt og ikke være like inkluderende som det opprinnelig var tenkt.

Problemstillingen som Lande trekker frem fra kjønnsperspektivet, eller mer spesifikt kvinnespørsmål, var om det skulle bli tildelt et eget arbeid, eller om disse spørsmålene skulle bli integrert i alle kirkelige sammenhenger. Det ble avklart at dette skulle organiseres etter sistnevnte løsning, men i praksis ble kvinnespørsmålene kategorisert for seg selv for å unngå at de på nytt ble usynliggjort i den store sammenhengen.⁸

I denne oppgaven vil jeg se nærmere på arbeidet til Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep (KRS) og mer spesifikt de liturgiene de har skrevet og de religiøse handlingene de har vært med på å utføre. Hvis jeg ser tilbake på det Lande skrev i sin bok om hvordan kvinnespørsmålene skulle bli integrert inn i alle sammenhenger, men allikevel kategorisert for seg selv for å unngå å bli usynlige, er det også naturlig å stille spørsmål ved hvordan KRS har integrert kvinnespørsmålene i sitt arbeid. KRS ble opprettet under mottoet «Kirker i solidaritet med kvinner, kamp mot vold mot kvinner.» Dette mottoet setter kvinnespørsmålene på agendaen med stor tekst, men er de integrert i et større arbeid i kirken som helhet eller kan KRS bli sett på som en egen kvinnekirke sidestilt, men selvstendig fra kirkens øvrige arbeid?

1.2 Problemstilling og forskningsspørsmål

Jeg skal i denne masteroppgaven undersøke på hvilken måte feministisk spiritualitet kommer til uttrykk gjennom Kirkelig ressurscenter sine liturgier og hvordan disse er en form for feministisk ritualisering. I min analyse av KRS sine liturgier vil jeg legge vekt på hvem liturgien snakker til og hvem det er som snakker gjennom liturgien, og bruke dette som et utgangspunkt når jeg skal forske på den feministiske spiritualiteten og ritualiseringen. Jeg ønsker også å finne ut av hvilke former for feministisk teori som lar seg finne i liturgiene og hvilken form for kristen spiritualitet det er liturgiene gir uttrykk for. Dette vil jeg drøfte i lys av Linda Woodhead og Paul Heelas sin subjektivitetsteori, og nyere feministisk kritikk.

Jeg har også laget meg noen forskningsspørsmål som skal være med på å lage en tydeligere ramme for denne masteroppgaven.

⁸ Lande, «Visjonen om likeverdet», s.4

- Kan KRS sine liturgier, samt evalueringen av KRS, gi et innblikk i hvordan den kristne spiritualiteten i samfunnet kommer til uttrykk sett i lys av McGrath og Procter-Smith sine definisjoner av hva spiritualitet er og Woodhead og Heelas sin forklaring av den subjektive endringen av spiritualiteten i samfunnet?
- Har KRS bidratt til å bygge en kristen spiritualitet som både skaper en helhetlig opplevelse av et liv i og omfattet av den kristne tro, i tillegg til å ivareta enkeltindividets personlige erfaringer?
- Enkeltindividets spirituelle forståelse har i stor grad beveget seg bort fra den kollektive forståelsen av spiritualitet som et uttrykk for fellesskapets forståelse av religiøse uttrykk, til en med individuell forståelse. Hvilke implikasjoner har dette hatt og hvordan kommer dette til uttrykk i KRS sine liturgier?

1.3 Det liturgiske subjekt

«Når gudstjenesten ikke er relevant, er dette, i tråd med luthersk teologi, et kall til reformasjon.»⁹

Et viktig aspekt og underspørsmål til min analyse av KRS sine liturgier er det liturgiske subjektet. Det vil si hvem som snakker gjennom liturgien og hvem liturgien er ment å snakke til. I artikkelen «Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt? – Om gjenkjennelseskriteriet i liturgisk reformarbeid.» fra Kirke og Kultur i 2008 skriver Merete Thomassen at selvreferansen har blitt et viktig gyldighetskriterium i liturgisk reformarbeid. Det betyr at liturgien må være gjenkjennende og at den som deltar må oppleve en form for sannhet for eget liv gjennom liturgien for å kunne anerkjenne den som gyldig i sitt eget liv. I denne artikkelen tar Thomassen utgangspunkt i en observasjon, som hun har gjort gjennom mange år med et stort liturgisk engasjement. Denne observasjonen er at mange opplever at de vanlige gudstjenestene i Den norske kirke er kjedelige, irrelevante og livsfjerne. Hun trekker frem hvordan denne opplevelsen av gudstjenestene er med på å skape et stort skille mellom livet i kirken og livet i verden ellers, mellom det hellige og det alminnelige.¹⁰ Med dette som et utgangspunkt for hvordan utviklingen av nye liturgier skal se ut, er det viktig at de da

⁹Thomassen, «Gudstjenesten som speiling av det individuelle og kollektive subjekt?», s. 526

¹⁰Thomassen, «Gudstjenesten som speiling av det individuelle og kollektive subjekt?», s. 523

gjenspeiler livet, verden og Gud på en relevant måte, og med gjenkjennelse og erfaring som viktige kriterier for hvordan disse nye liturgiene skal ta form.

I forkant av gudstjenestereformen som kom i 2011 ble det nevnt ved flere anledninger og i flere vedtak, blant annet i Kirkerådet, at stedegenheter et viktig kriterium for utviklingen av nye liturgier og gudstjenester. En av de første gangene stedegengjøring ble nevnt som en kjerneverdi for den lokale kirkes gudstjenesteliv er i vedtaket for Reform for kirkens gudstjenesteliv fra Kirkerådet i mars 2004. I dette vedtaket står det at kirkerådet skal utnevne en nemd som skal lede et arbeid med reformen av kirkens gudstjenesteliv. I dette arbeidet skal det være et økt fokus på fleksibilitet, involvering og stedegengjøring.¹¹ I september samme året kom det et visjonsdokument for et fornyet gudstjenesteliv fra Kirkerådet. I dette dokumentet står det blant annet at Kirkerådet ønsker en gudstjenesteordning som kan feires slik som den er. Kirkerådet vektlegger at selv om menighetene i Den norske kirke alle er forskjellige, så er det nødvendig at gudstjenesten er gjenkjennelig, men også åpen for tilpasning og variasjon mellom menighetene. I dette dokumentet står det at fleksibilitet, involvering og stedegengjøring er forutsetninger for at denne visjonen om en gudstjenesteordning skal virkeliggjøres. Det står også at stedegengjøring fremmes i det lokale gudstjenestearbeidet ved at menighetens lokale ressurser blir tatt i bruk, og at prestene og de kirkelig ansatte er ressurspersoner i et slikt arbeid.¹²

I gudstjenestereformen fra 2011 var stedegenhet et viktig kriterium. I saksorienteringen «Gudstjenestereformen – Hovedgudstjenesten» fra Kirkemøtet i 2010 står det at gudstjenesten er et fellesskap vi som mennesker har fått delta i på tvers av tider og steder, og med alle våre ulike behov og forutsetninger. Visjonen for en ny gudstjenesteordning ble derfor «En gudstjeneste for alle» hvor det legges til rette for at alle kan delta ut fra sine forutsetninger. Videre står det at menighetenes gudstjenester skal få den enkelte til å gjenkjenne sitt liv og gi seg hen i sitt liv til Gud.¹³ I denne saksorienteringen står det også at den nye gudstjenestereformen skal gi impulser til involvering og stedegengjøring av gudstjenestelivet. Dette betyr i praksis at de lokale menighetene får en utvidet avgjørelsesmyndighet for de ulike alternativene denne nye ordningen gir. Også her trekkes involvering, fleksibilitet og stedegenhet inn som kjerneverdier for reformen, men det er først i dette dokumentet at

¹¹ Protokoll Kirkerådet 15.-16.03 2004

¹² KR 48/04 – vedlegg. Visjoner for et fornyet gudstjenesteliv. S.3-4

¹³ KM 04.1.10 Saksorientering, s.5

stedegenhet blir definert. Her defineres stedegenhet som at evangeliet skal slå rot på stedet og farges av dette jordsmonnet.¹⁴

Da gudstjenestereformen stod ferdig i 2011 ble den lokale menighets avgjørelsesmyndighet, slik den stod beskrevet i sakorienteringen fra 2010, vedtatt som at menighetsråd skal få en utvidet avgjørelsesmyndighet for det lokale gudstjenestelivet ved å utarbeide en lokal grunnordning for menighetens gudstjenesteliv og at denne grunnordningen skal være gjeldende i 2-4 år.¹⁵

Thomassen skrev artikkelen om gjenkjennelseskriteriet i gudstjenesten i 2008 og alle de liturgiene som jeg skal analysere i denne masteroppgaven er skrevet i etterkant av både denne og gudstjenestereformen som kom i 2011. Det vil derfor være naturlig at dette er en kontekst og et forskningsspørsmål som vil være med på å utdype min analyse av KRS sine liturgier. Hva er det liturgiske subjektet i liturgien og hvordan kommer det til uttrykk gjennom teksten?

En annen forutsetning for gjenkjennelseskriteriet i liturgireformen, er erfaringsnærhet. Det liturgien er med på å formidle må ligge nært den levde erfaringen til den som deltar i gudstjenesten eller den liturgiske handlingen. Thomassen formulerer dette på en god måte i sin artikkel: *«Målet med reformarbeidet er at mennesker skal kunne gjenkjenne seg selv i det liturgiske uttrykket»*. Når fokuset er på å skape en liturgi som er gjenkjennbar hos den som møter den, stiller jeg spørsmål ved hvorvidt dette også er et uttrykk for hvordan standpunktteori er med på å prege utviklingen av nyere liturgier. Dette vil jeg komme tilbake til senere i min oppgave.

Videre i sin artikkel trekker Thomassen frem noen problemer som hun har observert ved gjenkjennelseskriteriet. Problemet ligger i hvem det er som skal gjenkjenne seg i liturgien. Hos hvem ligger det liturgiske subjektet som skal være gjenkjennelig for flere menneskers levde erfaring? Hun stiller også spørsmål ved om det er enkeltindividet eller det større fellesskapet som skal gjenkjennes i den liturgiske utformingen. Thomassen utdype dette ved å si at det finnes to subjekter som den liturgiske teologien forutsetter at møtes i gudstjenesten, Gud og menigheten. Dette er to subjekter, men ingen av de er i entall. Gud er del av en treenighet, og menigheten er satt sammen av mange enkeltindivider som hver har sin egen historie og levde erfaring. I tillegg skal menigheten også være representerende for alle de som ikke er fysisk tilstede i det rommet hvor gudstjenesten tar sted. Menigheten som ett vi skal

¹⁴ KM 04.1.10 Saksorientering, s.5

¹⁵ Alminnelig bestemmelser for Ordning for hovedgudstjeneste, C. Fastsatt av kirkemøtet 10.april 2011.

representere Guds menigheten i himmelen og på jorden, skriver Thomassen.¹⁶ Det vil si at problemet ved gjenkjennelseskriteriet i det liturgiske reformarbeidet ligger i at den liturgiske teologien forutsetter at det liturgiske subjektet er kollektivt og erfaringene som skal være gjenkjennende i liturgien må speile kollektivets levde erfaringer. Thomassen skriver at gjenkjenneligkriteriet i liturgisk reformarbeid sikter til individets erfaringer, og stiller spørsmål ved om individet kan la seg representere av noe større enn seg selv.¹⁷

I liturgiene produsert av KRS legges det også ved en ytterligere dimensjon til dette problemet, da arbeidet til KRS og i den forlengelse også de liturgiene de bruker, ikke kan reflektere en kollektiv opplevd erfaring fordi alle opplevelser av seksuelle overgrep og vold er unikt for den som opplever det. KRS har derfor en stor oppgave når de lager liturgier med et liturgisk subjekt som i utgangspunktet ikke kan være kollektivt. Dette har de valgt å løse på litt ulike måter og gjennom litt ulike liturgier. I evalueringen fra 2019 kom det frem hvordan brukerne ved senteret opplevde KRS sine liturgier, deriblant Messe for verdighet. Messe for verdighet er den liturgien som i størst grad skal speile en kollektiv-opplevd hendelse siden dette er en liturgi som ikke er laget til bruk på senteret og innenfor senterets kjente og etablerte rom, men i alle kirkerom i Den norske kirke. Noen av brukerne likte hvordan messe for verdiget aktualiserer og løfter frem senterets arbeid i gudstjenestebildet til bruk over hele landet, mens andre følte at seg mer utsatt og alene i bearbeidingen av sine traumer når oppmøte var lavt på disse gudstjenestene.

Thomassen refererer i denne artikkelen til det første visjonsdokumentet som ble skrevet i starten av prosessen med den nye gudstjenestereformen som kom i 2011. Prosessen begynte allerede i 2003 og dette første visjonsdokumentet stod det «Vi ønsker en gudstjeneste der alle kan kjenne igjen sine egne liv.»¹⁸ Dette er en viktig setning da den legger til grunn all argumentasjon for gjenkjennelseskriteriet i det liturgiske reformarbeidet som etterfulgte dette første visjonsdokumentet. I dette ligger det også en større fleksibilitet til å tilpasse liturgien både lokalt og kontekstuell, noe som har vært helt avgjørende for blant annet Kirkelig ressurscenter. Thomassen skriver at et av resultatene ved en slik endring er at gudstjenesten går bort fra å være en presteforestilling, til å involvere en større gruppe mennesker i

¹⁶Thomassen, «Gudstjenesten som speiling av det individuelle og kollektive subjekt?», 523

¹⁷Thomassen, «Gudstjenesten som speiling av det individuelle og kollektive subjekt?», 524

¹⁸Thomassen, «Gudstjenesten som speiling av det individuelle og kollektive subjekt?», s.524

arbeidet.¹⁹ Hun siterer også Elisabeth Torp, tidligere daglig leder av KRS, som sier dette om det liturgiske arbeidet med erfaringen av å være overgrepsutsatt:

«Dette handler om synliggjøring av livet. Ordene som brukes skaper ofte gjenkjennelse og bekrefter for den utsatte at hun ikke er den eneste som har opplevd overgrep og krenkelser på en slik måte, snarere kan hun oppleve at hun har det slik som mange andre som har tilsvarende erfaringer.»²⁰

I dette sitatet fra Elisabeth Torp kommer det tydelig frem hvilken tanke KRS har bak produksjonen av sine liturgier og hvordan de kan være med på å speile det større kollektivet av brukere og brukerne levde erfaringer, slik at liturgiene er mulig å kjenne seg igjen i.

Gjenkjennelseskriteriet bør sees i en større sammenheng. Thomassen setter dette inn i en sammenheng med Robert Pippins sin oppsummering av Kant og hvordan subjektet overprøver de gamle sannhetene for å referere til seg selv, og at gyldighet er derfor knyttet til selvreferanse. Dette skaper en motstand mot å la seg representere av noe større enn seg selv. Senere i denne oppgaven skal jeg trekke frem hvordan Linda Woodhead og Paul Heelas sin subjektivitetsteori gir et innblikk i hvordan enkeltindivider ikke lenger ser på spiritualitet som et uttrykk for praktiseringen av teologi innenfor en kirkelig kontekst, slik Alister E. McGrath definerer det, men heller et uttrykk for sin egen særegenhet. I denne subjektivitetsteorien trekker de frem hvordan enkeltindivid heller velger å gå bort fra denne kollektive representasjonen av religion og religionstilhørighet, for å vende blikket innover og legge vekt på hvordan de som enkeltindivid kan uttrykke sin spiritualitet tatt ut av de institusjonaliserte og etablerte rammene tilknyttet religion. Thomassen setter også gjenkjennelseskriteriet i sammenheng med Charles Taylor sin beskrivelse av et moralsk ideal. Han definerer det moralske ideal som at den avgjørende betydningen ligger i troskap mot meg selv, min indre natur og min egen originalitet. Dette er med på å underbygge hvordan gjenkjennelseskriteriet vektlegger enkeltindividets levde erfaring, slik som subjektivitetsteorien og standpunktteorien gjør.

1.4 Formålet med oppgaven og oppbygging i hovedtrekk

¹⁹Thomassen, «Gudstjenesten som speiling av det individuelle og kollektive subjekt?», s.524

²⁰Thomassen, «Gudstjenesten som speiling av det individuelle og kollektive subjekt?», s.525

Formålet med denne oppgaven er å se nærmere på Kirkelig ressurscenter sine liturgier som et uttrykk for aktualiseringen av kvinnespørsmål og kvinneperspektiv i konteksten av et kirkelig arbeid. Jeg ønsker også å se på disse liturgiene som et uttrykk for hvordan forståelsen av kristen spiritualitet har utviklet seg sett i lys av nyere tekstproduksjon og antatt utdatert feministisk vitenskapsteori.

I denne oppgaven vil jeg trekke frem teoretiske perspektiv fra Majorie Proctor-Smith, Alister E. McGrath, Linda Woodhead, Paul Heelas, Mary Daly, Sandra Harding, Anne-Louise Eriksson og Merete Thomassen, som jeg vil presentere i mitt teorikapittel. Jeg vil deretter bruke tekstanalyse, hermeneutisk analyse og feministisk analyse som metode for å analysere Kirkelig ressurscenter sine liturgier. Disse metodene vil jeg gå nærmere inn på i mitt metodekapittel.

Jeg har delt oppgaven min inn i seks hovedkapitler. I dette første kapitlet har jeg gjort rede for den historiske bakgrunnen og konteksten oppgaven min står i, samt hvorfor jeg mener at denne oppgaven er aktuelt for fagmiljøet i dag. I det neste kapitlet skriver jeg om relevante teorier som jeg bruker i min analyse av KRS sine liturgier, og som legger det teoretiske grunnlaget for min argumentasjon senere i oppgaven. Det tredje kapitlet er metodekapitlet hvor jeg presenterer de ulike metodene jeg anvender i min analyse, før jeg i det fjerde kapitlet presenterer Kirkelig ressurscenter som organisasjonen, og samfunnsaktør. Her skriver jeg også om hvilken hensikt som ligger bak liturgiene og kontekstene liturgiene står i. I det femte kapitlet kommer min analyse av utvalgte liturgier produsert av Kirkelig ressurscenter. I dette kapitlet vil jeg også drøfte hva jeg har kommet frem til i lys av min problemstilling og de forskningsspørsmålene jeg har stilt meg. Det sjette og siste kapitlet er viet til oppsummering og konklusjon av oppgaven.

2. Teori:

I den første delen av dette kapitlet skal jeg gå nærmere inn på ulike definisjoner av spiritualitet, både en generell kristen spiritualitet, definert av teologen Alister E. McGrath, og feministisk spiritualitet, definert av Majorie Proctor-Smith. Jeg vil først gå nærmere inn på hvordan Proctor-Smith definerer spiritualitet, og i den forlengelse hva hun mener utgjør en feministisk spiritualitet, før jeg ser på den mer generelle definisjonen av hva kristen spiritualitet kan være, slik den blir presentert av McGrath.

I den andre delen av dette kapittelet vil jeg gå nærmere inn på en feministisk vitenskapsteori som jeg mener er relevant for min oppgave, feministisk standpunktteori, og subjektivitetsteori, som Woodhead og Heelas bruker for å skape et innblikk og en forståelse av den spirituelle endringen i samfunnet, fra det kollektive til det individuelle. I tillegg til dette ønsker jeg å gå dypere inn i feministisk teologi slik den blir presentert av Mary Daly, siden Daly er en person som mange mener er bestemoren til den feministiske teologien, og hun refereres til i flere feminist-teologiske verk. Jeg mener at Daly er en viktig kilde til å forstå det vitenskapelige landskapet jeg beveger meg i når jeg senere vil foreta en feminist-teologisk analyse av KRS sine liturgier.

Til slutt i dette kapittelet har jeg skrevet et underkapittel som tar for seg kritikken av standpunktteori. Dette er en vitenskapsteori som har blitt sterkt kritisert i fagmiljøet og som ikke brukes i like stor grad lenger, men som jeg i introduksjonskapittelet mitt har argumentert for, ser jeg at dette er en teori som er relevant for de funnene jeg har oppdaget gjennom min lesning og analyse av KRS sine liturgier.

2.1 Majorie Proctor-Smith: feministiske spirituelle disipliner

Majorie Proctor-Smith gav ut boken “In Her Own Rite. Constructing feminist liturgical tradition” i 1990. I denne boken tar Procter-Smith for seg hvordan feministisk spiritualitet kan fordeles inn i ulike disipliner. Før hun går nærmere inn på hva disse ulike disiplinene er, mener hun at spiritualitet bør defineres uavhengig av disipliner og bønnespråk. Hennes mer generelle definisjon av spiritualitet er at spiritualitet er en måte å være i verden på som involverer det hele mennesket med både det bevisste intellektuelle livet, og det ubevisste, irrasjonelle liver.²¹ Det vil si at spiritualitet, slik Procter-Smith forklarer det, skal inneholde den fysiske og sansende eksistensen, i tillegg til menneskets mentalitet og følelsesliv.

Videre skriver Procter-Smith om hvordan menneskers spiritualitet alltid vil virke som en undertekst til enhver liturgisk samling. Det er derfor viktig å være bevisst på de ulike feministiske spirituelle disiplinene når jeg skal analysere KRS sine liturgier for å finne ut om de kan være et bilde på hva en feministisk spiritualitet kan være. Før jeg ser nærmere på de ulike disiplinene Procter-Smith har kommet frem til, er det også viktig å bli bevisst på hva

²¹ Procter-Smith, “In her Own Rite”, s.164

hun definerer som en feministisk spiritualitet. Hun skriver at en feministisk spiritualitet indikerer hvem spiritualiteten er på vegne av. Det er en spiritualitet som er identifisert i kvinner, og en måte å være tilstede i verden på som kan ansvarliggjøres ovenfor kvinner. På denne måten er den feministiske spiritualiteten transformativ fordi den tilbyr kvinner en måte å leve på som både ivaretar den enkelte, engasjerer seg i kvinnekampen og aktivt bidrar til endring. KRS har hatt en aktiv rolle i det kristne miljøet når det kommer til å ivareta den utsatte kvinnen og har på denne måten både vært en del av kvinnekampen og aktivt bidratt til en viktig samfunnsendring hvor kvinner har fått en arena hvor deres religiøsitet og spiritualitet har blitt tatt på alvor. Liturgiene som er laget av KRS er en del av dette arbeidet, og det vil være interessant å se om de er med på å støtte opp under en slik spiritualitet som Procter-Smith beskriver, eller om de forholder seg mer til en tradisjonell kristen spiritualitet uten et tydelig kjønnsperspektiv og uten å forholde seg til de feministiske disiplinene.

Procter-Smith skriver om hvordan den feministiske spiritualiteten er forankret i verdenen på en slik måte at den anerkjenner at verdenen ikke er et trygt sted for kvinner, og at resultatet av å leve i et patriarkalsk samfunn er farlig for kvinner. Kvinner blir utsatt for fysisk vold, fattigdom, frarøves intellektuelle og økonomiske fordeler, i tillegg til at deres spirituelle og psykologiske autonomi ikke blir tatt i alvor. Alt dette er viktige faktorer som tydeliggjør behovet for en feministisk spiritualitet som er både frigjørende, men også en kilde til styrke for kvinner.²²

Som nevnt tidligere deler Procter-Smith feministisk spiritualitet inn i ulike spirituelle disipliner. Til sammen er dette åtte ulike disipliner som tar for seg ulike utgangspunkt for hva som bør være med på å bygge en feministisk spiritualitet. Alle disiplinene har det samme formålet om å gi en form for struktur til den feministiske frigjøringen fra det patriarkalske samfunnet.²³

Den første disiplinen går ut på at vi må ta utgangspunkt i identifiseringen med andre kvinner. Det vil si at i prosessen for å skape denne nye tilstedeværelsen i verdenen som er frigjort fra patriarkatet, må alle kvinner delta og representeres. Innenfor denne disiplinen trekker Procter-Smith også frem viktigheten av å utfordre den tendensen i samfunnet som undertrykker kvinners individualitet og heller konfrontere kvinners særegenheter og kompleksitet som er preget av både klasse, rase og alder. Når kvinner samler seg og jobber mot et felles mål om å

²² Procter-Smith, "In her Own Rite", s.165

²³ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.166

støtte hverandre, studere og frigjøre, er dette en tydelig politisk handling som både er givende for andre kvinner og som trekker kvinnen ut av offerrollen.²⁴

Den andre disiplinen tar for seg viktigheten ved språket og evnen til å navngi hvordan denne nye verdenen skal se ut. Språket som verktøy er med på å synliggjøre de erfaringene kvinner har og hjelpe oss med å forstå betydningen ved dem. Språket må derfor brukes på en slik måte at kvinner blir synliggjort og at det tillater kvinner selv å tolke sin egen verden og verdensforståelse. Procter-Smith mener at dette er mulig først når språket er ærlig, og vi er villige til å høre sannheten om andre kvinners liv, anerkjenne dem og våge å fortelle sannheten om våre egne liv. Dette skjer når vi setter ord på og navngir patriarkatet og den undertrykkelsen som har vært, og fortsatt er.²⁵

Spiritualitet i KRS sin praksis kommer til syne i deres liturgi hvor de aktivt endrer språkbruken fra det mer tradisjonelle gudstjenestespråket, for å være mer inkluderende ovenfor de som kommer til senteret grunnet overgrep eller voldsepisoder som har endret både deres selvbilde og deres gudsbilde. Det er derfor viktig at språket tar for seg en endring hvor de inkluderer i mye større grad de som deltar og de erfaringene eller opplevelsene de tar med seg inn i sin deltakelse i gudstjenester, messer, samlinger eller lignende arrangementer i regi av KRS.

Den tredje disiplinen handler om arenaen for endring i kamp. Det er denne disiplinen som tar for seg spørsmålet om kvinner skal forlate eller bli værende i kirken. Dette er et aktivt valg som krever en konstant revurdering og selvransakelse, skriver Procter-Smith. Denne disiplinen peker også tilbake på den første disiplinen og verdien som ligger i støtte fra andre kvinner i de valgene som blir tatt og en felles forståelse for at endring er nødvendig overalt siden det eneste frie stedet er det kvinner lager selv.²⁶

Den fjerde disiplin er enkel og veldig vanskelig på samme tid. Den handler om at kvinner må lære å elske seg selv. Denne disiplin er spesielt viktig å være bevisst på og det vil jeg komme tilbake til senere i denne oppgaven.²⁷

Den femte disiplinen tar for seg hvordan det bør skje en gjenoppretting av kvinners kollektive hukommelse. Med dette mener Procter-Smith at vi må ha en viss forståelse for at dette ikke er et nytt prosjekt og at det har vært kvinner før oss som også har strevd for å endre verden. Hvis

²⁴ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.166

²⁵ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.167

²⁶ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.167-168

²⁷ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.s167

kvinner lærer å gjenkjenne de mønstrene ved kamp, gevinst og tap, og sette ord på hvordan kvinner har blitt nedtrykket opp gjennom historien, vil de være bedre styrket til å endre sine omgivelser. Noe av denne styrken kommer også gjennom kunnskapen om at kvinnene som har kjempet før, også har seiret. Gjennomrettingen av kvinners kollektive hukommelse vil også kunne gi et innblikk i det mangfoldet som kvinner representerer gjennom kultur og rase. For å kunne oppnå en form for solidaritet mellom kvinner, hvor de står samlet og styrker hverandre, må mangfoldets realiteter sette ord på at kvinner også må huske at de selv har både bidratt til og hatt utbytte av undertrykkelsen av andre kvinner.²⁸

Den sjette disiplinen handler om hvordan kvinner skal forestille seg en annerledes verden med en kirke hvor kvinners historier, kropp og utfordringer er blitt en del av den hellige tradisjonen. Denne verdensforestillingen har en Gud som ligner like mye på kvinner som på menn. Procter-Smith mener at dette krever en viss form for disiplin fordi mennesker ofte er redde for å forestille seg andre muligheter. Hun viser også tilbake til hvordan spiritualitet både går på det intellektuelle og det emosjonelle ved mennesket fordi hun mener at en intellektuell diskusjon ikke vil være tilstrekkelig nok for å endre kvinners oppfattelse av verden og deres forhold til Gud, men at denne endringen heller kommer frem når det åpnes opp for nye betegnelser som inkluderer gudinnen og et større kvinnefokus i den valgte språkbruken.²⁹

Den syvende, og nest siste disiplinen, handler om feiringen av de feministiske liturgiene og ritualene. Procter-Smith mener at dette er en todelt disiplin fordi den både handler om hvordan kvinner må frigjøres til å kunne bygge en kvinnekirke hvor de får feiret sine gleder, dele sine erfaringer, minnes sin historie og ta tilbake sin makt som kvinne, og at kvinner skal kunne kreve tilbake den eksisterende kirken som sin egen. I kvinnekirkene erfarer kvinner en form for solidaritet gjennom deltakelse og de er med på å utforme det liturgiske uttrykket. Dersom kvinner skal kreve tilbake sin plass i den allerede eksisterende kirken må kvinners sorger, gleder, historier og minner være aktivt med i liturgien som en gjeldende for hele kirken.³⁰

Den siste disiplinen har Procter-Smith tildelt viktigheten ved å engasjere seg i kvinners utfordringer. Denne disiplinen handler mer om hvordan en liturgisk endring ikke nødvendigvis en sosial endring selv om den kan motivere, styrke og legitimere den sosiale

²⁸ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.167

²⁹ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.168

³⁰ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.169

endringen som skjer. Dette gjør liturgien ved å legemliggjøre forestillingen av den endringen som det jobbes frem mot, skriver Procter-Smith.³¹

2.2 Alister E. McGrath: Kristen spiritualitet og teologi

I 1999 kom den nord-irske teologen og presten Alister E. McGrath ut med boken «Christian Spirituality». I denne boken gir han en definisjon av hva spiritualitet er. Denne definisjonen tar utgangspunkt i hvordan ordet spiritualitet stammer fra det hebraiske ordet ruach som på engelsk betyr spirit, eller ånd på norsk, men det kan også oversettes til pust eller vind. Dette hebraiske ordet har mange oversettelser og tolkninger, men McGrath velger å fokusere på oversettelsen som sier ånd. Dette er et bevisst valg fra hans side da ordet ånd har betydninger som sier noe om hva som gir noe eller noen liv. I en sammenheng hvor McGrath skal skrive om kristen spiritualitet vil bildet på den livgivende ånden kunne fortelle noe om hvordan spiritualitet handler om livet i troen, hva det er som driver og motiverer et menneske, samt hva som hjelper et menneske til å ivareta og utvikle et liv i denne troen. Han skriver også at spiritualitet er måten det religiøse livet oppfattes og leves. Spiritualitet kan derfor tolkes til å være et resultat, eller har sitt utgangspunkt i, hva et menneske gjør i troen. Satt inn i en kristen kontekst vil spiritualiteten som kommer til uttrykk skape en forståelse av helheten ved kristnes ønske om å oppnå og vedlikeholde en relasjon til Gud som inneholder både offentlig og privat tilbedelse og hengivenhet.³²

Videre deler McGrath sin definisjon av spiritualitet opp i to forskjellige kategorier. Den generelle spiritualiteten og en mer spesifikk kristen spiritualitet. Den generelle spiritualiteten handler om å søke et fullendt og autentisk religiøst liv. Denne spiritualiteten tar utgangspunkt i de spesifikke ideene ved en religion og ser på de i en sammenheng med den helhetlige opplevelsen av å leve etter en religion og dens riter, tradisjoner og retningslinjer. Den spesifikke kristne spiritualiteten definerer han som å søke etter å leve et fullendt og autentisk liv i en kristen eksistens hvor de fundamentale ideene ved kristendommen kombineres med den helhetlige opplevelsen av et liv i, og omfattet av, den kristne tro.³³ Det vil si at den kristne spiritualiteten handler om å leve et kristent liv som fokuserer på enkeltindividets relasjon til Kristus. McGrath argumenterer for at kristen spiritualitet må sees i lys av de kristne

³¹ Procter-Smith, "In her Own Rite", s.170

³² McGrath, «Christian Spirituality», s.2

³³ McGrath, «Christian Spirituality s.2

individenes, og gruppenes, som har et mål om å utdype sin erfaring av Gud, eventuelt også sin praktisering av Guds tilstedeværelse.³⁴

Begrepet spiritualitet har i senere år blitt tolket som en referanse til de hengivende praksisene som er knyttet til en religionsutøvelse og ofte mer spesifikt til enkeltindividets religionsutøvelse. Denne tilnærmingen til den religiøse spiritualiteten står i kontrast med den akademiske forståelsen av hva religion er, som baserer seg på identifiseringen av de sentrale trosbegrepene og praksisen, samt ritualene som blir utført. Denne tilnærmingen til religion, men også religionsutøvelsen gjennom ritualer og andre religiøse praksiser, ser nærmere på hvordan menneskene involvert i den religiøse praksisen knytter seg til den religiøse opplevelsen og hvordan de praktiserer sin egen tro.³⁵

For å bedre forstå hva det er som gjør at en spiritualitet kan oppfattes som spesifikt kristen, ser McGrath først nærmere på hva kristendom er og deler kristendommen opp i tre kategorier. Den første er at kristendom er en samling av trossystemer. Med dette mener McGrath at innenfor kristendommen vil kristne ha ulike oppfatninger av de ulike doktrinene, men den kristne troen, forblir den samme. Hvilken trosretning innenfor kristendommen en velger å tilhøre vil i stor grad påvirke hvordan kristne velger å leve livet sitt.

Den andre kategorien er verdisett. Kristendommen er en sterkt etisk oppbygd tro som er satt sammen av et sett med verdier som skal være veivisere for kristne mennesker i hverdagen. Disse verdiene er sterkt knyttet til Jesus-figuren, som står som et eksempel på hvordan kristne skal leve i en nær relasjon til Gud, skriver McGrath. Denne kategorien i McGrath sin forståelse av kristendommen er viktig fordi den sier noe om hvordan kristne lever sitt liv i tråd med og hvordan de reflekterer over disse verdiene. En kristen spiritualitet som tar utgangspunkt i den religiøse opplevelsen til et menneske vil i stor grad være påvirket av disse verdiene.

Den tredje og siste kategorien som McGrath trekker frem er hvordan det kristne livet leves. Denne kategorien vektlegger ikke trossystemet eller verdiene, som ble presentert i de to første kategoriene, men livet hvor troen og verdiene kommer til uttrykk. Her finnes det mange ulike uttrykksformer, men de fleste omhandler det kristne fellesskapet med bønn og tilbedelse.

³⁴ McGrath, «Christian Spirituality s.3

³⁵ McGrath, «Christian Spirituality s.2

McGrath skriver at det er i denne kategorien at den kristne spiritualiteten kommer tydeligst frem.³⁶

I tillegg til disse tre kategoriene som er avgjørende for hva som utgjør eller skaper en helhet i den kristne spiritualiteten, setter McGrath opp ytterligere tre faktorer som påvirker enkeltindividets kristne spiritualitet. Den første er personlige problemer. Dette går ut på at alle mennesker, og i dette tilfelle kristne, har ulike bakgrunner, personligheter og sosiale plasseringer, og de oppfatter tematikken innenfor kristendommen forskjellig. Personlighet har derfor mye å si for et menneskes spiritualitet og forhold til en kristen spiritualitet. Den andre faktoren er tverrkirkelig betraktninger. Dette er en faktor som belyser hvor stor påvirkningsmakt de ulike kirkesamfunnene, og deres oppfatning av den kristne natur, har for enkeltindividet. I tillegg vektlegger den viktigheten av at enkeltindividet har kunnskap om de ulike formene for kristendom som eksisterer i den moderne verden. Den tredje og siste faktoren som McGrath trekker frem er den som tar for seg enkeltindividets holdninger ovenfor verden, kultur, og historie. Noen former for spiritualitet ønsker å avvise omverdenen og argumenterer om at den autentiske kristendommen eksisterer utenfor det hverdagslige livet. Andre former spiritualitet mener at det som er autentisk kristent kan kun observeres dersom en involverer seg med omverdenen. Denne forståelsen av spiritualitet er uavhengig av de tverrkirkelige rammeverkene og begge synspunktene kan finne sted innenfor samme kirkesamfunn.³⁷

McGrath trekker også frem andre definisjoner av spiritualitet, blant annet en fra George Ganss, som sier at spiritualitet er en levd erfaring hvor fokuset ligger på å anvende relevante elementer ved den kristne tro som veiledning for menn og kvinner i deres spirituelle vekst. En annen definisjon han trekker frem er den til Richard O'Brian som sier at spiritualitet handler om menneskets erfaring av Gud og endringen av den menneskelige bevissthet og liv som denne erfaringen resulterer i.³⁸

McGrath skriver at den kristne spiritualiteten kan oppfattes som et forsøk på å kombinere og skape en sammenheng mellom teologiske trossystem og personlige og institusjonaliserte faktorer ved menneskenes liv og levde erfaringer. Gjennom sitt arbeid med samtaletilbud, og utarbeidingen av nye liturgier, tar KRS i bruk denne forståelsen av hva kristen spiritualitet er. De tar utgangspunkt i det etablerte trossystemet Den norske kirke forholder seg til og setter

³⁶ McGrath, «Christian Spirituality s.3

³⁷ McGrath, «Christian Spirituality s.9

³⁸ McGrath, «Christian Spirituality s.3

dette i sammenheng med både sin institusjonelle praksis, men også brukernes personlige liv og levde erfaringer. Det er denne sammenhengen, som McGrath beskriver, som er avgjørende for utviklingen av en kristen spiritualitet som oppstår i møtet mellom tro og liv preget av et ønske om å leve et autentisk, ansvarlig og fullendt liv i den kristne tro.³⁹ Flere av de som søker hjelp hos KRS ønsker å gjenopprette et autentisk og fullendt liv i den kristne tro, som av ulike årsaker og overgrepserfaringer har blitt utfordret. Brukerne ved KRS ønsker å ta tilbake ansvaret og eierskapet over en egen tro, trosuttrykk og gudsbilde, som har blitt fratatt dem i overgrepserfaringen og gjennom relasjonen til overgriperen. Beskrivelsen McGrath bruker på kristen spiritualitet handler mindre om den institusjonaliserte makten som Procter-Smith trekker frem, men heller at denne definisjonen av spiritualitet omhandler viktigheten av gjenkjennelse, som var et av hovedkriteriene ved gudstjenestereformasjonen i 2011, som jeg skriver mer om i kapittelet om det liturgiske subjekt i introduksjonen min.

For å bedre kunne forstå de variablene som utgjør hvilken spiritualitet som kommer til uttrykk i møtet mellom teologien og de menneskelige erfaringene, ser McGrath først på hvilke variabler som påvirker den kristne teologien. Han mener at det som ligger bak begrepet «Kristen teologi» er et sett den ideologier som tar utgangspunkt i den kristne tradisjonen, som har sitt opphav i Bibelen og som blir både bevart og utviklet gjennom refleksjon og tolkning i det kristne trosfellesskapet. Det finnes et stort mangfold av kristne teologier, men noen temaer er de alle enige om, slik som at Jesus Kristus er den selvrealiserende Gud.⁴⁰ Dette mangfoldet av kristne teologier vil i stor grad bidra til et større mangfold av kristne spiritualiteter også. Det andre teologiske tankesettet han trekker frem er det som omhandler betydningen og naturen ved de kristne sakramentene. Noen kristne forstår sakramentene som tegn på Guds nåde og påminnelser på noe de allerede vet om, mens andre ser på sakramentene som tegn på Guds sanne tilstedeværelse i denne verdenen og en bekreftelse på den guddommelige tilstedeværelse i den skapte ordningen av den menneskelige verdenen.⁴¹ McGrath mener at estetiske, psykologiske og sosiologiske faktorer vil påvirke hvilken form for spiritualitet et menneske er trukket mot. Noen vil utøve sin spiritualitet og tilbedelse til Gud gjennom vakker musikk, arkitektur og vakre ord mens andre uttrykker seg gjennom stillhet og rom for ettertanke.⁴² Opp gjennom historien er det mye som tyder på at kristne har hatt et behov for å knytte sin spiritualitet og religiøse utøvelse til noe fysisk slik som bilder, prekenes og annet

³⁹ McGrath, «Christian Spirituality s.9

⁴⁰ McGrath, «Christian Spirituality s.10

⁴¹ McGrath, «Christian Spirituality s.10

⁴² McGrath, «Christian Spirituality s.11

litteratur. Billedkunst og utsmykninger av kirkerom er eksempler på det behovet kristne har hatt og fortsatt i mange tilfeller har, for å knytte sin tilbedelse og refleksjon til visuelle hjelpemidler.⁴³

I sin drøfting av de ulike formene for kristen spiritualitet trekker McGrath også frem hvordan kjønn, rase og klasse påvirker spiritualiteten og hvordan dette er faktorer som også påvirker hverandre og derfor kan være vanskelig å skille mellom. Han skriver at selv om det er mye debatt rundt kjønnets natur og forskjellene mellom kjønnene, har kjønn en stor betydning for spiritualitet. Dette kommer tydelig frem i språket brukt for å beskrive Gud, men også i ordbruken tilknyttet forklaringen av syndsbegrepet og hvordan det skiller på menn og kvinner. Den kulturelle identiteten vil i stor grad prege de religiøse tradisjonene som tilhører ulike kirkesamfunn, og som er avgjørende for hvordan de uttrykker sin spiritualitet i fellesskap.⁴⁴ Alle disse ulike kategoriene og faktorene som McGrath trekker frem som markører for hvordan spiritualitet kommer til syne i religiøse kontekster og tilbedelse av guddommer, er med på å understreke hans poeng om at kristne kan dele den samme teologiske overbevisningen, men det er menneskets personlig temperament og den sosiale konteksten de står i, som vil være avgjørende for hvor mange kristne spiritualiteter som kommer til syne. Alle disse spiritualitetene er kristne menneskers forsøk på å forklare den kristne troen utfra den enkeltes omstendigheter.⁴⁵

Den voksende anerkjennelsen for viktigheten av personlige erfaringer i menneskenes indre, har resultert i en økt interesse i det konseptet som spiritualitet er. For å bedre kunne forstå den kristne spiritualiteten burde den observeres i lys av og i relasjon til en kristen teologi. McGrath bruker begrepet teologi som en betegnelse av helheten ved den kristne tro og de studiene som omhandler den. Han ser på teologi som en disiplin for overbevisning som forsøker å undersøke og se sammenhenger i det kristne trossystem. Forholdet mellom teologi og spiritualitet kan ut fra denne definisjonen beskrives som et forhold mellom teorien om og praksis av det kristne liv.⁴⁶

Alister E. McGrath sin beskrivelse av spiritualitet som et uttrykk for hva livet i troen er, at det driver og motiverer mennesker, i tillegg til å hjelpe mennesker til å ivareta og utvikle livet i

⁴³ McGrath, «Christian Spirituality s.11

⁴⁴ McGrath, «Christian Spirituality s.12

⁴⁵ McGrath, «Christian Spirituality s.12

⁴⁶ McGrath, «Christian Spirituality s.25

troen, kan sees i KRS sitt arbeid, hvor de jobber for å ivareta menneskers tro, og ta del i den trosutviklingen brukerne har gjennom KRS sin behandling av overgrepserfaringer.

McGrath skriver også om hvordan kristen spiritualitet handler om å leve et liv som fokuserer på enkeltindividets relasjon til Kristus. I min analyse av KRS sine liturgier vil jeg gå nærmere inn på hvordan de bruker liturgiene i sitt arbeid for å styrke og gjenopprette brukerne av senteret sin relasjon til Jesus, og deres gudsbilde som har blitt skadet av overgrepserfaringen. På denne måten gir KRS et uttrykk for å praktisere en kristen spiritualitet som samsvarer med det McGrath beskriver i sin bok, «Christian Spirituality». Som nevnt tidligere går McGrath også nærmere inn på hva som gjør en spiritualitet spesifikk kristen ved å dele opp kristendommen opp i tre kategorier. En av disse er verdisett. Denne kategorien for hva som definerer kristendom sier noe om hvordan kristendommen er satt sammen med et sett verdier som skal virke som veivisere i hverdagen. Også her legger McGrath vekt på hvordan disse verdiene er knyttet til Jesus og hvordan han står som eksempel for hvordan kristne skal leve i en nær relasjon til Gud. Det kommer tydelig frem at McGrath mener at tilknytningen til Jesus, og et liv levd i relasjon til han, er avgjørende for den kristne spiritualiteten.

McGrath mener at den kristne spiritualiteten kommer tydeligst frem i den tredje kategorien for hva som definerer kristendom, det kristne fellesskapet med bønn og tilbedelse. KRS sine liturgier tar for seg ulike typer bønn og tilbedelse, og dette står sentralt i deres arbeid. McGrath mener at det er estetiske, psykologiske og sosiologiske faktorer som trekker mennesker mot en form for spiritualitet, og at opp gjennom historien så har kristne hatt behov for å knytte egen spiritualitet opp mot fysiske objekter, som bilder, prekener og litteratur. I de liturgiske praksisene til KRS brukes det ulike fysiske objekter som brukerne kan knytte sin spirituelle praksis til. Ved bruk av perler, egne utforminger av rommet de bruker til liturgiske handlinger, og andre visuelle uttrykk, slik som knust glass, gir KRS de deltakende noe å feste spiritualiteten sin til.

Gjennom sine liturgier skaper KRS et kristent fellesskap som ivaretar en sårbar gruppe utsatte mennesker gjennom bønn og liturgiske handlinger, samtidig som at de åpner opp for at brukerne skal føle at de er en del av et større kristent fellesskap som tar imot dem med alt de bærer med seg av erfaringer. Som nevnt tidligere setter McGrath opp tre ytterligere faktorer som han mener at påvirker enkeltindividets spiritualitet. Den første han trekker frem er personlige problemer, noe som faller direkte under KRS sitt arbeid og fokus. Det andre er tverrkirkelighet, og hvor stor påvirkningskraft de ulike kirkesamfunnene har. KRS er et tverrkirkelig tilbud, og et ressurscenter som ulike kirkesamfunn kan benytte seg av. Den tredje

handler om enkeltindividets holdninger til omverdenen. McGrath skriver at spiritualitet kan både avvise omverdenen og involvere seg i den. Noen former for spiritualitet mener at den autentiske kristendommen lever utenfor det hverdagslige livet, mens andre mener at en kan kun leve et autentisk kristent liv dersom en involverer seg med omverdenen. KRS sitt arbeid er tettere knyttet til den forståelsen av spiritualitet som involverer seg i omverdenen siden brukerne ved senteret tar med seg erfaringer fra omverdenen, og trenger hjelp av KRS til å bearbeide disse erfaringene. KRS kan derfor ikke avvise omverdenen siden omverdenen preger deres arbeid i så stor grad.

2.3 Mary Daly: Feministisk teologi

“The word sisterhood says revolution” – Mary Daly⁴⁷

I boken «Beyond God the Father. Toward Philosophy of Women’s Liberation» skriver Mary Daly om den nyere utviklingen i kvinnebevegelsen. Hun beskriver denne utviklingen som at alle typer kvinner opplever et psykologisk gjennombrudd hvor de anerkjenner likheten de har som medlemmer i det kvinnelige kjønn og det har startet i kampen om frigjøringen av det kvinnelige kjønn fra de arkaiske rammene som har bundet dem. Kvinner står samlet for å gjøre frigjøringen til en del av den amerikanske kulturen spesifikt, og en del av kvinnebevegelsen globalt⁴⁸. I dette ligger det også en anerkjennelse av at det eksisterer en seksuell kaste som er tilstedeværende over hele verden uavhengig av den lokale kulturen og samfunnsoppbygning. Daly bruker bevisst omtalelsen kaste da hun mener at Berreman sin beskrivelse av ordet er det det beste tilgjengelig siden det er sterkt, og avslørende.

Kastesystemet er vanskelig å endre, men det er ikke umulig siden det er satt sammen av ulike nivåer og dersom et nivå blir endret vil det skje en endring i de andre⁴⁹. I dette seksuelle kastesystemet gir ikke ofrene sitt direkte samtykke, men det gjør heller ikke det dominerende kjønn siden samtykket ligger i sosialiseringen av kjønnsrollene. På denne måten har kvinners lave kaste blitt skjult av denne kjønne rollefordelingen som har skapt en illusjon om at kvinner er likestilt, bare på en annen måte. Den seksuelle kasten er også blitt skjult siden kvinner har hatt ulike former for status i sitt forhold til det mannlige kjønn. Ulike ideologier skjuler også den seksuelle kaste fordi de pålegger falske identiteter på menn og

⁴⁷ Daly, “Beyond God the Father”, s. 60

⁴⁸ Daly, “Beyond God the Father”, s.1-2

⁴⁹ Daly, “Beyond God the Father”, s.2

kvinner og betegner dem som naturlige og en del av den guddommelige plan. Dette har skapt en splid mellom kvinner som har styrket deres identifisering innenfor de patriarkalske institusjonene som tjener menns interesser på bekostning av kvinner⁵⁰.

Mary Daly trekker frem et direkte eksempel på hvordan kirkelige autoriteter fremmer den patriarkalske rollefordelingen som naturlig og gudegitt. Dette eksempelet er fra da Pave Paul VI i 1972 uttalte at han var en forkjemper for den sanne kvinnefrigjøringen og at den ikke lå i den materialistiske og formelle likestillingen med det andre kjønn, men anerkjennelsen av det som er spesifikt for den feminine personligheten, kvinners kall til å være mødre⁵¹. Mary Daly gav ut «Beyond God the Father» i 1973, året etter at Pave Paul VI kom med denne uttalelsen, og hun vektlegger i denne boken hvordan teologier og etikker som undertrykker kvinner i hører til i forhistorien, men er like aktuelle nå. Over 40 år senere er denne uttalelsen fortsatt like aktuell. Det maskuline symbolet som er knyttet til Gudeskikkelsen og den guddommelige inkarnasjonen i den menneskelige naturen er med på å støtte opp under det seksuelle hierarkiet.

Daly trekker også frem hvordan etikere har konstruert endimensjonale argumenter som ikke har en forståelse for kvinners levde erfaringer. De teologiene og etikkene som er produsert i en patriarkalsk kontekst er i stor grad produkter av menn og til fordel for mannlige interesser i et kjønnsdiskriminerende samfunn⁵². Ny og moderne kunnskapsproduksjon, samt produksjon av nye teologier og etikker, kan føre til at feministisk standpunktteori gir et utgangspunkt hvor kvinners levde erfaringer blir tatt på alvor og dette er med på å skape en mer helhetlig teologi som står utenfor det patriarkalske rammeverket, og som utfordrer forståelsen av kjønnsroller i religiøse, og tradisjonelle, religioner. Etikken som trer frem som et resultat av den stadig mer prominente kvinnebevegelsen er, i Daly sin oppfatning, ikke en etikk om klokskap, men en etikk med et tema om eksistensielt mot. Dette motet handler både om å se, og våge å være i den angsten som trer frem når en kvinne ser det kjønnsdiskriminerende samfunnet hun lever i og konfronterer det faktum at hun er blitt fremmedgjort ovenfor sitt eget autentiske selv.

I 2017 ble en slik etikk enda viktigere da kvinner tok til motet og talte ut om undertrykkelsen de hadde opplevd og fortsatt opplever i yrkeslivet, i maktrelasjoner og i samfunnet som en helhet. Kvinner tok til orde og delte sine erfaringer for å løfte på det sløret som ligger over det kjønnsdiskriminerende samfunnet og gi det anledning til å fortsette. #MeToo og TimesUp-

⁵⁰ Daly, "Beyond God the Father", s.3

⁵¹ Daly, "Beyond God the Father", s.3

⁵² Daly, "Beyond God the Father", s.4

bevegelsen gav kvinner motet til å stå opp for seg selv og bryte ut av den eksistensielle krisen de var blitt pålagt på grunnlag av sitt kjønn. Daly poengterer hvordan det er ulike metoder brukt for å ignorere dette problemet, og da også problemet med den seksuelle kaste. Det første er å trivialisere problemet og flyttet fokuset over på andre, mer trykkende kriser som ikke er kjønnnet. Det andre er å tildele problemet en spesifikk plass slik at det ikke er gjeldende for samfunnet i sin helhet. Et eksempel på dette er å kritisere en instans fremfor patriarkatet i sin helhet som et undertrykkende system som dikterer den sosiale livet. Slik Daly presenterer denne metoden skal ikke kvinners kritikk begrenses til å være om et par, undertrykkende Bibelvers og tolkningen av dem, men heller ta for seg hele det religiøse universet som er bygget opp av kjønnsdiskriminerende hypoteser og antakelser.⁵³ Den tredje metoden er spiritualisering hvor en ikke ser på de konkrete undertrykkende faktaene, ved å for eks. trekke frem det paulinske Bibelverset som sier at Kristus er verken kvinne eller mann. Ved å bruke dette argumentet ser man bort fra de konkrete faktaene som kommer fra den sosiale relativiteten og det faktum at Kristus-bildet er mannlig. Den siste metoden Daly trekker frem er universalisering. Her flyttes fokuset bort fra det spesifikke problemet som er undertrykkelsen av kvinner i samfunnet og over til et spørsmål om alle mennesker trenger frigjøring⁵⁴. Gjennom sin bok ønsker Mary Daly å studere potensialet ved den kvinnelige revolusjonens mulighet til å transformere den menneskelige bevisstheten og den eksterne muligheten til å påvirke hvordan mennesket blir. I tillegg ønsker hun å separere beskrivelsen av teologi fra den begrensede konteksten og frigjøre terminologien fra sin funksjon som legitimerende for patriarkatet.⁵⁵ Hun referer til Simone de Beauvoir sitt utsagn om at kvinner som har oppfattet virkeligheten ved den seksuelle undertrykkelsen har utmattet seg selv ved å bryte gjennom til en oppdagelse av sin egen menneskelighet med lite overskudd til å konstruere sin egen tolkning av universet⁵⁶.

Det er en stor ambivalens i forståelsen av bildet på Gud som den himmelske patriark. Ambivalensen ligger i at dette bilde representerer både en Gud av kjærlighet og en sjalu Gud som kun representerer sitt utvalgte folk, og som tildeler nettopp dette folket en makt som skaper en skjevfordeling i verdenssamfunnet⁵⁷. Symbolet Gud Faderen har i menneskets fantasi åpnet muligheten for patriarkatet har vært dominerende i flere tusen år. Tanken om at en mannlig Gud i himmelen er en farsfigur som leder og styrer sitt folk. En manns skikkelse

⁵³ Daly, "Beyond God the Father", s.5

⁵⁴ Daly, "Beyond God the Father", s.5

⁵⁵ Daly, "Beyond God the Father", s.6

⁵⁶ Daly, "Beyond God the Father", s.7

⁵⁷ Daly, "Beyond God the Father", s.16

som har gjort ordningen av universet og den guddommelige plan for verdenen og samfunnet manns-dominert. Bildene og verdien dogmene har presentert har gitt mannen anledning til å styre over sin egen kone som en representant for den mannlige Gud⁵⁸. Dette kommer fra assosiasjonen om at siden Gud er mann, er mannen Gud. De kvinnene som avviser patriarkatet har en makt til å transformere og igangsette en radikal kulturendring. Ved å se seg selv som hele mennesker med en rettmessig plass i samfunnet kan kvinner generere en motkraft mot de stereotypiske lederrollene i samfunnet, samt utfordre den kunstige polariseringen av menneskets karakterisering i kjønnsroller. Denne endringen i samfunnet og kulturen truer kredibiliteten til religiøse symboler, og nye symboler og betydninger vokser frem i den felles erfarte situasjonen og opplevelsen som er i samfunnsutviklingen. Dette kommer av at de religiøse symbolene ikke lenger får støtte i kulturen og mister derfor en del av sin troverdighet⁵⁹. Når stereotypene i samfunnet brytes ned vil det påvirke på de feminine og de maskuline stereotypene. Kvinner erverver seg flere kvaliteter og ferdigheter, noe som motiverer og krever frem en frigjøringsprosess av menn og de restriktive rammene pålagt dem av de maskuline stereotypene. I denne prosessen beveger menn og kvinner seg mot en mer androgyn personlighet, noe som krever en radikal endring i den menneskelige bevisstheten, samt hvordan mennesket oppfører seg⁶⁰. Aktivisme og kreativ tankegang mener Daly at er viktige katalysatorer for utviklingen av kvinners bevissthet og dette resulterer i en økt bevissthet som transenderer symbolene og doktrinene i den patriarkalske religionen.⁶¹

Mary Daly stiller spørsmål ved de religiøse symbolene og konseptene, samt de etiske problemene, for å bedre kunne tilnærme seg et uttrykk for det revolusjonerende potensialet kvinnes frigjøring har for å utfordre de formene den menneskelige bevisstheten uttrykker seg i, og muligheten kvinners frigjøring har for å endre denne bevisstheten. Denne metodikken skal være med på å utvikle kvinners spirituelle bevissthet ved å omtale retten til å kalle det menneskelig, ikke forbeholdt et spesifikt kjønn. I den forstand ønsker hun å frigjøre språket som blir brukt med et formål om å frigjøre selvet. Dersom et ord blir frigjort fra sin patriarkalske, bibelske kontekst, kan det skape en betydning forbi konteksten det står i. På denne måten kan begrepet søsterskap, eller sisterhood, frigjøres fra en betydning som er knyttet til en forståelse av søsterskapet som et underordnet, og et mindre verdig brorskap, men heller gi det en betydning som et autentisk fellesskap for kvinner og deres frigjøring. Denne

⁵⁸ Daly, "Beyond God the Father", s.13

⁵⁹ Daly, "Beyond God the Father", s.15

⁶⁰ Daly, "Beyond God the Father", s.15

⁶¹ Daly, "Beyond God the Father", s.16

nye konteksten vil da bli en kilde for bekreftelsen av den stigende bevisstheten kvinner har om seg selv og situasjonen de lever i⁶². Daly mener at denne frigjøringsmetoden kastrerer språket og bildene brukt for å reflektere over og forevige strukturene til det kjønnsdiskriminerende samfunnet. Hun bruker begrepet kastrere bevisst da dette symboliserer handlingen av å kutte bort de fallosentriske verdiene patriarkatet har påført. Ved å kastrere språket og billedbruken fjerner man makten, kreativiteten, og muligheten til å kommunisere, noe kvinner selv har opplevd opp gjennom historien som medlemmer av et kjønnsdiskriminerende samfunn og kultur. Daly mener at kvinner kan frigjøre tradisjoner, tankesett og skikker ved at de hører på hverandre og på den måten gjør det mulig for dem å bruke sine egne ord. Dette krever en samhandling mellom den ervervede innsikten og praksis for at det skal kunne føre til en kontinuerlig vekst, fleksibilitet og framvekst av nye perspektiver på virkeligheten som kommer fra å være tilstede og en aktiv deltaker i sin egen kontekst. Når kvinner tar aktivt del i sitt søsterskap er det en motkultur som kan vise veien for menneskets fremtidige spirituelle evolusjon.

Daly mener også at metodene teologer, filosofer og akademikere har brukt har vært begrenset av patriarkatet da de ikke tar hensyn til spørsmålene formulert av kvinner basert på deres erfaringer, og på denne måten er kvinnen skjernet fra å erfare, reflektere, og stille spørsmål ved sin egen erfaring⁶³.

I 1973 gav Mary Daly ut sin bok om kvinners kamp i den religiøse kulturen og deres påvirkning av den spirituelle evolusjonen. 32 år senere, i 2005, gav Linda Woodhead og Paul Heelas ut en bok hvor de tar for seg hvordan den spirituelle evolusjonen har ført til et skille mellom den institusjonaliserte spiritualiteten, «Life-as» religion, og den mer subjektive spiritualiteten. Bevisstgjøringen av kvinner og hvor undertrykt de er blitt i samfunnet, som Mary Daly snakker om, har vært med på å utvikle den subjektive spiritualiteten Woodhead og Heelas snakker om, da kvinner har hatt et behov for et religiøst uttrykk og en spiritualitet som inkluderer dem i den kulturen de lever i og er en del av. I Daly sin omtalelse av søsterskapet som en motkultur i samfunnet hun beskriver, har kvinner samlet seg for å ta tilbake sin stemme. I Woodhead og Heelas sin beskrivelse av utviklingen av den spiritualiteten som kommer til syne i samfunnet i dag, har kvinner i stor grad brukt denne stemmen inn i en

⁶² Daly, "Beyond God the Father", s.8

⁶³ Daly, "Beyond God the Father", s.11-12

spiritualitet som verdsetter dem som enkeltindividet, samt deres relasjoner til det eksterne fellesskapet de er en del av.

2.4 Linda Woodhead og Paul Heelas: Subjektivitetsteori

«People are turning inside themselves for answers rather than looking to external religions which people have to fit into rather than finding something that fits them. People are taking more control over all aspects of their life, spiritual and health, rather than letting other people tell them what to do or believe.» – Madeleine Bunting⁶⁴

I boken «The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality» skriver Paul Heelas og Linda Woodhead om den subjektive vendingen, “The subjective turn”, i hvordan det vestlige samfunnet forholder seg til religion, og i dette tilfellet kristendom. De skriver om hvordan spiritualiteten ikke lenger har en direkte tilknytning til det religiøse og at denne nye definisjonen for spiritualitet er i gang med å ta over for det religiøse uttrykket knyttet til kristendommen⁶⁵.

Den subjektive vendingen i samfunnet som Heelas og Woodhead skriver om er med på å gi en forklaring til hvordan noen religioner opplever en nedgang i popularitet mens andre opplever en oppgang ved å se på den kulturelle utviklingen av moderne vestlig kultur og hvordan tilretteleggingen for de subjektive livene blir stadig mer vektlagt, og holdt i sentrum for institusjoner praksis. Den subjektive vendingen informerer oss om hvordan vi tilnærmer oss religion, spiritualitet og samfunnsendringer, skriver Heelas og Woodhead. De bruker begrepet vending, eller «Turn», fordi det refererer til hvordan samfunnet vender seg bort fra å leve i henhold til eksterne, objektive roller, forpliktelser og forventinger til å vende seg mot et liv basert på subjektive referanser og indre erfaringer, og i forlengelsen av dette et mer relasjonelt og individualistisk levesett⁶⁶. Med dette medfører det også en vending bort fra en verden hvor mennesker definerer seg selv som tilhørende til etablerte, gitte ordninger, men heller at det er det individuelle selvet som transendent og kollektivt tjener som menneskers primærkilde for meningsdannelse⁶⁷.

⁶⁴«Shopping for God» av Madeleine Bunting, s.3. The Guardian 16.des 1996

⁶⁵ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.1

⁶⁶ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality»,.3

⁶⁷ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.3

Vendingen i den moderne kulturen bort fra «Life-as»-tilværelsen er i stor grad en vending mot det mer subjektive livet. Dette subjektive livet vektlegger hvordan subjektiviteten ved hvert individ har blitt en unik kilde til betydning, mening og autoritet. I dette ligger menneskets bevissthet, sinnstilstand, følelser, lidenskaper, kroppslige opplevelser, drømmer, indre samvittighet og moral. I det subjektive livet defineres «det gode liv» som å leve i full bevissthet over sin egen sinnstilstand og å være beriket av ens egne erfaringer. Her er ikke målet å forholde seg til en høyere makt eller autoritet, men heller finne motet til å være sin egen autoritet. «Life-as»-levesettet som fokuserer på de eksterne omgivelsene og hvordan mennesket forholder seg til det, og det subjektive-livet som fokuserer på menneskets subjektive erfaringer, setter Linda Woodhead og Paul Heelas til å være i sterk opposisjon til hverandre. I tillegg til å stå i opposisjon med hverandre er de også med på å runde ut samfunnet siden det subjektive livet er universelt i den grad at alle mennesker kan og tar utgangspunkt i sine egne levde erfaringer som meningsdannende for livet, og «life-as» baserer seg på de eksterne omgivelsene som meningsdannende da de er med på å forme, organisere og regulere det sosiale livet⁶⁸. Å ha en forståelse for begge disse levesettene er viktig for å se hvordan religion og det religiøse uttrykket i samfunnet har beveget seg bort fra «life-as» og mot det subjektive livet.

Linda Woodhead og Paul Heelas bruker de to ulike definisjonene «Life-as» og «subjektivt-liv» for å bedre kunne skille mellom religion og spiritualitet. Dette gjør de ved å knytte religionen opp mot «Life-as» og gi dette en sakral betydning i den forstand at «life-as» underordner subjektet til en høyere autoritet med transendent betydning, godhet og sannhet. Det subjektive livet derimot påberoper det hellige i kultivering av det unike subjektive livet. Dette er et skille mellom religion og spiritualitet som ikke har blitt mye brukt i samfunnet, men Woodhead og Heelas velger å skille mellom disse to for å bedre kunne forklare hvordan spiritualitet som er definert som en tilbedelse til Gud eller Kristus i kristendommen, en lydighet ovenfor Guds vilje hvor den troende har et forhold til det guddommelige som involverer en form for selvoppgivelse. Videre skriver de at spiritualitet kan bli brukt for å uttrykke en forpliktelse med en dypere sannhet som kan finnes i det som tilhører denne verden. Religionsbegrepet kan også da forstås som en forpliktelse til en høyere sannhet som ligger utenfor hva denne verdenen kan tilby, og er derfor kun tilknyttet spesifikke eksterne elementer slik som dogmer, skifter, ritualer og lignende⁶⁹.

⁶⁸ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.4

⁶⁹ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.6

Woodhead og Heelas skriver at ut fra denne endringen kan vi se at den subjektive vendingen på mange måter er en spirituell revolusjon som bryter opp tidligere forståelse av hva spiritualitet kan være, og som appellerer bedre til de som faller utenfor strukturene til de institusjonaliserte religionene med aktiviteter som er tettere knyttet opp til «life-as»-levesettet⁷⁰.

I sin «Subjectivization Thesis» refererer Woodhead og Heelas til Joseph Tamney sin forklaring av Durkheimian prinsippet. Han skriver om hvordan mennesker vil mer sannsynlig involvere seg i former for tro, spiritualitet, religionsuttrykk som er mer i overensstemmelse med deres egne verdier og tro⁷¹. I de samfunnene hvor «life-as»-religionsforståelsen har vært gjeldende har den vært med på å forsterke og legitimere de rollene som er i det samfunnet. «Life-as» gir på den måten støtte og ressurser slik at de som lever innenfor disse rollene forblir der og gjør det bedre enn de som velger å leve i en spiritualitet som ikke samsvarer med de rollene samfunnet og «Life-as» har gitt. Dette kan tydelig sees i strengt patriarkalske samfunn og samfunn med en tydelig arbeidsfordeling fordelt på en hierarkisk oppbygning. Den subjektive endringen som kan sees i samfunnet er derimot med på å dyrke de unike subjektive livenes kulturelle prioritet i samfunnet og den subjektivt-ledede spiritualiteten imøtekommer individene ved å tilby dem harmoni og sinnsro. På denne måten kan Durkheimian prinsippet gi en pekepinn på hvorfor subjektivt-ledet spiritualitet og religionsuttrykk gjør det bedre og opplever en større vekst enn det «life-as»-religionsuttrykket gjør i det moderne samfunn⁷².

Den subjektive vendingen i samfunnet, slik Woodhead og Heelas legger den frem, er tett knyttet opp mot den stadige utviklingen av et større mangfold av trosuttrykk og aktiviteter. Et eksempel på dette er hvordan disiplin i hjemmet har beveget seg bort fra de tradisjonelle verdiene og vektleggingen av dem, til å fokusere mer på familiens emosjonelle tilknytning til hverandre⁷³. Blikket er ikke lenger vendt ut mot de rundt deg selv og relasjonsbyggingen med dem, men fokuset er heller flyttet mot å opparbeide seg en emosjonell intelligens og det blikket som vender utover ens eget indre. Ved å gjøre dette lærer en seg å respektere andres følelser siden det er verdi knyttet til de følelsene. Woodhead og Heelas omtaler dette som den subjektive velferdskulturen hvor kulturell verdi i stor grad har blitt tilknyttet hvordan

⁷⁰ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.7

⁷¹ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.78

⁷² Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.78

⁷³ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.79

enkeltindividet blir behandlet som en unik, verdifull, person⁷⁴. For at religioner og religiøse institusjoner skal kunne florere etter denne subjektive vendingen, slik holistiske spiritualitet gjør, må de bestemmelsene som tas og de aktivitetene som tilbys anerkjenne autoriteten som ligger i den personlige erfaringen. Å fortsette i en tankegang som vektlegger en ekstern, overlegen autoritet med mål om å fortelle mennesker hvordan deres subjektive liv burde være, vil være det samme som å undervurdere det som er unikt ved dem, og på den måten undervurdere hele det subjektive velferdssamfunnet⁷⁵.

2.4.1 En kjønnrelasjon til kirken

«It is to be hoped that with a wider adaptation of a feminist perspective in the sociology of religion, women in the churches may soon become a subject of interest in their own right, rather than an addendum to other sociological agendas.» – Linda Woodhead⁷⁶

I boken «A companion to 19th-century America» skriver Linda Woodhead kapittelet «Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference». I dette kapittelet skriver Woodhead om hvordan kristendommen er den verdensreligionen hvor det er flere kvinner enn menn som søker til det religiøse fellesskapet. Hun trekker frem tre argumenter for hvorfor dette er tilfellet. Det første er at kvinner er mer religiøse enn menn på grunn av deres plass i samfunnet. Dette argumentet baserer seg på at kvinners religiøsitet ligner på den posisjonen de har blitt tildelt i husholdningen, siden religion også forholder seg til den kjønnte fordelingen av arbeid. Det andre argumentet er at kvinner er sosialisert på en annen måte, og det tredje argumentet er at kvinners religiøsitet er et resultat av den sosiale deprivasjonen kvinner må kompensere for.⁷⁷ Etter at hun har presentert disse tre argumentene trekker Woodhead frem hvordan videre forskning har ført til en konklusjon om at det ikke er den kjønnte forståelse som ligger til grunn for den økte religiøsiteten, men heller det feminine fokuset som vektlegger relasjoner i stor grad.

⁷⁴ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.81

⁷⁵ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.85

⁷⁶ Woodhead, «Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference», s.74

⁷⁷ Woodhead, «Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference», s.73

Woodhead mener at det bør forskes mer på hvorfor kvinner har et så nært forhold til kristendommen, og hvilke sider det er ved kristendommen sin lære som kvinner relaterer til, siden dette er den verdensreligionen med størst oppslutning blant kvinner. Hun referer til forskeren Ozorak, som argumenterer for at kvinner trekkes mot kirken fordi de opplever at kirken vektlegger omsorg og fellesskap i stor grad, og dette er kvaliteter som kvinner setter høyt.⁷⁸

I dette kapittelet skriver Woodhead også om hvordan sekulariseringsteorier har preget religionsforskningen, men at det er få studier som tar med kjønn som en faktor i analysen om hvorfor religiøsiteten i samfunnet stadig forminskes. Woodhead bruker forskningsresultatene som viser at flere kvinner enn menn søker til kirken, og argumenterer for at det derfor er viktig å se på kjønnsperspektivet for å si noe om hvordan religiøsiteten i samfunnet endres. Hun eksemplifiserer dette ved å si at dersom kvinner melder seg ut av kirken vil dette utgjøre en større forskjell enn hvis menn gjør det fordi kvinner utgjør en større del av massen med kirkegjengere. Hun trekker frem en studie gjort av Andrew Greeley, hvor han har kommet frem til at det er en større sannsynlighet for at kvinner med en katolsk bakgrunn som tar høyere utdanning søker seg bort fra religionen fordi de mener at religionens kvinnesyn ikke stemmer overens med deres selvstendighet og yrkesvalg utenfor hjemmet.⁷⁹ Avslutningsvis mener Woodhead at det forskningen i mye større grad bør fokusere på å redde sekulariseringsteoriene fra denne kjønnsblindheten for å bedre kunne teste hypotesen om at den store nedgangen i kirkegjengere skyldes kvinner som søker bort fra kirken, blant annet grunnet yrkesvalg. Dette er en hypotese Woodhead har hentet fra William Swatos.⁸⁰

I boken «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality?», hvor Woodhead og Heelas presenterer sin subjektivitetsteori, stiller de spørsmålet om hvorfor flere kvinner enn menn trekkes mot holistisk spiritualitet og den subjektive velferdskulturen dersom begge kjønnene er likestilt i den subjektive vendingen av samfunnet. Deres første argument er at flere kvinner enn menn forholder seg til den relasjonelle subjektivismen og at den subjektive velferdskulturen appellere mer til kvinner fordi den tilbyr aktiviteter som vektlegger enkeltindividets indre relasjon fremfor aktiviteter som fremmer at de subjektive livene skal ut i verden og konkurrere innenfor sine rammer og i full kontroll over situasjonen.

⁷⁸ Woodhead, «Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference», s.73

⁷⁹ Woodhead, «Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference», s.75

⁸⁰ Woodhead, «Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference», s.73

I undersøkelsen Woodhead og Heelas gjorde i Kendal kom det også frem at 21 prosent mente at spiritualitet handler om å være en ordentlig og omsorgsfull person, 20 prosent svarte at spiritualitet er kjærlighet, og 10 prosent svarte at spiritualitet handler om å helbrede en selv og andre. Altså 51 prosent av svarene omhandlet en forståelse av spiritualitet som var assosiert med relasjoner⁸¹. Den spirituelle dimensjonen er her forstått som en dimensjon hvor alt liv knyttes til hverandre, og hvor individet realiserer sin rolle i forhold til helheten. Dette er med på å forklare den skjeve kjønnsfordelingen i deltakelse da flere kvinner enn menn er aktivt involvert i det subjektive velferdssamfunnet med et fokus på relasjoner i likhet med at flere kvinner enn menn søker yrker som er person-orientert slik som sykepleie, eldreomsorg, lærer og HR⁸². Siden det er en majoritet av kvinner som knytter viktighet til den relasjonelle subjektivismen er det forståelig at denne majoriteten også søker en spiritualitet og et religionsuttrykk som vektlegger relasjonsbyggende aktiviteter.

I tillegg er det viktig å anerkjenne den skjevfordelingen i samfunnet hvor menn begrenses i den forstand at de i den patriarkalske strukturen ikke har anledning til å la seg lede av sine følelser, samt intime og uttrykksfulle relasjoner. Menn har opp gjennom historien blitt pålagt en rolle hvor selvet er en skjerm, bundet og privat enhet. At menn ikke er like aktive i den holistiske spiritualiteten eller det subjekt-ledede religionsuttrykk kan derfor komme av at dette kan virke truende for den emosjonelle posisjonen og rollen som de er blitt pålagt i samfunnet⁸³. De maskuline idealene menn skal leve opp til handler om å vedlikeholde tydelige skiller mellom en selv og andre, i tillegg til å uttrykke sin autonomi, følge sin indre lovmessighet, samt en konkurransedrevet ånd for å kunne oppnå en subjektiv velferd⁸⁴. I undersøkelsen gjort i Kendal møtte Woodhead og Heelas menn som uttrykte at det var vanskelig for menn å anerkjenne at de hadde et ønske og et behov, og at det var enda vanskeligere å spørre om hjelp da de er mer skjerm og beskyttende ovenfor sine egne synspunkt. Dette er også noe av grunnen til at flere menn avslår tanken om subjektiv velferd med bakgrunn i de maskuline idealene om å være autonom og tilstrekkelig nok i selvet.⁸⁵

Det er en stor forskjell på det holistiske miljøet og menighetsmiljøet som fokuserer med på «life-as» religion fremfor den subjektivt levde spiritualiteten. «Life-as» religion fremmer å tilbe Gud fremfor å dvele ved selvets indre, og å gjøre en plikt er viktigere enn å gjøre sine

⁸¹ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.98

⁸² Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.99

⁸³ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.100

⁸⁴ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.106

⁸⁵ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.106

egne ting. Dette religionsuttrykket appellere derfor mer til de som avviser den subjektive vendingen i samfunnet og det er med på å forme, strukturere og gi en mening til livet gjennom tydelige, retningsledende lærdommer. Gjennom prekener, lærdommer og ritualer tilbyr «life-as» religioner et tilbud for å styrke de eksisterende rollene og dem som inneholder dem, i tillegg til å appellere til en bredere kontekst i livet med et fokus på å være selvoppofrende i arbeidet for å tjene menneskeheten⁸⁶. I en undersøkelse gjort av Princeton Religion Research Center i 1978 kom det frem at 75 prosent av de med i undersøkelsen ønsket at kirken skulle vektlegge livsutfoldelse i mye større grad. I tillegg svarte seks av ti at de opplevde at de fleste kirkene hadde mistet den spirituelle delen av religion, og en av fem ønsket en dypere spirituell mening ved livet enn den de fant i kirken. 51 prosent av de som deltok i Philip Richter og Leslie Francis sin undersøkelse i 1998 var enige i utsagnet om at kirken ikke hadde en forståelse av deltakernes liv utenfor kirken⁸⁷.

De menighetene som tar imot den subjektive vendingen og viser en evne til å kombinere den normative strengheten med et fokus på å rekonstruere og styrke menneskenes indre liv, blir mer attraktiv for de subjektive livene fordi de viser at det menneskelige selvet er viktig ovenfor Gud⁸⁸.

Subjektiveringsteorien som Woodhead og Heelas legger frem viser til hvordan en økende mengde mennesker legger verdi i hva det subjektive livet har å tilby og den tendensen det subjektive livet har til å forme aktiviteter som minner om det hellige i menneskets hverdag. Spiritualiteten blir knyttet til hva en erfarer inni hjertet og hva skaper en forståelse av hvem du er som person også i relasjon til andre, uten å begrense eller diktere hvordan personen skal være⁸⁹. Woodhead og Heelas mener at den subjektive spiritualiteten reflekterer de moderne kjerne-verdiene i samfunnet⁹⁰.

2.5 Feministisk standpunktteori:

Den feministiske standpunktteoriens epistemologi er en feministisk vitenskapsteori som bygger på kjønnet aktivitet og sosiale erfaringer. Formålet med denne teorien er å

⁸⁶ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.111

⁸⁷ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.121

⁸⁸ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.124

⁸⁹ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.126

⁹⁰ Heelas og Woodhead, «The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality», s.126

rekonstruere den moderne vitenskapen ved å gi nye perspektiver som forbigår den dikotomiseringen eller todelingen av kunnskapsproduksjon som opplysningstiden verdenssyn har presentert⁹¹. De feministiske perspektivene standpunktteori tilegner kunnskapsproduksjonen, kan skape en forståelse av naturen og det sosiale liv som ikke er mulig fra et mannlige perspektiv grunnet det mannlige kjønns karakteristiske handling og erfaring. Feministisk standpunktteori har en kunnskapsproduksjon som vektlegger hvordan kvinners forståelse av sin egen omverden kan være et utgangspunkt for å produsere kunnskap. Standpunktteorien ønsker at kunnskapsproduksjonen skal reflektere kvinners hele karakter med fysiske, mentale og emosjonelle karakteristikk.⁹²

Et av hovedmålene for den feministiske standpunktteorien er at de forholdene kvinner lever under i samfunnet skal kunne generaliseres i den forstand at de er gjeldende for alle mennesker som står i opposisjon til den mannssentrerte vitenskapsproduksjonen. På denne måten er feministisk standpunktteori en epistemologi engasjert i den sosiale konteksten den står i. Kvinners forståelse av natur og samfunn vil gi et annet perspektiv enn menn har muligheten til å gi på grunn av hvordan kvinners undertrykkelse har påvirket deres sansende, konkrete og relasjonelle liv.⁹³ De feministiske standpunktteoretikerne jobber derfor for å løfte frem kvinners historier og handlinger for å bedre forstå helheten ved den kjønnede sosiale konstruksjonen de står i⁹⁴.

Standpunkt-feminismen presenterer en epistemologi som står i opposisjon til den Cartianske dualisme-forståelsen hvor intellektet settes i opp mot kroppen som to helt forskjellige metoder å forstå og behandle kunnskap på. Historisk sett har kvinner blitt plassert med den kroppslige forståelsen hvor kunnskap behandles subjektivt, og med følelser, og intellektet, eller hjernen, er den objektive analysen assosiert med menn. Den amerikanske filosofen Sandra Harding trekker gjennom teksten sin i «The Science Question in Feminism» frem ulike feministiske standpunktteoretikere. En av de er teoretiker Hilary Rose, som poengterer at den feministiske epistemologien må grunnes i praksisen til kvinnebevegelsen, og at kvinnebevegelsen kombinerer den subjektive og den objektive kunnskapen for å skape en ny form for kunnskap. Det vil si at en slik epistemologi ikke vil kunne oppstå i et laboratorium hvor kvinner blir tvunget til å avskrive sitt eget kjønn for å kunne bli en del av den vitenskapelige

⁹¹ Harding, «The Science Question in Feminism», s.141

⁹² Harding, «The Science Question in Feminism», s.142

⁹³ Harding, «The Science Question in Feminism», s.148

⁹⁴ Harding, «The Science Question in Feminism», s.154

kunnskapsproduksjonen.⁹⁵ Rose mener at det er et tomrom i vitenskapelige utviklingen mellom kvinners kunnskapsproduksjon. Den feministiske vitenskapen må derfor utvikles videre for å tilstrekkelig påvirke de etablerte vitenskapene slik som fysisk, kjemi, biologi og samfunnsvitenskap. I dette tomrommet er det viktig med en epistemologi hvor det intellektuelle og det emosjonelle domenet forenes⁹⁶. Altså beveger Rose seg bort fra den Cartianske splittelsen av hode og kropp, og mot en forening av det hele mennesket i kunnskapsproduksjon.

En annen teoretiker Harding trekker frem er den politiske teoretikeren Nancy Hartsock. Hartsock trekker frem en svakhet ved standpunktfeminismen. Denne svakheten ligger i at kvinners praksiser og tanker fortsatt er en del av en verden preget av maskulin dominasjon. Det vil si at en standpunkts epistemologi må anerkjenne hvilken påvirkning den historiske konteksten har på vitenskapen og produksjonen av ny kunnskap for å kunne frigjøre seg fra det patriarkalske rammeverket.⁹⁷ Ved å ta utgangspunkt i den levde realiteten til kvinner, mener Hartsock at det er mulig å finne grunnlaget for en ny kunnskap som vil etterfølge både marxismen og opplysningstiden⁹⁸. I dette legger hun at den nye feministiske vitenskapen som skal etterfølge opplysningstiden skal gå bort fra den cartesianske fordelingen av kjønnene og deres arbeidsoppgaver og kritisere hvordan menns intellektuelle arbeid er satt i opposisjon mot kvinners fysiske arbeid. Både Hilary Rose og Nancy Hartsock mener at det er ved å først anerkjenne hvilken påvirkningskraft denne kjønnede arbeidsfordelingen har på kunnskapsproduksjonen i samfunnet, for så å bedre kunne tilrettelegge for en feministisk kunnskapsproduksjon som faktisk er tilstrekkelig nok til å skape en endring i samfunnet.⁹⁹

En annen utfordring ved den feministiske standpunktteorien er at den vil alltid være partisk. Kvinner og kvinners erfaringer er ikke universelle og kan derfor heller ikke samles som en kategori for kunnskapsproduksjon. Formålet med den feministiske standpunktteorien er at alle fortellinger om kvinners levde realiteter skal være med på å belyse den sosiale og historiske konteksten de står i og på den måten utfordre det mannsdominerte virkelighetsperspektivet som har vært dominerende opp gjennom historien.¹⁰⁰ Nancy Hartsock argumenterer for at feministisk standpunktteori vil gi noen perspektiver på samfunnet som ikke ville vært mulig ellers fordi den trekker frem dualiteten ved virkeligheten vi lever i hvor noen stemmer taler

⁹⁵ Harding, «The Science Question in Feminism», s.143

⁹⁶ Harding, «The Science Question in Feminism», s.144

⁹⁷ Harding, «The Science Question in Feminism», s.161

⁹⁸ Harding, «The Science Question in Feminism», s.146

⁹⁹ Harding, «The Science Question in Feminism», s.146-147

¹⁰⁰ Harding, «The Science Question in Feminism», s.154

høyere enn andre. Ved å anerkjenne realiteten ved maktstrukturene i samfunnet og de inhumane relasjonene som medfølger, kan standpunktteori, ifølge Hartsock, være et hjelpemiddel for å se det systematiske skillet mellom menn og kvinners kulturliv mer spesifikt ut fra den sosiale, kulturelle, og historiske konteksten den står i. Hartsock mener at en teoretisk perspektiv bygget på kvinners relasjonelle selvdefinisjon og handlinger avslører den mannlige konstruerte verdenen som er bygget på menns selvdefinisjon og manifestert i de partiske relasjonene de har i samfunnet¹⁰¹.

Det epistemologiske primat er en ide som den marxistiske teoretikeren Georg Lukács brukte for å bedre vektlegge hvordan de undertrykte i samfunnet bør gis et tolkningsprivilegium i kraft av sine undertrykkelseserfaringer. Overført til den feministiske teoriutviklingen vil dette si at undertrykte kvinner har fått et kunnskapsteoretisk privilegium. Problematikken her ligger i at dette ønske om å inkludere en undertrykt gruppe i kunnskapsproduksjonen også risikerer å ekskludere andre. Thomassen skriver i sin doktoravhandling «Kjønnssinkluderende liturgisk språk» at dersom undertrykkelseserfaringen blir konstituerende for en gruppe vil det tilsløre de andre variablene som utgjør den gruppen.¹⁰² I lys av dette står det feministteologiske prosjektet i en utfordrende posisjon hvor det er et stort behov for å identifisere usynliggjøringen og undertrykkelsen av kvinner, samtidig som at kvinner ikke skal bli en entydig gruppe hvor noen grupper og individer kan pårope seg muligheten til å representere kvinner som en universell og homogen kategori.¹⁰³

2.5.1 Kritikk av feministisk standpunktteori:

Anne-Louise Eriksson skriver i boken «The Meaning of Gender in Theology» at feministisk standpunktteori, slik den blir presentert av Sandra Harding, hevder at kvinners erfaringer, informert av feministisk teori, har muligheten til å være et grunnlag for en mer fullendt og mindre forvrengt kunnskapsproduksjon enn hva menn kan.¹⁰⁴ Formålet med den feministiske standpunktteorien, slik Eriksson legger det frem, er å gi en bedre refleksjon over den historiske konteksten til en spesifikk samfunnsgruppe og bruke dette som et utgangspunkt for en upartisk kunnskapsproduksjon fordi denne refleksjonen vil skape det best representerte

¹⁰¹ Hartsock, «The Feminist Standpoint: Developing The Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», s.303

¹⁰² Thomassen, «Kjønnssinkluderende liturgisk språk», s.19

¹⁰³ Thomassen, «Kjønnssinkluderende liturgisk språk», s.20

¹⁰⁴ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s.47

bildet på menneskers interesser. Eriksson argumenterer for at standpunktteori gir bare ett perspektiv og overser dermed store deler av det mangfoldet kunnskapsproduksjonen skal representere. Hun mener at standpunktteori kun kan være objektivt i den forstand at kunnskapen som hentes ut er mindre forvrengt enn den kunnskapen som er påvirket av den dominerende sosiale posisjonen den er produsert i.¹⁰⁵ Standpunktteoretikere mener at de menneskene som ikke står i privilegerte posisjoner i samfunnet vil gi et mer realistisk og helhetlig bilde av den virkelige historiske og sosiale konteksten enn de som innehar stor makt og har fått det gjennom undertrykking av andre mennesker. Eriksson trekker frem hvordan forskere innenfor standpunktteorien må ta utgangspunkt i at det er en fundamental likhet mellom kvinner, og på samme tid være en fundamental forskjell når kvinner sammenlignes med menn. På grunn av dette kan forskere innenfor standpunktteorien kritiseres fordi de skaper en generalisering av hva det vil si å være kvinne. Det er helt nødvendig for standpunktteorien at kvinners sosiale kontekst og levde erfaringer kan forme en kollektiv opplevelse som er representativ for alle kvinner, for at det skal være mulig å bruke denne opplevelsen som et epistemologisk utgangspunkt.¹⁰⁶

I sin kritikk av feministisk standpunktteori trekker Eriksson frem to spørsmål. Er det et godt vitenskapsprosjekt? Og er det et godt prosjekt innenfor feminismen? Hun begynner med å si at som et vitenskapsprosjekt har standpunktteori aldri fått en stor aksept hos mainstream vitenskapsmenn og kvinner, eller hos filosofer. Videre skriver hun at dette ikke trenger å være fordi standpunktteori er et dårlig vitenskapsprosjekt, men heller at det er en motreaksjon på den kritikken standpunktteori har mot den allerede etablerte, og mannsdominerende diskursen mainstream forskere jobber innenfor.¹⁰⁷ Hun kan allikevel ikke forsvare standpunktteori som en objektiv posisjon for en mindre forvrengt, mer troverdig og sannere kunnskap. Her viser hun tilbake til argumentet om at det ikke vil være mulig å bruke et lite utvalg kvinners perspektiv på samfunnet for å videre teoretisere et standpunkt som skal være gjeldende og representativt for kvinner generelt. En annen del av kritikken av standpunktteori går ut på at det ikke finnes en god grunn til hvorfor et kvinnelig og feministisk perspektiv skal prioriteres innenfor epistemologien på bekostning av et mannlige eller ikke-feministisk perspektiv.¹⁰⁸ Denne kritiseringen av standpunktteori vektlegger argumentet om at ved å prioritere bruken av et kvinnelig perspektiv vil forskeren risikere å reprodusere og speilvende de holdningene

¹⁰⁵ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s.47

¹⁰⁶ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s.49

¹⁰⁷ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s.50

¹⁰⁸ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s.50

som allerede eksisterer i samfunnet hvor et kjønn skal være mer representativt for fellesskapet enn det andre. Det vil si at standpunktteoretikere til en viss grad motsier seg selv og den kritikken de gjør av det mannsdominerte samfunnet i dag.

Når det kommer til det andre spørsmålet Eriksson stiller i sin kritikk av feministisk standpunktteori, om det er et godt feministisk prosjekt, er hun litt mer usikker. Dette kommer av at den kritikken standpunktteorien gjør av den dominerende mannlige diskursen har en stor betydning og påvirkning i arbeidet om å endre den eksisterende hierarkiske partiskheten basert på kjønn, og den kjønnete undertrykkelsen i samfunnet. Dette gjøres ved å trekke frem synspunkter og perspektiv som har blitt undertrykt og gi de menneskene en stemme som blir hørt i samfunnet. Eriksson ser at den feministiske standpunktteorien kan ha sterke poeng og argumenter i en slik politisk kontekst, men at tendensen standpunktteori har til å miste fokuset på mangfoldet av kvinner og dermed forsterker en normativ feminitet, skaper store problemer i den kvinnesentrerte tilnærmingen¹⁰⁹. Som nevnt tidligere trenger den feministiske standpunktteorien å ta utgangspunkt i at det er en fundamental likhet mellom kvinner, noe som i stor grad ignorerer behovet for et mangfold av kvinner. Når den feministiske standpunktteorien trekker frem noen utvalgte kvinner og deres perspektiv for å skape et bilde på hva som er kvinners levde realitet, ser de bort fra at kvinner er forskjellige fra hverandre, og ikke bare som en motsetning til det mannlige kjønn. Det perspektivet som kommer til syne i standpunktteorien er et feministisk perspektiv fordi de kvinnene som blir trukket ut som representative for hva det normativt kvinnelige er, er bevisstgjorte og frigjorte kvinner som har anledning til å uttale seg uten begrensninger fra den mannsdominerende konteksten. Problemet med denne tilnærmingen, som Eriksson trekker frem, er at den skiller ut noen kvinners liv og levde erfaringen som bedre enn andre og bidrar dermed til å undertrykke og forsømme andre kvinner, og i mange tilfeller er dette fattige og mer vanskeligstilte kvinner, enn de hvite privilegerte kvinnene i Vesten som ofte sees på som representative for alle kvinner.¹¹⁰ I likhet med at hvite, vestlige menn har fått mye innflytelse på den dominerende diskursen som er i samfunnet, vil hvite vestlige kvinner ha en mer dominerende posisjon enn kvinner fra utviklingsland, fargede kvinner og fremmedgjorte kvinner grunnet deres relativt nære posisjon til de som innehar makten i samfunnet¹¹¹. Det vil ikke si at hvite, vestlige kvinner er likestilt med menn i samfunnet og derfor ikke har et perspektiv på hva det vil si å

¹⁰⁹ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s. 50

¹¹⁰ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s. 50

¹¹¹ Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s.51

være undertrykt i samfunnet, men at de i mye større grad har anledningen til å uttale seg uten å risikere altfor store konsekvenser.

Et annet poeng som Eriksson trekker frem er hvordan det kvinnelige kjønn i standpunktfeminismen ofte reflekterer en femininitet som menn i den patriarkalske kulturen ønsker at kvinner skal vise. Hun viser til hvordan Harding bruker eksempler i standpunktfeminismen som alle tar utgangspunkt i hva kvinner er eller hva kvinner gjør i et mannsdominert samfunn og at deres utgangspunkt ligger i et symbolsk, og fysisk kjønn som allerede er konstruert og tolket av en patriarkalsk kultur. Det vil si at både standpunktfeminismen og den patriarkalske kulturen setter en forventning til det kvinnelige kjønn om at de skal være fundamentalt forskjellig fra det mannlige kjønn. Et eksempel som illustrerer dette er forventningen begge har til at kvinner skal være mer opptatt av relasjoner og omsorg. Denne forventningen er så integrert i samfunnet at den påvirker yrkesliv, studier og spiritualitet, noe jeg kommer tilbake til senere i denne oppgaven. Eriksson argumenterer for at standpunktfeminismen derfor ikke kritiserer den dominerende mannlige diskursen, men at den heller definerer kvinner i tråd med de forventningene som allerede er tilknyttet femininitet og det kvinnelige kjønn. Eriksson parafraserer Linda Alcoff og sier at når «Kvinner» blir omtalt som en homogen gruppe vil det støtte opp under universaliserende oppfatninger. Dersom dette er et epistemologisk utgangspunkt vil det være like partisk som det mannlige perspektivet. Dette betyr ikke at perspektivene som kommer fra kvinners levde realiteter ikke kan skape bilder på makt som ikke kan komme fra det dominerende perspektivet, og at et feministisk perspektiv kan være veldig viktig i for eksempel en rettferdighetskontekst, men at å argumentere for at dette er et objektivt standpunkt som produserer en mindre forvrengt kunnskap, ikke kan stemme¹¹².

I sin doktoravhandling «Kjønnsinkluderende liturgisk språk. En analyse av norske gudstjenester under Det økumeniske tiår 1988-1998» skriver Merete Thomassen om Eva Lundgren og hennes problematisering av den gynosentriske speilvingingen av patriarkalske verdier. Denne gynosentriske speilvingingen går ut på at kunnskapsproduksjonen sentreres rundt kvinner. Problematiseringen av den gynosentriske speilvingingen ligger i at dette vil gå på bekostning av den kunnskapsproduksjonen og de perspektivene menn har mulighet til å bidra med. Lundgren kritiserer standpunktfeminismen for at den opprettholder kjønnsmaktsystemet, og dette systemet blir ikke utsatt for en gjennomgripende analyse og

¹¹² Eriksson, «The Meaning of Gender in Theology», s.51

endring. Denne speilvendingen av de patriarkalske verdiene holder fast ved den dikotome kjønnsmodellen hvor menn og kvinner forblir dikotomt ulike og kjønn forblir en stabil, etablert kategori. Den eneste forskjellen standpunktteorien bringer til den akademiske diskursen er, slik Lundgren poengterer det, at det som tidligere har vært undervurdert og usynliggjort, her er det kvinner og deres erfaringer, er nå bedre synliggjort og blitt tildelt en verdi.¹¹³

Gynosentrisk feminisme vektlegger det som er særegent ved kvinnen, og ønsker å revaluere den kvinnen for å endre på maktforholdet mellom kjønnene. Standpunktteoretiker Hilary Rose mener at kvinners sosialt skapte forståelse av naturen og dens sosiale relasjoner kan skape ny kunnskap som bærer frem frigjørende muligheter for arten. Denne forståelsen av naturen og dens sosiale relasjoner har ikke nødvendigvis sin opprinnelse hos kvinnelige forskere siden det kommer til syne i den subjektive kunnskapen opp gjennom vitenskapshistorien¹¹⁴. Rose konkluderer med at den feministiske epistemologien sitt utgangspunkt kan deles inn i tre kategorier. Forståelsen til kjenneren av vitenskapen, prosessen for å oppnå en slik forståelse, og den vitenskapelige verdenen forståelsene kommer fra. Disse tre kategoriene er avgjørende for den vitenskapelige standpunktteorien fordi det gir et bilde av kvinner handlinger og sosiale erfaringer som er i stor grad preget av den sosiale konteksten og den kjønnede fordelingen av arbeid.¹¹⁵

Problematikken eller risikoen ved denne speilvendingen av de patriarkalske verdiene er at kvinner revalueres samtidig som menn blir devaluert. Kjønnskategoriene forblir dermed konstruert som motsetninger og gjensidig utelukkende, og det forekommer en reproduisering av kjønnsstereotypiene istedenfor en endring i rolleforventningen tilknyttet de ulike kjønnene.¹¹⁶

Thomassen trekker frem hvordan feministteologien er et kritisk prosjekt som kjemper mot den patriarkalske teologiens undertrykkelse og ekskludering av kvinner. I dette prosjektet skal den patriarkalske teologien dekonstrueres, analyseres og avsløres for å synliggjøre hvem kvinner har vært og hvordan de fremdeles undertrykkes i den jødisk-kristne tradisjonen¹¹⁷. Thomassen stiller spørsmål ved hva kvinner synliggjøres som, og om det feministteologiske prosjektet beveger seg innenfor et dualistisk og dikotomt paradigme som unngår å utfordre de etablerte

¹¹³ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.34

¹¹⁴ Harding, «The Science Question in Feminism?», s.145

¹¹⁵ Harding, «The Science Question in Feminism?», s.146

¹¹⁶ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.12

¹¹⁷ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.13

kjønnskategoriene¹¹⁸. Hun trekker frem med dette at innenfor den feministiske teologien ligger det en risiko for at kjønnskategoriene og deres betydning for kunnskapsproduksjonen, og utviklingen av teologier, vil bli nedtonet i lys av argumentet om at alle mennesker er skapt i Guds bilde. Dette er noe Mary Daly går nærmere inn på når hun skriver om ordbruken og symbolikken tilknyttet Gud Faderen som har skapt menneske i sitt bilde. En del av konstruktive prosjektet til den feministiske teologien, skriver Thomassen, er at kvinner skal bli synliggjort mer. Ved å vektlegge synliggjøringen av kvinner innenfor den feministiske teologien risikerer også den å bli fanget i den patriarkalske tenkningen, på lik linje som standpunktteorien, fordi det skaper en skjevfordeling hvor kjønnskategoriseringer får en større betydning enn andre faktorer som utgjør en teologi.¹¹⁹

En risiko ved det feministteologiske prosjektet er at de stemmene som roper høyest vil bli hørt, og at noen kvinner vil derfor kunne uttale seg på vegne av andre kvinner uten deres konsensus. I praksis vil det si at kvinner fra utviklingsland ikke vil få muligheten til å uttale seg i saker som angår dem, og at slike utsatte grupperinger ikke blir en del av det som nå er den vestlige majoritetsdefinisjonen. Som en respons på denne problematikken, som ofte blir belyst i kritikken av feministisk standpunktteori, trekker Thomassen frem viktigheten ved interseksjonalitet hvor det forekommer bruk av flere variabler slik som rase, klasse, økonomisk status, sivilstand, etnisitet, utdanningsnivå og seksuell legning, med mer, som alle er med på å påvirke resultatet av en maktanalyse. Interseksjonaliteten er viktig fordi den synliggjør at kvinner, nordmenn, homofile og eventuelt andre grupperinger ikke er homogene, men at hvert individ og hver gruppe må analyseres i lys av de ulike variablene som gir og fratår makt.¹²⁰ Interseksjonalitet skal ha blitt en analytisk kategori i den kjønnteoretiske forskningen på 90-tallet, og Thomassen referer til Paulina de los Reyes sin definisjon av begrepet som et skjæringspunkt hvor søkelyset settes på hvordan de ulike maktforholdene påvirker og skaper hverandre.¹²¹ Interseksjonalitet skal åpne opp for en diskusjon om makt, likestilling og likeverd. I kritikken av standpunktteori sees dette på som et bedre alternativ for kunnskapsproduksjon fordi den definerer ikke kvinner, innvandrere eller arbeiderklasse som ulike grupperinger, som tar utgangspunkt i en generaliserende forståelse av hvem som utgjør disse grupperingene, men forsøker heller å se hvordan makt kommer til uttrykk i arbeidsliv, familie og fritid.¹²² Dersom interseksjonalitet tas på alvor må kjønn kunne vike for andre

¹¹⁸ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s. 14

¹¹⁹ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.14

¹²⁰ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.18

¹²¹ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.36

¹²² Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.36

variabler når det er et behov for det. Hvite, heteroseksuelle, vestlige kvinner står i en bedre maktposisjon enn fattig menn som lever i slummen i Bangladesh. Slik kan forskere unngå den skjevfordelingen i hvilke faktorer eller variabler som blir vektlagt innenfor blant annet forståelsen av ulike teologier, slik som Thomassen trekker frem angående den feministiske teologien risiko for å reprodusere holdninger innenfor det patriarkalske rammeverket.

Thomassen referer til hvordan skeiv teori og Judith Butler sitt arbeid «Gender Trouble» identifiserer problematikken bak behovet for en representasjon av «kvinne» som et politisk subjekt, men at denne representasjonen risikerer å påstå for mye av hva kategorien «kvinne» inneholder. Butler problematiserer hvordan heteroseksualitet kan være styrende for hvordan mennesker organiserer seg i forhold til kjønn, og dekonstruerer derfor hvordan heteroseksualiteten oppfattes som naturlig og normativt, skriver Thomassen.¹²³ Butler poengterer hvordan kjønn er performativt i den forstand at mennesker ikke er kjønn, men gjør kjønn. Det vil si at mennesket selv har anledning til å påvirke hvordan det sosiale kjønn oppfattes, og at kjønn i stor grad er preget av hvordan mennesker imiterer en forventet adferd. Butler mener at den heteroseksuelle matrise legger føringer for hvordan menn og kvinner agerer i forhold til hverandre. Når standpunktteorien tar utgangspunkt i kvinners erfaring som et grunnlag for en sannere kunnskap, ser den bort fra at det kvinnelige mennesket gjør sitt eget kjønn og har til en viss grad en påvirkningskraft på hvordan det kvinnelige kjønn er. Den sosiale konteksten som konstruerer kjønn er i stor grad preget av de forventningene som settes til kjønn i samfunnet og kulturen, og hvordan kjønn agerer i forhold til hverandre. Interseksjonalitet gir viktige innsikter i differensieringen av maktstrukturer.¹²⁴

Thomassen skriver om behovet for gode definisjoner av både patriarkatet og feminisme. Hun definerer patriarkatet som et kjønnsmaktsystem basert på en mannlig overordning og en kvinnelig underordning som åpner opp for at kvinner kan undertrykkes gjennom religiøse, sosiale, politiske og økonomiske institusjoner. Dette betyr derimot ikke at alle menn undertrykker eller at alle kvinner blir undertrykt da begge kjønn kan være maktutøvere avhengig av hvilken posisjon og situasjon de står i. En annet perspektiv som er viktig å huske, spesielt i utøvelsen av en feministisk standpunktteori, er at kvinner som innehar en maktposisjon kan undertrykke andre kvinner og menn.¹²⁵ Definisjonen av feminisme som Thomassen trekker frem er den Claudia Lindén og Ulrika Milles legger frem om at feminisme

¹²³ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.37

¹²⁴ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.42

¹²⁵ Thomassen, «Kjønnsinkluderende liturgisk språk», s.32

er et kritisk perspektiv som strever etter å identifisere, blottlegge og forandre de maktstrukturene som er knyttet til kjønn».¹²⁶

3. Metode:

I denne masteroppgaven skal jeg analysere tekster, og mer spesifikt liturgier skrevet for Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep (KRS). For å dekke dette feltet på en tilstrekkelig måte har jeg valg å bruke en sammensetning av noen ulike metoder for å få frem det spennet i mening og betydning som disse liturgiene presenterer. Jeg vil foreta en tekstanalyse hvor jeg ser på innholdet i den skrevne teksten, en hermeneutisk undersøkelse hvor jeg ser på hvordan teksten kan tolkes, og en feministisk-teologisk analyse hvor jeg ser nærmere på hvordan disse liturgiene samhandler med den feministiske konteksten de står siden Kirkelig ressurscenter har hatt en hovedvekt på å hjelpe kvinner som har vært utsatt for vold og overgrep i en religiøs kontekst.

3.1 Tekstanalyse

Når jeg bruker tekstanalyse som en veiledende metode i denne oppgaven er det viktig at jeg, som forsker, er bevisst på at tekstanalyse både kan gi meg innsikt i ideers grunnlag og motiver, i tillegg til å skape et falskt inntrykk av å ha fullstendig oversikt over mitt forskningsobjekt. Det er mye usagt som ikke kommer frem i tekst, men heller i fremførelsen av teksten eller som ligger hos tekstens forfatter. Øivind Bratberg trekker frem i boken «Tekstanalyse for samfunnsvitere» hvordan handlinger kan være like meningsbærende som tekst, noe som jeg tenker at er et viktig perspektiv å ta med seg i analyse av liturgier hvor fremførelsen og hvordan mennesker handler i forhold til den satte liturgien er minst like meningsdannende, om ikke mer, som det den skrevne teksten er.¹²⁷ Det vil si at min analyse kun vil kunne si noe om den tekstlige produksjonen, med vekt på den litterære, sosial og historisk kontekst den står skrevet i, og lite om hvordan enkeltindivider opplever de meningsbærende handlingene tilknyttet liturgien. Det eneste innblikket jeg har i mottakelsen av disse liturgiene kommer fra evalueringen av KRS fra 2019 der flere av brukerne ved

¹²⁶ Thomassen, «Kjønnssinkluderende liturgisk språk», s.30-31

¹²⁷ Bratberg, «Tekstanalyse for samfunnsvitere», s.14

senteret ble intervjuet og delte sine opplevelser tilknyttet liturgien og de liturgiske handlingene i regi av KRS.

Bratberg skriver også om hvordan tolkning av meningsbærende tekst kan by på noen utfordringer, slik som om teksten gir en fullstendig tilgang til det som er meningsbærende eller ikke, om ideene som kommer til uttrykk er fra enkeltindivider eller mer kollektive, og om hvorvidt forskerens tolkning samsvarer med aktørens intensjoner. Han vektlegger også hvordan forskerens viktigste oppgave er å se tekstens mening i lys av både mottaker og kontekst.¹²⁸ Dette er noe jeg må anstrenge meg for å ivareta i denne oppgaven da KRS sine liturgier er i stor grad preget og definert ut ifra mottakerne, de som benytter seg av senterets tilbud, og den konteksten senteret står i som en både et samarbeidsprosjekt mellom flere forskjellige kristne institusjoner og som et senter med en kristen profil som tar for seg en problematikk som kirken opp gjennom tidene har blitt sterkt kritisert for å heller ha bidratt til enn å vært med på å bekjempe. Jeg vil i min materialpresentasjon skrive mer om den konteksten liturgiene fra KRS står i, hvilken hensikt som ligger bak og hva som var den historiske bakgrunnen for opprettelsen av senteret. Dette vil være med på å tydeliggjøre hvem som er mottakerne av teksten og hvilken kontekst liturgiene står i som tekst. I min tekstanalyse vil jeg også trekke inn det liturgiske subjektet som kommer til uttrykk gjennom liturgien, og som sier noe om hvem som formidler gjennom liturgien og hvem som mottar denne formidlingen.

Bratberg skriver at forskerens oppgave er å forstå hvordan aktører forstår seg selv og sin situasjon. Han mener at dette er viktig for å bedre forstå hvordan bestemte virkelighetsoppfatninger gjennom språket skapes, opprettholdes og bestrides.¹²⁹ For å bedre forstå dette i min analyse har jeg valgt å forholde meg til evalueringen av KRS som kom i 2019, og ressursheftet «Hva kan kirken gjøre» skrevet av KRS. Disse to er med på å gi meg et innblikk i hvordan liturgiene har blitt mottatt og observert av aktører uten tilknytning til senteret, og hvordan de som jobber ved senteret og har vært med på å skape liturgiene selv har erfart dette arbeidet og det resultat det har gitt.

Det ligger fortsatt mange fordommer latent i samfunnet knyttet til hvordan kirken møter overgrepsofre, og de overgrepene som har foregått i kirken. En tekstanalyse, slik Bratberg beskriver det, vil også se på språkbruken i tekstene. For å kunne forstå hvilke

¹²⁸ Bratberg, «Tekstanalyse for samfunnsvitere», s.15

¹²⁹ Bratberg, «Tekstanalyse for samfunnsvitere», s.19

virkelighetsoppfatninger som skapes, opprettholdes og bestrides er det viktig å se på tekstprodusentens valgte språkbruk.¹³⁰ Tekstanalysen vil derfor være med på å avdekke måten den enkelte aktør bruker språket som et verktøy, blant annet for å oppnå tillit og overbevisning hos tilhørerne, skriver Bratberg.¹³¹ En av hovedutfordringene ved tekstanalyse er at dersom det legges en stor vekt på tolkning av tekstene kan det utfordre oppgavens pålitelighet ettersom tolkninger er vanskelig å etterprøve. For å kunne bedre bevare oppgavens reliabilitet må jeg som forsker også se på det tekstlige innholdet, var som faktisk står skrevet litterært i tillegg til å se på hvordan det eventuelt kan tolkes. Jeg må også være bevisst på min egen posisjon i disse tolkningene. Den rent tekstlige analyse vil derfor legger større vekt på det litterære innholdet, og det valgte språkbruket.

3.2 Hermeneutisk analyse

I tekstanalysen av KRS sine liturgier er det viktig med en hermeneutisk tilnærming til tekstene da dette kan skape et bilde på hvordan tekstene tolkes og forstås av de som tar dem i bruk. Ingvild Sælid Gilhus skriver i sin artikkel om «Hermeneutics» at målet ved hermeneutikk er å få en forståelse av hva tekstens mening er.¹³² Den hermeneutiske analysen av en tekst vil gå frem og tilbake mellom teksten sin oppbygning og struktur, og hvilken mening som ligger bak teksten. Jeg vil anvende denne metoden i min analyse ved å første se på oppbygningen av KRS sine liturgier, for å sette disse inn i den konteksten de står i, og hvordan de blir brukt for å se hvilken mening som ligger bak. For å gjøre dette vil jeg blant annet bruke tekster fra ressursheftet «Hva kan kirken gjøre? Nye perspektiver på overgrepssproblematikken». Dette er et ressurshefte laget av KRS hvor ulike bidragsyttere i tilknytning til senteret skriver blant annet om formålet bak det liturgiske arbeidet.

Gilhus presenterer to hermeneutiske sirkler som jeg vil ta i bruk i min analyse av KRS sine liturgier. Den første sirkelen tar for seg hvordan leseren tar med seg sine fordommer og deretter prosjekterer en mening inn i teksten som vil være preget av de fordommene som leseren bærer med seg. Den første lesningen av teksten vil i stor grad være preget av dette,

¹³⁰ Bratberg, «Tekstanalyse for samfunnsvitere», s.19

¹³¹ Bratberg, «Tekstanalyse for samfunnsvitere», s.21

¹³² Gilhus, «Hermeneutics», s. 275

men etter hvert som teksten leses flere ganger så vil leserens opprinnelige fordommer endres og tolkningen av teksten vil bli mer omfattende, beriket som Gilhus beskriver det.¹³³

Den andre sirkelen beskriver hvordan leseren eller tolkeren av en tekst leser teksten i lys av alt en vet om språket og den konteksten teksten står i. Denne konteksten sier noe om hvilken sosial og kulturell bakgrunn teksten har sin opprinnelse i og hvilke omgivelser den står i. Her er det viktig å huske på at en tekst aldri har kun en kontekst, vektlegger Gilhus.¹³⁴ Jeg mener at denne andre sirkelen er viktig å huske på når jeg skal analysere KRS sine liturgier da de står i en veldig spesiell kontekst med fokus på utsatte mennesker, i forhold til andre liturgier som kan være litt mer generelle og ikke fokuserer like mye på en gruppe mennesker som har en litt mer spesifikk forhistorie som vil preges deres oppfatning av liturgier. For at den hermeneutiske analysen skal kunne være gyldig, skriver Gilhus, at det er viktig at alt som sies i teksten blir tatt i betraktning og at de ulike tolkningene av teksten er brukt konsekvent ovenfor hverandre og det som vi allerede vet om teksten.¹³⁵ På denne måten forholder jeg meg mest trofast til hvordan hermeneutikken ser på en del av teksten i forhold til hele teksten. Dette krever gjentatte lesninger av teksten, at det stilles spørsmål ved hver lesning av teksten, og at jeg ser på de ulike kontekstene teksten kan stå i. Dette er med på å tydeliggjøre de ulike lagene med betydning og mening som ligger i teksten.¹³⁶

3.3 Feministisk-teologisk analyse

Jeg har valgt å bruke feministisk-teologisk analyse som en av metodene mine i denne masteroppgaven. I en slik feministisk-teologisk analyse er det viktig å trekke frem hvordan også forskeren, i dette tilfellet meg, ikke kan være nøytral ovenfor det som analyseres da også jeg bærer med meg en tolkningstradisjon, og står i en privilegert posisjon som en hvit kvinne fra vesten med en høyere utdannelse, noe som vil prege hvordan jeg leser disse liturgiene. Dette er noe jeg må være bevisst på for å kunne distansere meg selv mest mulig i tekstanalysen hvor jeg skal se på hva som står skrevet og ikke hva jeg som leser eller forsker leser inn i teksten.

¹³³ Gilhus, «Hermeneutics», s.276

¹³⁴ Gilhus, «Hermeneutics», s.276

¹³⁵ Gilhus, «Hermeneutics», s.279

¹³⁶ Gilhus, «Hermeneutics», s.279

I 2001 gav Teresa Berger ut boken «Dissident Daughters. Feminist liturgies in global context», som hun selv mener at kan sees på som en samling liturgier. I denne boken har ulike kvinnelige bidragsytere skrevet om liturgier som er både økumeniske og feminist-teologiske. Jeg bruker Berger sin bok for å bedre forstå metoden for feminist-teologisk analyse siden KRS sitt arbeid også kan sees på som både økumenisk og feminist-teologisk. Berger skriver om hvordan tekstlig analyse av liturgier ofte kan bli en reproduksjon av den liturgiske teksten, og at dette kommer av et manglende fokus på sted, kulturell kontekst og virkeligheten tilknyttet materialet som analyseres.¹³⁷ Jeg velger å bruke feminist-teologisk analyse som et supplement til min tekstanalyse nettopp for å belyse og trekke frem disse sidene ved KRS sine liturgier, da jeg mener at dette er med på å belyse sider ved liturgiene hvor spiritualitet kommer til syne, på en måte som ikke kan fanges opp i en ren tekstlig analyse.

I boken «Dissident Daughters» har Berger selv valgt å legge vekt på de trossamfunnene som skaper og feirer liturgiene som blir analysert. En av de som har bidratt til Berger sin bok er Ninna Edgardh Beckman. Beckman trekker frem et perspektiv som jeg mener at viktig for meg å ta med meg inn i min analyse av KRS sine liturgier. Hun sier at feministiske liturgier står i en kompleks situasjon i den forstand at de både protesterer mot og er avhengig av de dominerende liturgiske oppbygningsmønstrene på en og samme tid. Hun utdyper dette ved å si at feministiske liturgier både ønsker å gå bort fra det patriarkalske systemet og bygge opp et alternativt system basert på feministiske bidrag, men det vil si at de på samme tid er avhengig av det allerede etablerte og dominerende mønsteret som de kan bruke som utgangspunkt for sin egen alternative konstruksjon av liturgi.¹³⁸

Joey Sprague skrev i sin bok «Feminist Methodologies for Critical Researchers» om forskjellen mellom et feministisk standpunkt og evnen til å gi undertrykte grupper en stemme i samfunnet. Hun argumenterer for at dette skillet forteller mye om maktforholdet mellom en forsker som har mye autoritet og makt gjennom tilegnet, og i stor grad spesialisert kunnskap, og de forskeren ønsker å gi en stemme. Sprague vektlegger hvordan forskeren burde ta utgangspunkt i menneskers erfaringer som undertrykte i et hierarki og fokusere på hva det er som mangler.¹³⁹ Når jeg skal analysere KRS sine liturgier med en feministisk-teologisk tilnærming vil jeg bruke blant annet Majorie Procter-Smith sin beskrivelse av hva som utgjør en kristen feministisk spirituell disiplin, og sette det opp mot Alister E. McGrath sin

¹³⁷ Berger, «Dissident Daughters», s.14

¹³⁸ Berger, «Dissident Daughters», s.14

¹³⁹ Neitz, «Feminist methodologies», s.57

definisjon av hva som utgjør en kristen spiritualitet. Jeg vil også se på hvordan Procter-Smith skriver om den feministiske ritualiseringen og trekke det inn i min analyse hvor jeg skal se om feministisk spiritualitet kommer til uttrykk i KRS sine liturgier eller ikke.

4. Materialpresentasjon

4.1 Historien bak opprettelsen av KRS¹⁴⁰

I anledning Kirkelig ressurscenter sitt 20årsjubileum i 2016 ble det laget, i samarbeid med Marianne Lystrup, en video hvor ulike aktører som var involvert i opprettelsen av senteret deler sine tanker om senterets historie, arbeid og plass i samfunnet som en del av kirken.¹⁴¹ I denne filmen forteller Synnøve Hinnaland Stendal om hvordan senteret er et resultat av kvinners arbeid med kvinnesak i Den norske kirke. Hun jobbet selv som kvinnekonsulent og seksjonsleder i kirkerådet i perioden 1982-2016. Stendal sier at ideen om å opprette et Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep kom først i 1982 da Norsk kvinnelig Teologforening henvendte seg til bispemøtet for å løfte frem et behov for å nedsette en arbeidsgruppe som skulle ta for seg temaet vold i ekteskapet. Dette resulterte i et prosjekt som kom ut med boken «Vold i ekteskapet», og som også hadde tilbud om samtalegrupper for utsatte kvinner. Parallelt med dette arbeidet også kvinneutvalget og de kom i 1984 frem til at det var et større behov for et mer permanent arbeid med denne tematikken innad i Den norske kirke. Hvordan det tidligere nevnte prosjektet arbeidet med samtalegrupper for kvinner utsatt for vold ble starten og metodikken for hvordan et behandlingssenter for voldsutsatte kvinner skulle være. Dette senteret skulle også fungere som et ressurscenter for Kirkelige ansatte. Til tross for at det ble fremmet et behov for et senter og et mer permanent arbeid vedtok Kirkerådet i 1992 at et slikt senter ikke kunne etableres grunnet manglende ressurser.

¹⁴⁰ Historien bak opprettelsen av KRS er i all hovedsak hentet fra KRS sin egen fremstilling og gjenfortelling som ble presentert i jubileumsfilmen fra senterets 20årsjubileum. Det vil si at denne gjenfortelling av hvordan senteret ble opprettet vil være preget av et ønske om å fremstille senteret som samfunnsaktør fra en positiv side. Alle deltagerne i denne filmen har en tilknytning til opprettelsen og den tidlige driften av senteret, noe som også er med på å prege deres framstilling. Jeg har derfor også brukt evalueringen av KRS fra 2019 for å få et utenfra perspektiv på denne historiske gjengivelsen.

¹⁴¹ <https://www.youtube.com/watch?v=DHYenI8UY3M>

Da Kirkelig ressurscenter ble opprettet i 1996, fire år etter at Kirkerådet hadde vedtatt at det ikke var tilstrekkelig med ressurser og 14 år etter ideen først ble lagt frem, var Norges KFUK-KFUM en viktig aktør og støttespiller. Organisasjonen hadde tidligere i tiåret hatt en del overgrepssaker som kom frem i lyset i forbindelse med landsmøtet i 1992, og så derfor verdien av et slikt senter. Senteret fikk sin plass på KFUK-hjemmet i Oslo og det ble drevet blant annet av en del frivillige. Tanken var da at senteret skulle bygge på kirkerådets forsøksprosjekt fra starten av tiåret og ta utgangspunkt i de erfaringene dette prosjektet hadde gjort seg. Det ble derfor etablert en styringsgruppe som bestod av ulike fagpersoner som hadde jobbet med innenfor dette området tidligere, blant annet en psykolog, og en sosionom. Kari Andersen var en av de som ble med i ressurscenterets styre. Hun stilte som representant for Diakonissehuset Lovisenberg hvor hun jobbet som høyskolelektor. Gjennom sitt arbeid hadde hun møtt mange unge jenter som strevde med ulike ting som de ikke klarte å sette ord på. I 20årsjubileumsvideoen sier Andersen at de ikke møtte mye motstand da senteret ble opprettet, men at det var en mer generell skepsis til behovet for et slikt senter. Det var først etter at noen av sakene ble avdekket at engasjementet kom. Da senteret ble etablert i 1996 ble det lansert under mottoet «Kvinner i solidaritet med kvinner, kamp mot vold mot kvinner»¹⁴²

I 1996 var Erling Pettersen direktør i kirkerådet og han sier at opprettelsen av Kirkelig ressurscenter var en av de store sakene i hans periode som direktør. Pettersen sier også at direktør for Diakonissehuset Lovisenberg, Sverre Stoltenberg, var en viktig støttespiller sammen med KFUK-KFUM. Stoltenberg hadde selv møtt overgrepssaker i sin rolle som sjelesørger. I sitt intervjubidrag til jubileumsfilmen sier han at opprettelsen av senteret som en ressurs for kirken var spesielt viktig da overgrepssaker ble håndtert veldig forskjellig i de ulike kirkene, kirkesamfunnene og organisasjonene. Det videre arbeidet med ressurscenteret har ført til at det i jubileumsåret 2016 var mulig å si at Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep er et økumenisk samarbeid og det har vært med på å skape stor bevissthet rundt overgrepssaker i mange kirkesamfunn og organisasjoner. Ressurscenteret er et viktig redskap for å ta vare på den utsatte og for at kirken skal finne bedre og klare retningslinjer innenfor problemfeltet. I utgangspunktet ble senteret opprettet for å ivareta utsatte kvinner, men det har i senere tid utvidet seg til å også ivareta utsatte menn gjennom tilbudet de kaller Adam. Senteret samarbeider i dag med Norges Kristnes Råd, Blå Kors Norge, Norges KFUK-KFUM og Kirkerådet.

¹⁴² Angell, Gunnes, Haugen, Nygård, Sirris, Stifoss-Hanssen, Sverup, Østby, Evaluering av Kirkelig ressurscenter mot vold og overgrep, s.25

4.1.1 Evalueringen av Kirkelig ressurscenter

I februar 2019 kom VID ut med en evaluering av Kirkelig ressurscenter som ser på hvordan deres arbeid fungerer i samfunnet nå, og hvordan brukerne opplever sitt møte med senteret. I denne evalueringen kommer det frem flere sider ved senteret som det ikke ville vært naturlig å ta med i en video som laget av og for KRS, og publisert i tilknytning til senterets 20årsjubileum.

Evalueringen av KRS ble foretatt av Gyrid Gunnes, Hans Stifoss-Hanssen, Stephen Sirris, Lene Østby, Marianne Rodrigues Nygård, Olav Helge Angell, Hans Morten Haugen og Sidsel Sverdrup gjennom en ekstrabevilgning fra Kirkerådet og det er Kirkerådet som står som oppdragsgiver for evalueringen.

I denne evalueringsrapporten står det at KRS har gjort en stor innsats i sitt diakonale arbeid med utsattes forhold mellom seksuelt overgrep og kristen tro. Rapporten trekker frem at senteret står ovenfor noen utfordringer innen organisering, bearbeiding, håndtering og forebygging. Rapporten er delt inn i fire overskrifter basert på disse utfordringene som KRS ikke har klart å løse fullt ut, og som rapportens forfattere mener at henger sammen med virksomhetens begrensede størrelse og kompetanse. I rapporten blir det også presentert en liste med anbefalinger for KRS sitt arbeid videre på bakgrunn av de analysene og drøftingene som kommer frem i rapporten. Oppført i denne listen står det blant annet at rapportens forfattere anbefaler senteret å videreutvikle og fornye sitt nyskapende arbeid med liturgi.¹⁴³ KRS har gjennom sitt arbeid allerede laget nyskapende liturgier, men det ytres et ønske om at senteret skal videreutvikle sitt potensiale til å løfte nettopp denne delen av arbeidet ytterligere.

I denne evalueringsrapporten går de dypere inn i hvordan Messe for verdighet har vært en del av det nyskapende arbeidet KRS har gjort til nå, og hvordan denne liturgien ble tatt imot blant brukerne og hvordan den kan sees i en større kirkelig kontekst, tatt ut fra senterets egne rom. Dette vil jeg komme tilbake til senere. Avslutningsvis tar rapporten opp hvordan senteret har beveget seg bort fra voldsproblematikken og blitt en organisasjon som fokuserer hovedsakelig på å hjelpe brukere til å bearbeide seksuelle overgrep og være en ressurs for kirken i

¹⁴³ Angell, Gunnes, Haugen, Nygård, Sirris, Stifoss-Hanssen, Sverup, Østby, Evaluering av Kirkelig ressurscenter mot vold og overgrep, s.2

håndteringen av slike hendelser. Dette er en viktig endring å få med seg da senteret opprinnelig ble opprettet som et krisesenter som skulle hjelpe kvinner som opplevde vold.¹⁴⁴

4.1.2 Sivilsamfunnets satsning mot vold- og overgrepfeltet

I kapittelet «Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet» fra boken «Vold i nære relasjoner» skriver Ingrid Smette, Anja Bredal og Kari Stefansen om hvordan kvinnebevegelsen satte vold i familien på dagsordenen på 1970-tallet. I dette ligger det at det var sivilsamfunnsaktørene som var pådriver ovenfor myndighetene og at et sentralt mål for kvinnebevegelsen var derfor at det myndighetene skulle ta ansvar for å bekjempe volden som foregikk i hjemmene og på den måten gi kvinner utsatt for vold den hjelpen de hadde behov for. Denne ansvarliggjøringen av staten som begynte med 1970-tallets kvinnebevegelse har resultert i at det i dag er et eget politikfelt og et felt av tjenester, tiltak og arenaer for samhandling som går under betegnelsen vold i nære relasjoner.¹⁴⁵ Smette, Bredal og Stefansen definerer sivilsamfunnsaktører som alle ikke-statlige aktører som forstår seg selv og blir forstått av myndighetene som en del av voldsfeltet, i denne definisjonen ligger krisesentrene. Krisesentre, slik som KRS, ble opprettet i en tid da myndighetene ikke anså familievold som et offentlig ansvar og krisesentrene representerer derfor et ideologisk alternativ ved å påpeke at denne typen vold har en forankring i en patriarkalsk samfunnsorden. I tillegg til dette hadde krisesentrene en pådriverrolle ved å stadig påpeke mangler i myndighetenes perspektiv og innsats.¹⁴⁶ I historien bak opprettelsen av KRS kommer det også frem hvordan dette krisesenteret skulle være et ideologisk alternativ til den manglende ivaretagelsen av utsatte kvinner i det patriarkalske kirkesamfunnet.

Smette, Bredal og Stefansen deler voldsfeltets historie inn i tre faser definert ut ifra hvilke roller sivilsamfunnet hadde og hvilken aktivitet som preget feltet. Den første fasen, fra 1970-1990, definerer de som kamp- og nybrottsarbeid fra frivillige organisasjoner. I denne første fasen, fra 1970-1990, ble det etablerte mange hjelpetilbud for voldutsatte som fortsatt er virksomme i dag. Mange frivillige kristne organisasjoner har etablert helse- og

¹⁴⁴ Angell, Gunnes, Haugen, Nygård, Sirris, Stifoss-Hanssen, Sverup, Østby, Evaluering av Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, s.132

¹⁴⁵ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

¹⁴⁶ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

omsorgsinstitusjoner som har blitt innlemmet i det vi kjenner som velferdsstaten. Dette er et eksempel på forholdet mellom sivilsamfunn og myndigheter, hvor aktører i sivilsamfunnet har vært pådrivere for å få igangsatt et arbeid som bidrar til samfunnet i en så stor grad at det har fått offentlig støtte eller blitt en del av det offentlige hjelpetilbudet.¹⁴⁷ Smette, Bredal og Stefansen trekker også frem at for at dette skulle være mulig, må også de frivillige organisasjonene ha en viss legitimitet som deltakere i den politiske utformingen og det må være en felles forståelse mellom myndigheter og sivilsamfunn om hvilke problemer som må løses.¹⁴⁸ Det vil si at de ideologiske alternativene, slik som krisesentrene, må fremme et forhold til myndighetene hvor de søker anerkjennelse for at det problemfeltet de retter seg inn mot, er et felt hvor myndighetene bør ta et større ansvar og hvor det er behov for en offentlig finansiering. På lik linje har også KRS jobbet opp en spisskompetanse og bidratt til å sette tematikken om seksuelle overgrep og kristen tro på dagsordenen. Dette har ført til at kirkesamfunn og kristne organisasjoner har innarbeidet retningslinjer for ansvarsforholdene i slike situasjoner.¹⁴⁹

Smette, Bredal og Stefansen setter etableringen av krisesentrene som en markør for starten på den første fasen i voldsfeltet fremvekst. Mange av krisesentrene ble startet av kvinnegrupper og var en del av en større mobilisering mot mannsdominansen og kvinneundertrykkelsen i samfunnet. Det første krisesenteret ble etablert i Oslo i 1978, og på 1980-tallet spredte det seg krisesentre ut over hele landet. Disse sentrene var i stor grad preget av ideer om kvinnesolidaritet, likeverdige hjelp til selvhjelp og tidens ideologiske strømninger.¹⁵⁰ I evalueringen av krisesentrene, som ble gjennomført i 1989, står det at arbeidet ved krisesentrene bygger på ideen om at kvinner hjelper kvinner, og at det skal være likeverd mellom hjelper og mottaker. I tillegg trekker evalueringen frem begrepet «søstersolidaritet», noe som ligner i stor grad på begrepet «sisterhood», som Mary Daly trekker frem som et alternativ til det mye brukte, patriarkalske, «brotherhood».¹⁵¹

Videre refereres det til E. Ahnfelt sin tekst «Kvinnemishandling – fra privat problem til offentlig ansvar» hvor Ahnfelt skriver at den politiske prosessen bak de første statlige

¹⁴⁷ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

¹⁴⁸ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

¹⁴⁹ Angell, Gunnes, Haugen, Nygård, Sirris, Stifoss-Hanssen, Sverup, Østby, Evaluering av Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, s.2

¹⁵⁰ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

¹⁵¹ Daly, «Beyond God the Father.», s.59

bevilgningene til krisesentrene var et resultat av en bred og tverrpolitisk allianse mellom kvinneorganisasjonene og kvinnelige politikere. Den var denne enigheten og alliansen som bidro til den raske etableringen av politikkkfeltet og den økonomiske støtten, og det ble omtalt som «et eksempel på statsfeminisme i aksjon». Myndighetenes rolle var begrenset til økonomiske bidrag til driften, og innholdet i krisesentrenes tilbud ble i stor grad overlatt til de frivillige, men de etablerte også noen egne tilbud, slik som landets første voldtekstmottak for voksne kvinner og det første medisinske mottaket for seksuelt misbrukte barn.¹⁵² Kampen og nybrottsarbeidet som Smette, Bredal og Stefansen mener betegner denne perioden, resulterte i at det første offentlige styringsdokumentet rettet mot den private volden kom i 1983. Dette styringsdokumentet ble grunnlaget for etableringen av en arbeidsgruppe for sosialdepartementet som skulle jobbe tett opp mot kvinne- og krisesenterbevegelsens posisjoner.¹⁵³ I 1986 kom handlingsplanen Helsetjenesten og privat vold som fokuserte på den samme problematikken, og det kommer tydelig frem i disse tidlige dokumentet hvordan krisesentrene ble anerkjent av myndighetene som viktige instanser i samfunnet og håndteringen av denne typen problematikk.

Den andre fasen, fra 1990-2010, er betegnet som måloppnåelse for sivil samfunnet og statlig ekspansjon. Måloppnåelsen som Smette, Bredal og Stefansen mener at er betegnende for denne perioden, er at sivilsamfunnsaktørene vinner frem kravet om at det må bli tatt et offentlig ansvar for voldsutsattes rett til hjelp og det er i denne forbindelse at statens tilbud og innsats på feltet ekspanderer. Inspirert av Kvinnofredsprosessen i Sverige ble det etablert et offentlig utvalg, kvinnevoldutvalget, og noe av det viktigste dette utvalget gjorde var å fremme et forslag om et nytt straffebud og lovfestingen av krisesentertilbudet. Dette nye straffebudet skulle fange opp det mer spesifikke ved systematisk mishandling i nære relasjoner og sikre at det var et offentlig ansvar at det skal være et krisesentertilbud for den voldsutsatte.¹⁵⁴ Det er i denne andre fasen at KRS ble opprettet som en av de få nyetableringene på hjelpetilbudssiden som ble etablert nedenfra, det vil si ikke på initiativ fra de offentlige myndighetene, men heller et resultat av kvinners arbeid med kvinnesak i Den norske kirke, slik Synnøve Hinnaland Stendal beskriver det i jubileumsfilmen.

¹⁵² Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

¹⁵³ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

¹⁵⁴ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

Den tredje fasen, fra 2010 til nåtid, er definert som konsensus og samordning i tillegg til ytterligere statlig ekspansjon. Viktig for denne fasen er at den første stortingsmeldingen om vold i nære relasjoner kom i 2012, og i denne meldingen slås det fast at området vold i nære relasjoner i stor grad har blitt institusjonalisert, og at forholdet mellom de frivillige organisasjonene og myndighetene nå innebærer at de frivillige organisasjonene er en del av det helhetlige hjelpetilbudet ved å være et viktig supplement til det offentlige arbeidet på dette området.¹⁵⁵ Smette, Bredal og Stefansen tolker denne fasen som at myndighetene ønsker å ta en tydeligere rolle i å samordne og styrke samhandlingen mellom ulike tiltak på voldsfeltet. De trekker også frem hvordan myndighetene i denne tredje fasen forsterker den forebyggende innsatsen ved å tildele midler til frivillige organisasjoner for å drive forebyggingsarbeid i tråd med de føringene myndighetene legger. Det vil si KRS mottok støtte fra en av myndighetenes tilskuddsordninger fordi de har vold i nære relasjoner som hovedformål, mens andre frivillige organisasjoner som jobber mer med forebygging kan motta tilskuddsmidler fra en annen ordning, noe som sikrer de frivillige organisasjonene i mye større grad siden de ikke trenger tilskudd fra den samme ordningen og bevilgningen av midler. KRS jobber også med forebygging av seksuelle overgrep, men det er også dette feltet som kommer frem i evalueringsrapporten fra 2019 som et område hvor de mener at senteret har noen utfordringer.

4.2 Et utvalg av liturgier fra Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

De liturgiene jeg har valgt å ta for meg i denne masteroppgaven er «Messe for verdighet» fra 2017, «Messe for verdighet» fra 2019, og «En verdighetshandling».

Messe for verdighet er en liturgi Kirkelig ressurscenter har laget til bruk i hele landet for å synliggjøre det arbeidet senteret jobber med i en større kirkelig kontekst og får å vise medlemmer av Den norske kirke at dette er noe som er like aktuelt for alle uavhengig om de har møtt en slik utfordring personlig eller ikke. «En verdighetshandling» er skrevet til bruk på senteret og er mer spesifikt laget for å ivareta senterets brukere.

Et viktig poeng som Evalueringen av KRS trekker frem er hvordan KRS, i motsetning til det offentlige helsevesen og andre interesseorganisasjoner, bruker liturgi som en viktig del av det

¹⁵⁵ Bredal, Smette, Stefansen, «Kapittel 8. Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet»

å bearbeide seksuelle overgrep. På denne måten av utviklingen av liturgier vært en sentral del av KRS sin virksomhet.¹⁵⁶

4.2.1 Konteksten liturgiene står i

I analysen av liturgiene til Kirkelig ressurscenter er det viktig å være bevisst på de ulike kontekstene liturgiene står i. Jeg har valgt å trekke frem noen kontekster som jeg mener at er viktig faktorer ved KRS sin utforming av liturgier og hvem liturgiene er skrevet for.

Den første konteksten er den historiske. I avsnittet ovenfor har jeg gått dypere inn i historien bak opprettelsen av Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, og det økumeniske kvinnetiåret senteret ble opprettet i. Bakgrunnen for opprettelsen av senteret er med på å forme et utgangspunkt for hva og hvem senteret skal jobbe for, og liturgiene må derfor være med på å ivareta dette. Det er også viktig å være bevisst på hvilken historisk kontekst jeg selv står i når jeg analyserer liturgiene, som nevnt tidligere har jeg selv valgt å ta del i en historisk kontekst hvor jeg i stor grad er preget av de feministiske vitenskapskvinnene som har gjort det mulig for meg å skrive akkurat denne oppgaven. Jeg har lest tekster av Mary Daly, Marjorie Procter-Smith og flere andre som er med å skape en ramme for den historiske konteksten jeg selv ønsker å skrive i, og som vil være med på å forme den analysen jeg gjør av liturgiene til Kirkelig ressurscenter.

En annen viktig kontekst KRS sine liturgier står i, og som i stor grad henger sammen med den historiske konteksten, er den sosiale og kulturelle konteksten. Grunnen til at denne konteksten henger sammen med den historiske er fordi, slik jeg definerer den, er det denne konteksten som hovedsakelig tar for seg KRS sitt arbeidsmandat. KRS ble opprettet i kjølvannet av det økumeniske kvinnetiåret, og senterets arbeid er derfor i stor grad preget av den problematikken og det fokuset som det ble lagt størst vekt på i den perioden da senteret ble opprettet. Senteret har også måttet tilpasse seg den sosiale og kulturelle konteksten som det står i, i dag. På grunn av dette har senteret i senere tid også valgt å fokusere på menn som opplever overgrep og liturgiene må derfor være inkluderende for menn og kvinner, uavhengig av kjønn. I løpet av de siste årene har også MeToo blitt en stor faktor for hvordan det øvrige samfunnet og kulturen har endret seg, nå med et større fokus på å løfte frem de fortellingene

¹⁵⁶ Angell, Gunnes, Haugen, Nygård, Sirris, Stifoss-Hanssen, Sverup, Østby, Evaluering av Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, s.82

om overgrep og undertrykking, som tidligere har blitt hysjet ned og ignorert. Dette er en stor sosial og kulturell kontekst som jeg ikke kan gå for dypt inn på i denne oppgaven, da det kunne vært en oppgave i seg selv, men det er fortsatt viktig å anerkjenne at dette er en viktig del av den sosiale og kulturell konteksten som vi alle står i nå, spesielt innenfor den feministiske forskningen. I en forlengelse av dette mener jeg at det er viktig å også trekke inn denne kjønnete konteksten som liturgiene står i. Med dette mener jeg valg av språk i liturgiene, valg av adressat og hvordan liturgiene er utformet med hensyn til hvem som skal være deltakende under gudstjenesten, messen eller samlingen.

Liturgiene til Kirkelig ressurscenter står i en kontekst hvor de må balansere liturgiske uttrykk i kirken og i en brukermasse eller menighet som ikke lenger føler seg velkommen i kirken. Mange av brukerne på KRS kommer med en bakgrunn fra religiøse fellesskap som har gitt rom for overgrep, i den forstand at det ikke har blitt håndtert på en god måte, og senteret må derfor jobbe for at disse menneskene skal få muligheten til å bygge seg opp igjen og styrke sine egne liv. Liturgiene og det liturgiske språket som blir brukt har derfor mye å si. I denne oppgaven har jeg blant annet valgt å analysere liturgien til «Messe for verdighet» og det er en liturgi som har blitt laget for en større gruppe mennesker enn akkurat de som er brukere av senteret. Messe for verdighet har blitt brukt rundt om i hele landet og er med på å gi et innblikk i senterets arbeid og fokusområder, samtidig som at det skal være en inkluderende gudstjeneste for alle som deltar, uavhengig av de erfaringene de tar med seg inn i gudstjenesten. Tanken bak messe for verdighet er at den ikke skal feires i lukkede eller skjermete rom, men heller i offentlige kirkerom hvor alle er velkomne. På denne måten får også rommet en symbolikk knyttet til seg ved å fremstå som gjestfritt og åpent.

Den siste konteksten jeg ønsker å trekke frem for å belyse KRS sine liturgier, er den religiøse og spirituelle konteksten. Liturgiene, symbolhandlingene og ritualene som blir praktisert ved KRS, og som tas med inn i gudstjenester utenfor senteret, er tilrettelagt for å være styrkende og gi enkeltindivid hjelp til mestring. Sett i lys av min problemstilling er det denne konteksten som på mange måter vil være den mest avgjørende når jeg skal analysere mitt utvalg av KRS sine liturgier for å se om de gir uttrykk for feministisk spiritualitet og ritualisering. Sett i lys av de metodene jeg har valgt, og som ble presentert i forrige kapittel, vil jeg bruke særlig denne konteksten for å se hvordan disse liturgiske handlingene, valget av tekster og det liturgiske språket er med på å forme en spiritualitet. Dersom definisjonen av spiritualitet er at

teologi og tro blir satt ut i handling preget av enkeltmenneskets erfaringer¹⁵⁷, må liturgiene være åpne nok til at brukerne ved KRS kan selv legge inn sine egne erfaringer og opplevelser. For mange som blir utsatt for overgrep fra noen som er tilknyttet et religiøst fellesskap, vil dette være med på å forme hvordan deres Gudsbilde er og utvikler seg etter overgrepet. Det er derfor viktig at KRS jobber med akkurat denne spenningen som ligger mellom overgrepet og et Gudsbilde skadet av overgrepserfaringen. For mange av brukerne er det vanskelig å vite hvor de skal plassere Gud i opplevelsene sine, og liturgiene ved KRS må derfor være en del av bearbeidelsen av seksuelle krenkelser.

4.2.2 KRS sin hensikt bak utformingen av disse liturgiene

KRS jobber ut ifra tre grunnleggende verdier. I verdidokumentet til KRS defineres disse tre verdiene som verdighet, åpenhet og rettferdighet¹⁵⁸. Videre utdypes de verdighet som det gudegitte menneskeverdet som aldri blir borte. Denne verdien skal de ta med inn i sitt arbeid ved å møte alle mennesker med støtte og respekt gjennom alle ord, handlinger og omgivelser som er tilknyttet senteret. De setter et fokus på åpenhet i sitt arbeid ved å bidra til å gjøre overgrepserfaringer i kirke og samfunn mindre tabuisert, men de vektlegger også at denne åpenhetskulturen skal ta høyde for at enkelte også trenger beskyttelse ut ifra hvilken sammenheng deres overgrepserfaringer står i. Senteret mener også at en større åpenhet rundt vold og seksuelle overgrep vil bidra til en avskammende effekt rundt tematikken, i tillegg til at det kan være med på å både avdekke og forhindre at vold og seksuelle overgrep skjer. Den siste verdien, rettferdighet, definerer KRS som at rettferdighet har grunnlag i at Gud ikke tåler urettferdighet og tar avstand fra vold og seksuelle overgrep. I verdidokumentet står det at senteret jobber med denne verdien ved å gi oppreisning til den utsatte, blant annet gjennom rettsapparatet og de jobber også for å legge til rette for ansvars plassering og mulige beklagelser.

Hensikten bak utformingen av liturgiene til KRS er derfor å iverksette disse verdiene og synliggjøre dem for brukerne, andre aktører tilknyttet senteret og det øvrige kirkesamfunnet. Noen av liturgiene er utformet for senteret eget bruk og er mer tilrettelagt for senterets egne

¹⁵⁷ Se kapittel 2.2 *Alister E. McGrath om kristen spiritualitet og teologi*

¹⁵⁸ KRS sitt verdidokument. Ligger tilgjengelig på deres nettsider

http://www.kirkeligressurscenter.no/uploads/4/0/7/2/40726611/verdidokument_endelig_i_design.pdf

lokaler og formidling, mens andre, slik som messe for verdighet, er utformet for å være mer universell og anvendelig i bruk for hele kirken. I messe for verdighet blir tematikken belyst og alle som deltar kan få et innblikk i hvordan senteret arbeider med de ulike verdiene. I evalueringsrapporten av KRS, som er nevnt tidligere, kommer det frem at noe av hensikten bak messe for verdighet er å være en solidaritetsgudstjeneste hvor hele menigheten er med og den som deltar skal bli løftet ut av rommet de er i. I tillegg er noe av hensikten bak Messe for verdighet at menigheten blir bevisst på at det er hele kirkens ansvar å rette opp i at vold og seksuelle overgrep i kirken skjer. Det kommer også frem i evalueringsrapporten, at noen av brukerne ved senteret opplevde denne messen ikke fikk det ønskede solidaritetsaspektet fordi det ble svekket ved dårlig oppmøte.

I ressursheftet «Hva kan kirken gjøre? Nye perspektiver på overgrepssproblematikken» skriver blant annet prest Merete Thomassen, som jeg har nevnt tidligere i min oppgave, og daværende daglig leder ved KRS, Elisabeth Torp, om hvilke erfaringer de har gjort seg fra KRS sin liturgiske praksis, og deres arbeid med dette.

I artikkelen «Å ta tilbake egen makt og verdighet» skriver Torp om sammenhengen KRS sine liturgier har blitt til i. Hun skriver at disse liturgiene har blitt laget for mennesker som er i en prosess hvor de bearbeider egne erfaringer med overgrep, og at mange av de overgrepsutsatte sitter med en opplevelse av å ha blitt sviktet av menneskene rundt seg og av Gud.¹⁵⁹ Det si at de ikke lenger føler at de er en del av det fellesskapet mer tradisjonelle liturgier beskriver. Torp mener at formålet med den liturgiske praksisen ved ressurscenteret er å bidra til at mennesker med overgreps- og krenkelseserfaringer skal oppleve at det hellige rommet er trygt, og at de får muligheten til å ta tilbake egen makt og verdighet.¹⁶⁰ Liturgien som lages av KRS skal derfor kommunisere ut at Gud tar stilling til den ondskapen og uretten som har funnet sted i disse overgreps- og krenkelseserfaringene. Hun trekker frem i denne artikkelen hvordan brukerne ved senteret forteller om opplevelser hvor overgriperen bruker Gud og Guds vilje til å legitimere og opprettholde en misbrukerrelasjon. Det er på grunn av disse fortellingene mener Torp at det er spesielt viktig at liturgiene fra KRS formidler et budskap om at innblanding av Gud i disse misbrukerrelasjonene er også et misbruk av Gud, og det har ingenting med kristendom å gjøre. I filmen «Leve med overgrepserfaringer – fire fortellinger», som jeg har nevnt tidligere i denne oppgaven, kommer det også frem hvordan

¹⁵⁹ Torp, «Å ta tilbake egen makt og verdighet», s.44

¹⁶⁰ Torp, «Å ta tilbake egen makt og verdighet», s.44

overgriperen har brukt sin maktposisjon for å si noe om Gud som har preget den utsattes Gudsbilde i lengre tid.

Torp skriver også noe om hvordan liturgiene ved KRS har blitt til. Hun skriver at de er resultatet av et kreativt samarbeid mellom brukere og ansatte ved senteret. Framgangsmåten i dette samarbeidet har vært samtaler og refleksjon rundt erfaringer knyttet til liturgi og overgrepsopplevelser. Erfaringen de ansatte har gjort seg ved bruket av denne metoden er at flere av brukerne får en opplevelse av deres erfaring er viktig, og at det er plass for den i den rituelle praksisen.¹⁶¹

Torp trekker også frem to liturgiske konsepter som ressurscenteret benytter seg av, og som jeg mener at er viktig å ta med i denne oppgaven for å bedre forstå utgangspunktet og prosessen bak KRS sine liturgier. Den første er «Å sette ord på». Med dette mener Torp at det er helt nødvendig at liturgien setter ord på det vonde som har skjedd, og er med på å gi uttrykk for følelsene som er tilknyttet erfaringene brukerne kommer med. Dette er med på å synliggjøre livet, skape en følelse av gjenkjennelse og gi en bekreftelse for den utsatte om at han/hun ikke er alene i opplevelsen av overgrep, men heller at det er mange som deler en lignende erfaring. Det andre konseptet er «Posisjonering og deltagelse i det liturgiske rommet». Torp trekker frem dette konseptet som viktig fordi det bidrar til en frigjøring for de som deltar, som har følt seg underlegen i en tidligere liturgisk kommunikasjon hvor presten har forsterket denne følelsen. Hvordan rommet brukes, og hvordan presten plasserer seg selv i rommet er helt avgjørende for hva som blir kommunisert i gudstjenestebildet. Torp skriver at senteret selv har valgt å gå helt bort fra den tradisjonelle bruken av alterringen da det å knele ved en alterring kan forsterke minner om å ha blitt ydmyket.¹⁶² I de liturgiske handlingene ved ressurscenteret blir rommet organisert slik at det er tilgjengelig for alle. Det betyr at alle må kunne bevege seg fritt rundt i rommet, og ha mulighet til å se alt som skjer. Torp trekker også inn hvordan alle som er invitert til gudstjeneste gis muligheten til å gjøre noe for sin egen del og for fellesskapet. Intensjon ved dette er at de som deltar skal får en mulighet til å ta tilbake egen makt og verdighet.¹⁶³ En av måten de gjør dette på er ved at de som deltar gir nattverd til hverandre, og de er med på utformingen av kirkerommet ved dekoreringen av vokslys.

¹⁶¹ Torp, «Å ta tilbake egen makt og verdighet», s.45

¹⁶² Torp, «Å ta tilbake egen makt og verdighet», s.45

¹⁶³ Torp, «Å ta tilbake egen makt og verdighet», s.46

I dette ressursheftet har også prest Merete Thomassen skrevet en artikkel som heter «Alt som skjer, berører Gud» - Ressurssenterets liturgiske praksis i lys av teologiske kjønns- og maktperspektiver. Her skriver hun om den liturgiske bevegelsen hvor det liturgiske liv må være virkelighetsnært med menneskers liv, og at gudstjenesten derfor må snakke sant og gjenkjennelig om levde erfaringer.¹⁶⁴ Hun skriver også om hvordan gudstjenesten må være frigjørende for mennesker, og trekker frem hvor viktig det kristne språket er i denne formidlingen. Thomassen mener at KRS sine liturgier er med på å avspeile den liturgiske bevegelsen fordi de sier noe om at Gud ikke er statisk eller uberørt av menneskenes erfaringer, men heller at Gud er deltakende i menneskers liv og derfor blir berørt av alt som skjer. Liturgiene er med på å formidle en Gud som lytter, ser, er til stede og som kjemper kampen for det gode, og at menneskers erfaringer derfor gjør et inntrykk på Gud.¹⁶⁵ Behovet for gjenkjennelse og et språk som sier noe om menneskers levde erfaringer vil jeg komme tilbake til i kapittelet om det liturgiske subjekt.

5. Analyse og diskusjon

Jeg har valgt å dele analysen min inn i gudstjenestens grunnstruktur fremfor de tre ulike metodene jeg har valgt. Dette er fordi jeg mener at selve liturgiene, og den liturgiske oppbygningen er det viktigste i min analyse og sett i sammenheng med min problemstilling. Gudstjenestens grunnstruktur er delt inn i fem ulike ledd som står skrevet under.

I Samling

II Ordet

III Forbønn

IV Nattverd

V Sendelse

Ved å bruke hermeneutisk analyse som metode for tolkning av liturgiene til kirkelig ressurscenter leser jeg først gjennom liturgien slik den framstår som tekst med alle de forventning og fordommer jeg har. Jeg må da være bevisst på min egen posisjon som forsker,

¹⁶⁴ Thomassen, «Alt som skjer, berører Gud», s.49

¹⁶⁵ Thomassen, «Alt som skjer, berører Gud», s.49

som troende innenfor det kristne trossamfunn, og som kvinne med høyere utdanning hvor jeg har flere fag innenfor feminisme og kvinnesyn i religiøs sammenheng. I denne første lesningen av messe for verdighet er jeg også klar over at dette er en liturgi som er skrevet slik at denne gudstjenesten kan holdes hvor som helst i landet, og den er ikke knyttet til et spesifikt sted med et konkret rom og en spesielt sammensatt gruppe mennesker. Alt dette er informasjon som vil prege min lesning av liturgien og hvordan jeg analyserer den.

I tekst-analysen vil jeg vektlegge ordvalg og språk, samt den historiske, sosiale og kjønnete konteksten som jeg har presentert i min materialpresentasjon. I tillegg vil jeg også bruke tekstanalyse for å se på den tematiske oppbygningen i liturgien.

I den feminist-teologiske analysen vil jeg se på liturgiene i lys av de spirituelle disiplinene Procter-Smith presenterer og det feminist-teologiske rammeverket Daly skriver om, for å bedre kunne observere hvordan disse liturgiene kan plasseres i kvinnekampbevegelsen. Procter-Smith skriver at menneskers spiritualitet virker som en undertekst til enhver liturgisk samling, så jeg vil i min analyse av KRS sine liturgier se på hvilken form for spiritualitet som kommer til syne i den skrevne liturgien. Som jeg har skrevet om i mitt teori-kapittel, er spiritualitet i stor grad sett på som en fysisk praktisering av noe som er religiøst betinget, og de fysiske handlingene som skjer underveis i en gudstjeneste er med på å forme, og synliggjøre enkeltindividets spiritualitet. Dette er en informasjon jeg ikke kan finne ut fra en tekstlig analyse av KRS sine liturgier, men valg av ord og språkets symbolikk i en tekstanalyse vil kunne fortelle meg mye. I den feminist-teologiske analysen av disse liturgiene er det også viktig å huske på det Procter-Smith definerte den mer generelle feministiske spiritualiteten som. En spiritualitet som indikerer hvem den er på vegne av.¹⁶⁶

5.1 Messe for verdighet 2017 og 2019

I min analyse av liturgien til messe for verdighet har jeg fått tilgang til to litt ulike liturgier som begge er brukt på messe for verdighet i Oslo Domkirke. Den første er fra 2017 og den andre er fra 2019. I 2019 ble messe for verdighet holdt som en avslutning for fagdagen for verdighet. Dette er en fagdag som ble arrangert i forbindelse med verdensdagen mot seksuelle overgrep, og arrangørene var Redd barna, DIXI – ressurscenter mot voldtekt, KRS, Senter for seksuelt misbrukt menn, Støttesenter mot incest i Oslo, Seksjon for sosial pediatri, OUS,

¹⁶⁶ Kapittel 2.1 Majorie Procter-Smith: feministiske spirituelle disipliner

Kirkens bymisjon og Oslo domkirke. Temaet for denne fagdagen var «Den positive og mangfoldige seksualiteten»

Messe for verdighet har siden 2018 blitt feiret som en årlig temagudstjeneste i landets domkirker, og den er rettet særlig mot mennesker som har opplevd seksuelle krenkelser. Arbeidet med messe for verdighet begynte allerede i 2013, og navnet kommer fra Trondheim hvor de brukte elementer fra KRS sin liturgiske praksis inn i gudstjenestebildet.¹⁶⁷

Siden jeg skal se på to ulike liturgier for messe for verdighet har jeg valgt å strukturere denne delen av oppgaven slik at jeg først ser på liturgien fra 2017 for så å se på liturgien fra 2019, men dette gjøres innenfor den generelle strukturen til min analyse. Det vil si at når jeg ser på samlingsdelen i gudstjenestens grunnstruktur så vil jeg først se på hvordan dette ble gjort i 2017, for så å se på hvordan det ble gjort i 2019 i

5.1.1 Samling 2017

I ordningen for hovedgudstjenesten kan syndsbejennelsen legges til enten samlingen eller forbønnen, men felles for alle liturgiene laget av KRS er syndsbejennelsen utelatt. Syndsbejennelsen blir heller erstatt med en trostekst. Min observasjon etter å ha lest flere av liturgiene KRS har laget, er at formuleringen og lengden av denne trosteksten endres mellom liturgiene, men budskapet forblir det samme. I «Hva kan kirken gjøre?» skriver Merete Thomassen at KRS har valgt å erstatte syndsbejennelsen med en trostekst fordi de ikke ønsket at det første møtet med gudstjenesten skulle fremkalle følelser av uverdighet og utilstrekkelighet hos de oppmøtte. KRS mener at syndsbejennelsen er med på å forsterke ansvarsfølelsen den enkelte har ovenfor synden, og de ønsker derfor heller å formidle derimot at det er viktig at det blir tatt et kollektivt ansvar for alt som blir ødelagt i livet og verden, slik at ingen står alene.¹⁶⁸ Det er dette som er utgangspunktet for den formidlingen som skjer gjennom trosteksten allerede i starten av gudstjenesten.

Messe for verdighet fra 2017 åpner med sangen “Ved et alter” av J.T. Christoffersen og G. Draugedalen. I motsetning til andre sanger tilknyttet denne messen, er teksten til “Ved et alter” skrevet inn som en del av det liturgiske programmet. Teksten reflekterer over mye

¹⁶⁷ Angell, Gunnes, Haugen, Nygård, Sirris, Stifoss-Hanssen, Sverup, Østby, Evaluering av Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, s.89

¹⁶⁸ Thomassen, «Alt som skjer, berører Gud», s.51

sårbarhet og fortvilelse. Sorg og mørke er en tematikk som kommer tydelig frem, samt følelsen av å ville trekke seg unna det som er vondt og vanskelig. Dette er en tematikk som er sentral gjennom hele liturgien, og ved å åpne gudstjenesten med denne sangen er dette med på å sette tonen både for hva, men også for hvem messe for verdighet er skrevet. Valget om å inkludere sangteksten i det liturgiske programmet som deles ut, er derfor et lurt grep siden det gir menigheten noe håndfast og en mulighet til å ta med seg budskapet og formidlingen fra sangen med videre inn i hverdagen.

“Ved et alter” sier noe om menneskets ønske om å være alene for å unngå å forklare sin egen situasjon og dele av sin egen smertefulle opplevelse med andre. I filmen «Leve med overgrepserfaringer», som jeg har refererer til blant annet i materialpresentasjonen min, så kommer det frem hvordan nettopp verset «Ikke be meg å fortelle om de veier jeg har gått. Ikke spør om jeg kan telle alle dager jeg har grått», er noe som preger mange av brukerne ved KRS. Det har tatt mange år for dem å søke hjelp fordi de har følt på en stor skam, og derfor ikke ønsket å fortelle noen om det. De har båret på overgrepserfaringen alene og unngått å dele denne smertefulle opplevelsen med andre. Sangen trekker også frem hvordan mennesket kan søke Gud i all sin fortvilelse, når det å svare andre mennesker blir for vanskelig, for det eneste sikre i livet er at Gud er nær.

Inngangsordene som liturgen leser etter menigheten har sunget “Ved et alter” er både introduserende av tematikken for gudstjenesten, men de konfronterer også problematikken rundt vold og seksuelle overgrep satt i en kirkelig relasjons kontekst. Ordene trekker også frem hvordan denne konfrontasjonen må skje i Gud vår skaper, Frigjøreren og Livgiverens navn siden overgrepene har skjedd i Guds og menneskers navn. Det vil si at de allerede i starten av gudstjenesten definerer hvilken historisk og sosial kontekst den står i.

Inngangsordene trekker frem hvordan vold og seksuelle overgrep har skjedd og fortsatt skjer i kirkelige relasjonen, og at dette i lang tid har blitt ignorert fordi det er et vanskelig tema å ta tak i utgangspunktet. “Vi så, men så ikke, vi forstod, men forstod ikke.¹⁶⁹” Inngangsordene trekker frem dette perspektivet fra de som har stått utenfor og ikke handlet, men også et perspektiv om hvordan dette har påvirket de utsatte slik at de opplever det som før var trygge rom som utrygge.

Dette er en liturgi som ble skrevet etter gudstjenestereformen i 2011, og som jeg skrev i kapittelet om det liturgiske subjekt, var gjenkjennelseskriteriet et viktig kriterium i den nye

¹⁶⁹ Sitat fra inngangsordene til “Messe for verdighet”

gudstjenestereformen. Denne delen av inngangsordene setter ord på noe mange kan kjenne seg igjen i. Det sier noe om erfaringen til de som har vært, eller blir utsatt for overgrep, og erfaringen til de som ikke har opplevd noe slikt selv, men som vet at det skjer. Det sier også noe mer generelt om hvor vanskelig det er å se urett og hvor lett det er å ikke forstå. Ikke bare innenfor overgrepfeltet er det er lang vei å gå, men det er også andre sårbare og undertrykte grupper i samfunnet som det er viktig at kirken ser og forstår. Disse ordene «Vi har fortsatt en vei å gå, vi så, men så ikke, vi forstod, men forstod ikke.» kan også si noe om den undertrykkelsen kvinner har møtt i kirken, og disse ordene er derfor også med på å gi kvinner stemmen og makten tilbake etter år med religiøs undertrykkelse og det Mary Daly omtaler som ekskluderende brorskap. KRS ble opprinnelig opprettet som et senter for voldsutsatte kvinner, og selv om de nå har et tilbud for menn også, er det mange kvinner som har en tilhørighet til senteret. Procter-Smith sin sjette spirituelle disiplin handler om hvordan kvinner skal forestille seg en annerledes verden hvor deres kropper, historier og utfordringer er en del av den hellige tradisjonen. Allerede i starten av denne liturgien blir det tatt på alvor hvordan urett ble sett, men ikke forstått, og i den forlengelse kanskje også ignorert. Men gjennom innrømmelsen om at det fortsatt er en vei å gå, at alle skal møtes med verdighet og få bekreftet sin verd, blir det mulig å forestille seg en annerledes verden hvor kvinner er en del av den hellige tradisjonen. Og mye tyder på at KRS sine liturgier allerede er en del av denne verdenen og den hellige tradisjonen som inkluderer kvinner.

Det er tydelig at det liturgiske subjektet i denne gudstjenesten ligger hos menigheten. Denne samlingen ønsker å si noe til en menighet satt sammen av mennesker utsatt for vold og seksuelle overgrep, i tillegg til å si noe mer generelt om de utfordringene alle mennesker bærer med seg inn i gudstjenesten. Inngangsordene kommuniserer noe fra en menighet som hører til Gud, og til en menighet som til tider har følt seg forlatt av Gud grunnet overgrepserfaringer. «Her møter vi hverandre, slik livet er».¹⁷⁰

Noe av det siste liturgen sier i disse inngangsordene er at denne messen, dette samlingspunktet, tar sted i et hellig rom som rommer det hele mennesket med alle dets klager, lengsler og bønner. Et rom hvor mennesker møter hverandre med alt det livet innebærer av sorg, protest, tro og håp. I dette rommet skal menneskene møtes med verdighet og få bekreftet sitt verd gjennom en form for oppgjør med det som har skjedd. Inngangsordene har blitt delt i to deler. Den første delen tar for seg hva som har skjedd og hvordan det har blitt møtt

¹⁷⁰ Sitat fra Inngangsordene til Messe for verdighet

tidligere. Vold og seksuelle overgrep har skjedd i kirkelige relasjoner og det har blitt sett, men ikke nødvendigvis gjort så mye med. Den andre delen handler om hva som skjer nå. Hvem møtes og hvor, hvordan skal de utsatte bli møtt nå i lys av hva de har opplevd og erfart i tilknytning til det hellige rommet. De skal bli møtt med verdighet og de som mennesker skal få bekreftet sitt verd og ta tilbake dette hellige rommet. Det betyr at for dem skal det hellige rommet nå bli tatt tilbake som et trygt rom hvor de møter forståelse for alt det livet bringer med seg. Dette bærer preg av det feminist-teologiske perspektivet og den spirituelle disiplinen som mener at kvinner skal ta tilbake kirken og kreve en likestilt plass i det kirkelige fellesskapet og de kirkelige ritene.

Inngangordene som blir brukt i denne messen for verdighet er helt kjønnsnøytrale. Ordene forteller om en Gud som skaper, frigjør og gir liv til alle mennesker. Fokuset ligger på erfaringene kirkegjengerne kommer med, og at de skal bli tatt på alvor uavhengig av hvilke erfaringer de bærer på og hvem de er. Procter-Smith mener at den feministiske spiritualiteten skal være frigjørende og en kilde til styrke. I disse inngangordene er det nettopp dette som er fokuset, og jeg mener at disse ordene er med på å formidle og forsterke en feministisk spiritualitet tilknyttet denne liturgien.

Inngangordene avsluttes med en felles bønn. Denne bønnen holder på tematikken fra inngangordene. I bønnen ber hele menigheten for de trygge rommene, steder der en kan snakke om seg selv og livet, de ber også for at Gud aldri skal svikte mennesket, men heller se bak fasadene og alt det vanskelige som bringes med inn i de trygge rommene.

5.1.2 Samling 2019

I samlingsdelen av liturgien til Messe for verdighet i 2019 er ikke trosteksten tatt med i inngangordene, men det er heller ikke en syndsbejennelse i denne liturgien. De åpner derimot gudstjenestene med å si «I Gud vår Skaper, Frigjørers, og Livgiverens navn.» Dette er den samme åpningen som det trosteksten har i liturgien fra 2017, og for de som kjenner til liturgi til KRS og tidligere messe for verdighet, vil disse ordene gi en påminnelse av trosteksten. For de som har denne gudstjenesten som sitt første møte med KRS og messe for verdighet, så vil de ikke vite noe mer om den trosteksten som har blitt brukt. En trostekst som har vært med på å sette rammeverket for KRS sin hensikt med liturgien. En hensikt om å sette overgrepserfaringer og åpenheten omkring dette på agendaen i Den norske kirke. På mange

måter kan denne trosteksten oppfattes som KRS sitt bidrag til den feministiske agenda som Daly definerer som bevisstgjøringen av kvinner og hvordan de blir undertrykt i samfunnet. I delkapittelet over, 5.1.1, skriver jeg mer om hvordan formuleringene brukt i denne trosteksten er med på å si noe større om undertrykkelse i samfunnet enn de spesifikke seksuelle overgrepserfaringene som KRS arbeider med. Undertrykkelse på grunn av kjønn er også en form for overgrep, men det trenger ikke være av seksuell natur.

Gjennom valget om å ikke inkludere trosteksten i denne liturgien får den overordnede tematikken i gudstjenesten også et annet preg. De går bort fra ansvaret, men i lystenningen i den neste liturgiske delen så henter de frem noe av det som blir kommunisert i trosteksten. Dette vil jeg komme tilbake til.

5.1.3 Ordet 2017

Ordet er en av de to grunnleggende hoveddelene i gudstjenesten sammen med nattverden, og den kommer fra en tradisjon som fører tilbake til synagogegudstjenesten. I ordningen for hovedgudstjenesten er det denne delen som inneholder tekstlesning, og preken over evangelieteksten eller en annen godkjent prekentekst. Det er altså i denne delen mye av den direkte formidlingen i gudstjenesten skjer. Det skjer en formidling gjennom hele gudstjenesten og alle de liturgiske leddene bidrar til denne formidlingen, men jeg har valgt å definere Ordet som det leddet som har en mer direkte formidling fordi det i hovedgudstjenesten er her presten har mulighet til å formidle et budskap og en refleksjon til menigheten som er direkte tilknyttet Bibelens ord.

I denne liturgien fra 2017 har de ikke valgt å kalle denne delen for Ordet slik som det står i ordningen for hovedgudstjenesten. De har valgt å kalle det Stemmer. Valget om å endre denne overskriften er med på å forsterke en subjektiv spiritualitet slik Woodhead og Heelas definerer den i kontrast med «life-as»-spiritualiteten. En viktig forskjell mellom «Life-as»-spiritualiteten og den subjektive spiritualiteten er at «Life-as» forholder seg til en høyere autoritet, og den subjektive spiritualiteten svarer mer til individet. Dette vil jeg komme tilbake til senere, men endringen fra «Ordet» til «Stemmer» sier noe om en endring i gudstjenestebildet som beveger seg bort fra at Ordet kommer fra en høyere makt, og at det er et hierarki i kirkestrukturen som opphøyer presten i formidlingen av dette ordet. Betegnelsen stemmer setter ord på et fellesskap hvor flere blir hørt og som bryter ned dette hierarkiet.

Etter en sang til, som heter “Jeg er med deg”, leses hustavlen til kirkelig ressurscenter. Hustavlen ble laget i forbindelse med ressurscenterets 15 års-markering der den ble brukt som forbønn og det har i senere tid blitt skrevet en egen liturgi tilknyttet denne hustavlen. Hustavlen sier noe om fellesskapet ressurscenteret bidrar til å styrke. Den sier at når et medmenneske krenkes, krenkes Gud og at ingen er alene. Det er det ressurscenteret tror på og det er det de står sammen om. De ønsker å skape trygge rom.

Videre synges sangen “Helt til månen går til ro” av Kristina Jølstad Moi og Jon Kleiveland, før tekstlesning og preken. Dette er ikke satt en spesifikk tekstlesning til denne liturgien, noe som tyder på at teksten som leses kan velges av den som forretter og eller andre involverte i planleggingen av denne gudstjenesten.

Etter tekstlesning og preken leses en trosbekjennelse som er mer rettet inn mot tematikken i gudstjenesten enn den apostoliske trosbekjennelsen. Den trosbekjennelsen menigheten framsier sammen i denne messen handler om at de tror på en Gud som er med i alt det arbeidet kirkelig ressurscenter jobber for. Dette står ikke eksplisitt i selve teksten, men trosbekjennelsen er forenlig med det arbeidet ressurscenteret står for og de verdiene ressurscenteret er bygget på, verdighet, åpenhet og rettferdighet. Denne trosbekjennelsen sier noe om å tro på en Gud som tåler livets mørke sider, og kommer menneskene i møte. Den trekker også frem hvordan Jesus selv ble utsatt for overgrep og svik, og at vi mennesker tar del i Jesus sin seier over ondskap og død. I motsetning til den apostoliske trosbekjennelsen som er delt inn i tre deler, Gud, Jesus og den Hellig Ånd, har denne trosbekjennelsen fire deler. Der det tredje leddet i den apostoliske trosbekjennelsen sier “Jeg tror på den Hellige Ånd, en hellig allmenn kirke, syndenes forlatelse, legemets oppstandelse og det evige liv” har trosteksten sagt av menigheten i denne messen delt dette leddet inn opp i to. I denne trosbekjennelsen byttes ordlyden fra jeg tror til vi tror på de to siste linjene og den sier noe om fellesskapet som tar del i denne messen, hva de står samlet om som et mer universelt vi. Trosbekjennelsen sier at de tror på at kirken trenger å høre deres stemmer og at kirken vil kjempe mot urett. Dette legger en større vekt og tyngde ved leddet om en hellig allmenn og inkluderende kirke som menneskene er en del av nå, fremfor å vektlegge det som ligger foran i oppstandelsen og det evige liv. Denne teksten tildeler også den Hellige Ånd flere konkrete egenskaper som å håpe for oss når vi ikke håper selv, og å gi oss frihet til å både handle og hvile. Trosbekjennelsen avsluttes med at liturgen sier at “Gud skaper nye muligheter til å oppleve kjærlighet, respekt og omsorg”.

I teorikapittelet referer jeg til en definisjon av spiritualitet som Richard O'Brian har skrevet. At spiritualitet handler om menneskets erfaring av Gud og endringen av den menneskelige bevissthet og liv som denne erfaringen resulterer i. I denne trosbekjennelsen fra messe for verdighet sies det om denne erfaringen med Gud, og hvordan dette kan være med på å endre et menneske. «Jeg tror på en Gud som kommer menneskene i møte. Jeg tror på en Gud som tåler å se, tåler å vite.» trosbekjennelsen avsluttes med at liturgen sier «Gud skaper nye muligheter til å oppleve kjærlighet, respekt og omsorg». Dette er en linje som sier mye om det spirituelle uttrykket i denne gudstjenesten, og i denne liturgien. I undersøkelsene Heelas og Woodhead gjorde i Kendal kommer det tydelig frem at kvinner søker mot en spiritualitet og en forkynnelse som vektlegger nettopp dette, å oppleve kjærlighet, respekt og omsorg.

5.1.4 Ordet 2019

I liturgien for Messe for verdighet fra 2019 har de valgt å kombinere de liturgiske leddene Ordet og Forbønn. I likhet med liturgien i 2017 har de også her valgt å kalle dette leddet for Stemmer fremfor Ordet. I denne liturgien fra 2019 er poesi, bønn, og salmer prioritert fremfor det mer tradisjonelle valget med tekstlesning og preken. Dette er med på å forsterke den fellesskapsfølelsen som jeg skrev om i 5.1.3, siden hele menigheten kan aktivt delta i dette liturgiske leddet gjennom musikken og bønnen. I lystenningen som dette leddet starter med blir noe av tematikken fra den utelatte trosteksten, gjenopptatt i gudstjenestebildet. I denne lystenningen ber de for kroppen og erfaringene våre, alle som støtter og hører, alle som ikke gir opp, og for tro, håp og kjærlighet. I trosteksten kommer det tydelig frem hvordan hele menigheten har et ansvar og at ingen skal bære på skylden alene, men i denne lystenningen ligger fokuset heller på omsorgen, og støtten fellesskapet kan gi. Både trosteksten og denne lystenningen tar med KRS sitt arbeid som en viktig sosial kontekst for denne gudstjenesten, men det tar også med seg en feminist-teologisk kontekst. I Procter-Smith sin fjerde spirituelle disiplin handler det om at kvinner må lære å elske seg selv. I denne lystenningen brukes det et språk som anerkjenner det som har skjedd, men som også ser fremover og fokuserer på å kunne elske seg selv igjen. Det tre første bønneleddene fokuserer på det som har skjedd, på kroppene og erfaringene, og det som skjer nå, alle som støtter og hører, og alle som ikke gir opp. Ved å avslutte lystenningen med å tenne lys for tro, håp og kjærlighet settes disse foregående bønneledd i en kontekst hvor det som har skjedd og det som skjer nå har sitt

utgangspunkt i tro, håp og kjærlighet. På denne måten kan oppbyggingen og formuleringene i lystenningen bidra til at kvinner lærer å elske seg selv igjen.

Siden Ordet og Forbønn er kombinert i denne liturgien vil lystenningen tjene samme funksjon som forbønnen. I 2017 var det derimot en utvidet forbønn sammenlignet med denne liturgien fra 2019, og jeg vil gå nærmere inn på dette nå.

5.1.5 Forbønn 2017

Etter det leddet som KRS har valgt å kalle stemmer, er det forbønn. I ordningen for hovedgudstjenesten fra 2011 står det at forbønnen skal være lokalforankret og godkjent av liturgen. Det står også at forbønnen skal etterstrebe et inkluderende språk.

Liturgen innleder forbønnen ved å be menigheten om å vende seg til Gud i bønn og den første forbønnen begynner med “Gud vår Skaper!”. I denne bønnen bes det for at Gud skal komme menneskene i møte ved å både se og høre alle som opplever frykt og smerte i hverdagen og alle som er på flukt. Tematikken i denne bønnen er ganske lik de andre bønnene som har blitt lest i forkant av dette forbønnsleddet, men det trekker også inn elementer om hvordan vi som mennesker bør la Gud sette oss i bevegelse for å hjelpe de som trenger oss, gi dem styrke og trøst. I denne forbønnen er det et perspektiv som er vendt utover og det handler om hvordan menigheten kan se og hjelpe de som trenger det. Dette er en bønn som ber om omsorg for menneskene fra en høyere makt, og den kan på den måten være representativ for «life-as»-spiritualiteten. Det første verset av “Noen må våke i verdens natt” som synges etter denne forbønnen tar opp noe av den samme tematikken om hvordan noen må være de svakes bror og håpet om at Guds vilje vil skje på jord.

Mellom hvert ledd i forbønnen synges et vers av salmen “Noen må våke i verdens natt” som bønnesvar. Denne salmen ble skrevet av Svein Ørnulf Ellingsen, som har hatt stor betydning for fornyelsen av salmeboken. Han bruker et enkelt og bilderikt språk i sine salmer som ofte setter ord på menneskers smerte, sorg og fortvilelse¹⁷¹. I en messe for dette er sentrale temaer

¹⁷¹ “Norsk salmesang fra reformasjonen til i dag. noen glimt av norsk salmehistorie.”
<https://kirken.no/globalassets/bispedommer/more/fotos-2017/reformasjon-2017/norsk-salmesang-fra-reformasjonen-til-i-dag.pdf>

vil det være naturlig å bruke en av hans salmer. Valget av denne salmen er med på å tydeliggjøre den sosiale konteksten liturgien står i.

Oppbyggingen av forbønnleddene oppleves som ganske tradisjonelle grunnet at den er delt inn i tre ledd hvor hvert ledd er henvendt første til Gud, så til Jesus og til slutt den Hellige Ånd. Forbønnliturgien avsluttes med en bønnestillhet. De tre leddene er delt inn i en bønn for det sårbare mennesker kan oppleve, en bønn for de menneskene som er blitt spesielt utsatt og en bønn for de som jobber for å hjelpe akkurat disse menneskene.

I bønnen rettet mot Jesus trekkes elementer fra trosbekjennelsen, som ble lest tidligere, inn igjen ved å igjen nevne hvordan Jesus selv ble utsatt for overgrep og svik. Der bønnen til Gud handlet mer generelt om hvordan mennesker opplever smerte og frykt, handler denne bønnen mer direkte om de utsatte. Bønnen til Jesus er for de barn og unge som har sett og erfart en virkelighet de burde ha sluppet, og for de kvinner, menn, barn og unge som har og stadig blir utsatt for vold og seksuelle overgrep. Her trekkes det inn elementer fra den sangen gudstjenesten åpnet med om hvordan fortiden kan være med på å mørklegge det livet en lever nå. Denne midterste bønnen adressert til Jesus er delt inn i to ledd. Det andre leddet ber om at religion ikke må bli brukt til å skjule overgrep eller forsterke diskriminering. Jeg mener at dette leddet er oppsummerer hensikten bak liturgien og hvorfor den er laget slik at den kan brukes i kirker over hele landet. Kirkelig ressurscenter ble opprettet fordi noen så et behov i samfunnet for å hjelpe de som var blitt utsatt for vold og seksuelle overgrep i en religiøs kontekst og i en relasjon knyttet til kirke og andre religiøse arenaer, slik som arrangement i tilknytning til kristne organisasjoner. I mange år har dette vært noe kirken ikke har ønsket å uttale seg om, og problematikken har blitt tabubelagt. Dette har vært med på å hindre de utsatte fra å si noe om hva de har opplevd, og det har preget både deres selvbilde og deres gudebilde. Alt dette kommer frem i den dokumentariske kortfilmen som ble publisert i anledning ressurscenterets 20 årsmarkering i 2016¹⁷². Det har også blitt utgitt en dokumentarfilm i forbindelse med det nasjonale prosjektet “Ingen skal bære alene”, støttet av barne-, ungdoms-, og familiedirektoratet. Prosjektet jobber under formålet “et kristent fellesskap som gir overgrepserfaringene rom, er et tryggere og sannere fellesskap”. I denne filmen deler fire mennesker sin erfaring med vold og seksuelle overgrep i en kirkelig

¹⁷² YouTube: Kirkelig Ressurscenter 20 år

relasjon.¹⁷³ Bønnesvaret til denne bønnen vendt mot Jesus er det andre verset i “Noen må våke” og i dette verset synges det at noen må kjempe for andres rett, vise mildhet og bære en annen nød. Verset understreker oppdragstonen som kommer frem i den andre delen i bønnen hvor fokuset er vendt mot Jesus for at han skal gi oss handlekraft og uredde stemmer.

Det tredje leddet i forbønnen er rettet mot den Hellige Ånd. I denne bønnen bes det for alle de som jobber mot urett og om styrken til å fortsette med det arbeidet. Bønnen har et mer konkret fremtidsperspektiv enn de to foregående. Dette kommer tydelig frem da bønnen av sluttet med “Du livgivende Ånd, gi oss håp om en god fremtid”. Etter dette bønneleddet synges det tredje og siste verset av “Noen må våke”. Dette verset handler om hvordan menneskene blir tatt vare på av Gud selv når livet er tungt, for Gud er også en del av det mørke og dystre i menneskers liv og Gud kan vise menneskene veien inn i lyset igjen. Dette verset har ikke det samme framtidsperspektivet som bønnen har, men et nåtidsperspektiv som bygger opp under den støtten som kommer fra Gud og som gjør det mulig å ha et slikt fremtidsperspektiv.

Det siste som skjer i dette forbønnsleddet i denne liturgien er bønnestillhet. Da skal menigheten være stille overfor Gud og det er her anledning til å be om det mer personlige og mindre generelle. Ved å avslutte gudstjenestens forbønnsledd med en bønnestillhet får menigheten i mye større grad mulighet til å være deltagende og legge vekt på sine personlige erfaringer som er med på å farge hvordan de opplever gudstjenesten, tematikken og budskapet i sin helhet. Avslutningsvis sier liturgen av bønnene nå ligger hos Gud. Dette er et enkelt språk og en enkel formulering som kan ha mye å si for de som er tilstede. Ved å si at bønnene nå ligger hos Gud, sier også liturgen at alle som er tilstede er likeverdige overfor Gud og alle vil bli hørt av Gud.

Denne forbønndelen fra 2017 gjenspeiler på mange måter den kristne spiritualiteten som McGrath beskriver. McGrath skriver om en kristen spiritualitet som vektlegger enkeltindividets relasjon til Kristus, og et ønske om å leve et autentisk kristent liv. I denne forbønnen bes det om at Gud skal sette mennesket i bevegelse, at mennesker skal få handlekraft og uredde stemmer gjennom Kristus og hans seier over ondskaper, og at Den Hellige Ånd skal gi styrke til å kjempe for et samfunn hvor menneskers grenser blir respektert. Hvordan et autentisk kristent liv skal leve, definerer McGrath som et liv i det kristne fellesskapet og bønnen. Denne forbønnen åpner opp og tilrettelegger for nettopp denne formen for spiritualitet. Gjennom formuleringene i bønneleddene blir det kristne fellesskapet

¹⁷³ Kirkeligressurscenter.no, Ingen skal være alene

presentert, og det åpnes opp for en dypere relasjon til Gud og Jesus med utgangspunkt i den sosiale konteksten liturgien står i. Som nevnt flere ganger tidligere er gjenkjennelseskriteriet viktig for at en gudstjeneste skal kjennes relevant for de som deltar i feiringen. Gjenkjennelse er også med på styrke og opprette relasjoner fordi det viser til noe felles mellom mennesker, og i dette tilfellet mellom mennesker og Gud. Jesus ble selv utsatt for overgrep og svik. Her blir det liturgiske subjektet helt tydelig brukt for å formidle noe mellom mennesker, men også mellom mennesker og Gud.

5.1.4 Nattverd

Dette er en den andre hoveddelen i gudstjenesten sammen med Ordet. Nattverden blir ledet av liturgen og kan bli assistert av en med-liturg. Alle døpte kan delta i nattverden, og utdelingen kan skje ved knefall ved alterringen med en særkalk, eller ved intinksjon stående i andre deler av kirkerommet. Intinksjon er når brødet dyppes i en felles kalk, istedenfor at alle som går til nattverd får en egen særkalk som fylles med vin. Dersom noen ikke ønsker å motta nattverd kan vise med høyre hånd på venstre skulder at de heller ønsker å motta en velsignelse fra forrettende prest. Nattverddelen har en grunnstruktur som ser slik ut¹⁷⁴:

- Salme hvor det samles inn takkoffer
- Forberedelse av måltidet
- Takksigelse og bønn
- Fredshilsen
- Brødsbrytelse
- Nattverdsmåltid.

Nattverdliturgien i denne messen for verdighet er blitt forenklet og store deler av grunnstrukturen er ikke tatt med i denne liturgien. I denne liturgien er kun nattverdsbønnen med innstiftelsesordene, Herrens bønn og selve nattverdsmåltidet inkludert i nattverdliturgien. Det samme gjelder for liturgien fra 2019. I nattverdsdelen og i sendelsen er liturgiene fra 2017 og 2019 ganske identiske i oppbygningen, så jeg vil i denne delen av analysen ikke skille mellom de to liturgiene, men heller kombinere dem her for et mer helhetlig syn på disse to siste delene i liturgien.

¹⁷⁴ «Gudstjeneste for den norske kirke», s.8.40

Etter forbønnen i denne liturgien er det ingen salme, men det går rett over i nattverd og bønnevandring. Bønnevandringen er delt inn i ulike stasjoner plassert rundt om i kirkerommet. Utdelingen av nattverden er en del av stasjonene under bønnevandringen og det er mulig for menigheten å ta del i så mange eller så få stasjoner som er ønskelig, eventuelt kan de velge å bli sittende i kirkebenkene. Etter informasjon om nattverden leses innstiftelsesordene. Det vil si at i denne messen for verdighet blir det ikke tatt opp offer i benkeradene, liturgen sier ikke prefasjonsdialogen eller prefasjonen og Sanctus er også blitt tatt bort før innstiftelsesordene blir sagt av liturgen. Etter innstiftelsesordene ber menigheten Vår Far sammen og liturgen sier: "Kom for alt er ferdig!". Verken før eller etter at liturgen inviterer menigheten til å ta del i dette ferdige nattverdsmåltidet, synges det Agnus Dei. Det er i leddene før menigheten tar del i nattverdsmåltidet og den tilhørende bønnevandringen, at de som har laget denne gudstjenesten, har valgt å ta bort elementer som er med i høymesser for den norske kirke.

Under utdelingen av nattverden sier nattverdutdelerne Livets brød og Livets beger istedenfor Kristus blod og Kristi kropp (satt som eksempel på hva som kan sies og som ofte sies under høymesser i Den norske kirke.). Slik jeg leser det er dette et bevisst valg fra kirkelig ressurscenter sin side da ordlyden Livets brød og Livets beger oppfattes som mer nøytralt og på den måten kanskje også mer inkluderende fordi som har opplevd overgrep og vold i en kirkelig kontekst. Å bli møtt med en påminnelse om blod, og å delta i en kirkelig handling som er så preget av en manns handling kan være utfordrende for de som allerede har et problematisk forhold til sitt gudsbilde gjennom traumatiske opplevelser fra en kirkelig kontekst. Bruken av Livet istedenfor Kristus er også med på å symbolisere hvordan nattverdsmåltidet og Kristi ofring for menneskene kan bety noe for livet til den som deltar. I tillegg åpner det opp for at den som deltar kan møte en handling hvor gudsbildet får en ny betydning ved å fokusere på livet der en tidligere har vektlagt mannsskikkelsen Jesus, og på den måten kan nattverdsmåltidet være med på å styrke den utsatte i troen og håpet om at kirken og det kristne fellesskapet i Jesus er med alle inn i livet, også utenfor det hellige rommet. Her beveger liturgien seg bort fra den patriarkalske tradisjonen som assosierer Gud med det mannlige kjønn, til en kirkelig tradisjon preget av Mary Daly sin kritikk om hvordan assosieringen av Gud som mann kan føre til at mannen ser på seg selv som Gud, og i den forlengelse også opphøyet i rang ovenfor kvinnen.

Nattverdliturgien avsluttes med en bønn hvor liturgen ber til Gud om at alt det synlige og usynlige som blir båret frem i gudstjenesten skal bli sett. Selv om Jesus ikke bli nevnt i

utdelingen av nattverden til menigheten, så starter og slutter nattverdliturgien med han, i innstiftelsesordene og i denne avsluttende bønne. I denne bønne ber liturgen til Jesus som en takk for nattverdens brød og vin, og hans betingelsesløse kjærlighet. Liturgen ber til Jesus om at de som er samlet i Hans navn skal tro at de er verdige.

Der de som har skrevet denne liturgien har valgt å ta bort Kristus i utdelingen av nattverden, har de også valgt å avslutte nattverden ved å igjen poengtere hvordan Jesus Kristus er hos menneskene i sin nåde og godhet, og at han gjennom sin betingelsesløse kjærlighet hjelper menneskene til å tro på sin egen verdighet. Her kan vi også se tegn til den kristne spiritualiteten McGrath skriver om, siden det her fremmes et ønske om å leve et fullendt liv med Kristus. Den feministiske spiritualiteten som Procter-Smith beskriver kommer også frem i denne nattverdliturgien siden kvinner kan gjennom den betingelsesløse kjærligheten tro på seg selv, sin egen verdighet, og på denne måten også lære å elske seg selv som fullverdige medlemmer av den kristne tro, i en feministisk spiritualitet.

5.1.5 Sendelse

Etter nattverden lyser liturgen velsignelse over menigheten og det synges en salme før liturgen sier utgangsordene: “Gå med mot og styrke, håp og verdighet!”

Disse siste ordene understreker tematikken som har vært gjennomgående for hele denne liturgien. Formålet med en messe for verdighet er at de som har vært deltagende på denne gudstjenesten, spesielt de som har blitt utsatt for vold og seksuelle overgrep, skal ta med seg opplevelsen av et fellesskap i et hellig rom hvor de har blitt sett, hørt og styrket i sitt selverv og i håpet på et bedre, og tryggere liv.

5.2 Liturgi for “En verdighetshandling»

I motsetning til messe for verdighet som er laget til bruk i domkirkene over hele landet, er denne liturgien laget til bruk på senteret og følger ikke ordningen for hovedgudstjenesten. Denne liturgien baserer seg rundt perlen som er et viktig symbol i KRS sin religiøse praksis. McGrath skriver om hvordan kristne har et behov for å knytte egen spiritualitet til visuelle og fysiske hjelpemidler.

I kapitlet «Å ta tilbake egen makt og verdighet» skriver daværende daglig leder Elisabeth Torp om de ulike symbolhandlingene som har en sentral plass i den liturgiske praksisen. Hun skriver at disse handlingene blir brukt for at liturgien skal kunne oppleves med hele kroppen, og ikke bare gjennom hodet. På denne måten blir liturgien tilrettelagt for at hele menneske, og de menneskelige erfaringene blir tettere tilknyttet den liturgiske praksisen. KRS beveger sin liturgiske praksis bort fra den patriarkalske tradisjonen som er tilknyttet den cartesianske kunnskapsforståelsen.¹⁷⁵

Perleutdeling er en symbolhandling som KRS har valgt å omtale under begrepet «verdighetshandling». Torp skriver at hensikten bak denne verdighetshandlingen er å bruke perlen som et symbol på historien om forvandling. I denne handlingen skal den enkelte kunne ta tilbake egen verdighet, og tanken bak verdighetshandlingen og liturgien tilknyttet den, er at dette skal skje i felleskap. Torp skriver at dette er fordi den enkelte da får en opplevelse av verdighet i relasjon til andre mennesker og til Gud. Denne fellesskapsforståelsen kommer frem i flere av KRS sine liturgier, og jeg har også skrevet noe om det i den foregående analysen av messe for verdighet. Dette perspektivet på viktigheten av relasjoner er med på å definere KRS sitt spirituelle uttrykk.

KRS møter mange mennesker som har blitt utsatt for ulike former for overgrep, og i disse møtene kommer det frem hvordan overgrep forstyrrer tilgangen til en egen verdighet. Torp mener at overgrepserfaringen forhindrer mennesket i å kjenne sin egen verdighet.¹⁷⁶ Ved å bruke ord som forhindre og forstyrre, sier Torp noe om at et menneske ikke kan bli fratatt verdigheten sin, men at det er ens egen opplevelse av verdighet som blir skadet. Hennes erfaring fra KRS er at uansett hvor skadet et menneske som oppsøker KRS sitt tilbud virker å være, så er det fortsatt noe ved dem som er intakt. Det er utfra denne erfaringen perlesymbolikken kom. Som nevnt tidligere bruker KRS perlen som et symbol fordi den forteller en historie om en forvandling. Torp forteller det slik «Muslingens reaksjon på rusk og fremmedlegemer er å kapsle det inn i perlemor. Perlen vokser rundt det som smerter, som en beskyttelse og hjelp til å kunne gå videre selv når noe vondt har rammet».¹⁷⁷

¹⁷⁵ Delkapittel 2.5 Standpunktteori

¹⁷⁶ Torp, «Å ta tilbake egen makt og verdighet», s.46

¹⁷⁷ Torp, «Å ta tilbake egen makt og verdighet», s.47

Den liturgiske oppbygningen i til «En verdighetshandling» ligner ikke på «Messe for verdighet» og bruker en forenklet versjon av grunnstrukturen fra ordningen for hovedgudstjenesten. Oppbygningen er lagt opp slik: Inngang og bønn (samling), Bibeltekst og introduksjon til perleutdeling (Ordet), og velsignelse (sendelse)

5.2.1 Inngang

Inngangsordenene i denne liturgien begynner ikke med «I Gud vår Skaper, Frigjøreren, og Livgiverens navn», men med bibelverset Mark. 10.14 «La de små barn komme til meg, og hindre dem ikke». Dette er både en helt kjønnsnøytral åpning, og det setter rammene for spiritualiteten som KRS ønsker å formidle, og styrke hos de som møter denne liturgiske praksisen. McGrath skriver at menneskets personlige temperament og den sosiale konteksten de står i er avgjørende for den kristne spiritualiteten som kommer til syne. Torp sier at mange av de som kommer til KRS har en erfaring som hindrer deres opplevelse av verdighet. Det første som skjer i denne liturgiske verdighetshandlingen er at dette hinderet blir adressert, og det åpner opp rommet for en spiritualitet hvor det er plass til hele mennesket og deres erfaringer. I dette bibelverset sier Jesus at det er de små barna som skal komme til han, men brukerne ved KRS er ikke små barn. Denne bibelteksten blir ofte brukt i dåpen. I denne verdighetshandlingen ligger perlene i døpefonten, og ved å bruke denne bibelteksten kan denne verdighetshandlingen også virke som en dåpspåminnelse for de som deltar. Denne dåpspåminnelsen er med på å forsterke tanken bak liturgien om at alle som er der er verdige deltakere i kristne fellesskapet uavhengig av de erfaringene de har.

Liturgen setter denne bibelteksten inn i kontekst med KRS sitt arbeid ved å si at overgrep kan oppleves som en hindring for menneskene når de skal komme til Jesus. Sett i lys av det Torp skriver om hensikten bak denne verdighetshandlingen og liturgien tilknyttet den, så blir den fratatte verdighetsfølelsen presentert allerede i de første linjene av disse inngangsordene.

I likhet med andre liturgier som KRS har laget blir Gud i disse inngangsordene presentert som en kjærlig Gud som gir støtte, respekt og tro. Mye av den spiritualiteten som kommer til syne i KRS sine liturgier vektlegger både det subjektive selvet, men også styrken relasjoner og fellesskapet gir til enkeltindividet. I disse inngangsordene blir dette fellesskapet forsterket ved at de sier at det ikke bare er Gud som gir støtte, hjelp og respekt, men at andre mennesker også kan gjøre dette. Ved å inkludere dette perspektivet er KRS også med på å fjerne bildet på

Gud som overhode og en høyere autoritet, noe de gjør i flere av sine liturgier, blant annet Messe for verdighet.

McGrath skriver om tre forskjellige faktorer som er med på å skape en kristen spiritualitet. En av disse faktorene er personlige problemer. Med dette mener han at alle mennesker har ulike personligheter, bakgrunner og sosiale plasseringer som resulterer i at de ser på kristendommen på forskjellige måter. Menneskets personlighet er også med på å prege den spiritualiteten menneskets knytter seg til. I inngangsordene til denne verdighetshandlingen legger KRS til rette for alle de ulike bakgrunnene og personlighetene som møter hverandre i denne liturgiske praksisen. Det er viktig for KRS å skape en opplevelse av at det er rom for alle, selv om de som er der har opplevd en hindring inn til det kristne fellesskapet tidligere.

McGrath referer også til George Ganss sin definisjon av kristen spiritualitet som en levd erfaring hvor fokuset ligger på å anvende relevante elementer ved den kristne tro som veiledning for menn og kvinner i deres spirituelle vekst. Denne definisjonen av spiritualitet stemmer godt overens med den spiritualiteten som kommer til syne i denne liturgien fra KRS. Inngangsordene sier først noe om de erfaringene som brukerne tar med seg inn i denne verdighetshandlingen, og avslutter med å gi veiledning til hvordan de gjennom denne liturgiske praksisen kan oppleve en spirituell vekst som et resultat av at de får hjelp til å ta verdighetsfølelsen sin tilbake og eie den.

5.2.2 Bønn

I denne bønnen bruker de ikke er kjønnsnøytralt språk, men slik som ordningen for forbønnen vektlegger, er språket inkluderende for alle. Denne bønnen gir et bilde av Gud som er verdens perlemor og far. Denne bønnen er også med på å styrke og gjenopprette brukerne sin relasjon til Jesus, siden Kristus her blir presentert som verdens lys. Et lys som skal hjelpe brukerne til å se seg selv som verdige mennesker. De fleste brukerne ved KRS kommer dit med et skadet gudebilde, og liturgiene til KRS er derfor skrevet slik at de gir et litt annet bilde på treenigheten enn den som brukerne ville møtt i en ordinær gudstjeneste. KRS tar utgangspunktet i de menneskene de møter og det behovet de har for å bli sett, hørt og verdsatt, ikke bare at de som jobber ved senteret, men også av Gud, Jesus og Den hellige ånd. Denne bønnen er derfor skrevet på en slik måte at den ber treenigheten om hjelp til å se hverandre, seg selv og å elske seg selv og hverandre i all evighet. Procter-Smith sier at den feministiske

spiritualiteten indikerer hvem spiritualiteten er på vegne av, og at den skal være både frigjørende og en kilde til styrke. Det er denne spiritualiteten som kommer til syne i denne bønnen. Den fjerde spirituelle disiplinen Procter-Smith beskriver er den hvor kvinner må lære å elske seg selv. I likhet med messe for verdighet er dette den spirituelle disiplin som kommer til syne også i denne liturgien, og i KRS sine liturgier generelt.

5.2.3 Bibeltekst og introduksjon til perleutdeling

Bibelteksten som de har valgt til denne verdighetshandlingen er Jes. 43,4; 49,16: «... du er dyrebar i min øyne, høyt aktet og elsker av meg.» «Jeg har tegnet deg i mine hender. Dine murer er alltid foran meg.» Dette er en bibeltekst som sier noe subjektivt og direkte til mennesket. Her blir ikke fellesskapet omtalt slik om tidligere i liturgien, men det er en kjærlighets- og omsorgserklæring fra Gud til mennesket. Det liturgiske subjektet formidler noe fra Gud og til hvert enkelt individ som tar del i denne liturgiske handlingen.

I introduksjon til perleutdelingen blir dåpspåminnelsen helt tydelig nå liturgen sier: «En gang ble mange av oss båret fram hit til døpefonten og til dåpen. Alle har vi fått troen i gave. Nå er det vi selv som går bort og tror. Vi kommer på egne ben. Vi bærer oss selv. Vi tror på oss selv. Gud vil det gode og Gud vil være med oss.» De som deltar i denne verdighetshandlingen er ikke lengre barn som er avhengig av andre mennesker til å bære dem frem, de er mennesker som kan bære seg selv. I denne introduksjonen blir fellesskapsperspektivet fra starten av liturgien hentet opp igjen, og det kommuniseres at alle som er der og tar del i denne liturgiske handlingen er enkelt individer som står på egne ben i fellesskapet, og som i forlengelse av dette også er verdige i seg selv som en del av dette fellesskapet.

Når liturgen forklarer de som er der hvordan den fysiske handlingen av å hente en perle skal foregå flyttes fokuset igjen over til den subjektive samtalen og fokuset ligger kun på enkeltindividet. Perleutdelingen er noe som skal minne den enkelte på at du er verdifull og at du selv eier en verdighet som ikke kan ta fra deg. Som jeg skrev om i min analyse av messe for verdighet så er KRS opptatt av at ingen skal bære på skyldfølelsen alene. Det er viktig for KRS at de vonde handlingene som skjer mot deg ikke er selvforskyldt, og du skal derfor heller ikke la deg bli oppslukt av den vonde skyldfølelsen disse handlingene bringer med seg. Denne perleutdelingen blir dette presisert ved at liturgen sier «Vonde ting som mennesker gjør kan ødelegge for deg. Men du bærer alltid verdigheten med deg.»

Procter-Smith sin andre spirituelle disiplin handler om viktigheten ved språket og evnen til å navngi hvordan den nye verden skal se ut. Hun trekker frem hvordan språket er med på å synliggjøre de erfaringene kvinner har og hjelpe dem til å forstå hva de betyr. I denne introduksjonen til perleutdelingen setter liturgen ord på de erfaringene som brukerne bærer med seg inn i den liturgiske praksisen, vonde ting mennesker gjør som kan ødelegge for deg. Disse erfaringene blir satt i den konteksten som KRS arbeider i, og dette liturgiske språket presenterer brukeren med et nytt syn på verdenen hvor de alltid bærer verdigheten med seg. Perlen de tar med seg fra døpefonten skal symbolisere denne nye verdenen og gir brukerne noe håndfast de kan ta med seg inn i hverdagen utenfor senteret.

5.2.4 Velsignelsen

Den liturgien avsluttes, slik som alle andre gudstjenester, men at det lyses velsignelse over alle de som er der. De bruker ikke den aronittiske velsignelsen som normalt blir brukt i menighetenes hovedgudstjenester. De har heller formulert sine egne utsendelsesord.

«Gud, du som har skapt oss, og som hver dag fornyer oss i den verdigheten du skapte oss med. Vi ber deg, velsigne oss alle nå og til evig tid.»

Disse utsendelsesordene oppsummerer budskapet i denne liturgien, og hensikten KRS hadde da de laget denne liturgien. At alle mennesker er skapt av Gud med en verdighet som ingen kan ta fra dem. Og at Gud hver dag ser mennesket og gir støtte, respekt og hjelp.

Procter-Smith skriver om en feministisk spirituell disiplin hvor kvinner krever tilbake kirken som sin egen. For å kunne gjøre dette må kvinner frigjøres til å kunne feire sine gleder, dele sine erfaringer, minnes sin historie og ta tilbake sin makt som kvinne. Denne liturgien og KRS sin liturgiske praksis gjør dette. Den gir rom for de erfaringene kvinnene som kommer dit bærer med seg, og ved å styrke opplevelsen av verdigheten hos den enkelte er de også med på å gi kvinner makten tilbake.

5.3 Fra den kollektive til den individuelle forståelsen av spiritualitet

Enkeltindividets spirituelle forståelse har i stor grad beveget seg bort fra den kollektive forståelsen av spiritualitet som et uttrykk for fellesskapets forståelse av religiøse uttrykk, til en

med individuell forståelse. Hvilke implikasjoner har dette hatt og hvordan kommer dette til uttrykk i KRS sine liturgier?

Den subjektive vendingen i samfunnet, som Woodhead og Heelas beskriver i boken sin «The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality», tar utgangspunkt i at den kulturelle utviklingen tilrettelegger mer for de subjektive livene og det er dette som blir holdt i sentrum for ulike institusjoners praksis. Etter å ha lest Woodhead og Heelas sin bok, og satt meg inn i de bestemmelsene som kom ut av gudstjenestereformen fra 2011 mener jeg at svaret på mitt forskningsspørsmål «Kan KRS sine liturgier som erfaringsbaserte bygge opp under Woodhead og Heelas sin teori om at spiritualiteten i samfunnet har blitt mer individbasert?», er til en viss grad ja, men KRS sitt arbeid er også med på å motbevise denne påstanden.

KRS sine liturgier er skrevet i etterkant av de bestemmelsene som kom i 2011 og i denne gudstjenestereformen ble det lagt stor vekt på hvordan gjenkjennelse og stedegenhet er kjerneverdier i utviklingen av nye liturgier. Alle liturgiene som er tatt med i denne oppgaven er skrevet etter at denne gudstjenestereformen kom, og utfra KRS sine egne nettsider er det disse liturgiene som aktivt blir brukt både som en del av tiltaket for senterets brukere, men også som en del av det materiellet senteret har produsert for å sette sin agenda på dagsordenen i Den norske kirke. KRS er en av de institusjonene knyttet til Den norske kirke som jobber mest aktivt med å både vektlegge de subjektive livene til brukerne sine og holde disse i sentrum for sin egen praksis, slik som Woodhead og Heelas beskriver at denne subjektive vendingen har ført til. KRS har hjulpet sine brukere til å ikke lenger definere seg selv ut fra etablerte ordninger, slik som de patriarkalske ordningene mange kristne organisasjoner kan holde fast ved. Brukerne ved KRS har vært utsatt for overgrep og i både evalueringen av senteret fra 2019 og i filmer og bøker senteret har produsert selv, kommer det frem at disse overgrepene har til en viss grad blitt legitimert, usynliggjort og akseptert gjennom det faktum at ingen har våget å si noe innenfor de rammene patriarkatet har bestemt.

I begynnelsen var KRS primært et senter som skulle hjelpe kvinner utsatt for vold og seksuelle overgrep, et senter som skulle gi utsatte kvinner verdigheten sin tilbake etter at hovedsakelig menn hadde utsatt dem for disse handlingene. I senere år har senteret også fått tilbud for menn, for det var et behov for at også utsatte menn skulle få et slikt tilbud i tilknytning til kirken. I filmen, «Leve med overgrepserfaring - fire fortellinger», fra 2016,

kommer det frem i historiene fra to menn, hvordan de ikke følte at de kunne fortelle noen om overgrepene gjort mot dem, på grunn av kjønns- og syndshierarkiet hvor sex mellom likekjønnede ble sett på som den største synden av alle.¹⁷⁸

Woodhead og Heelas skiller mellom religion og spiritualitet, og knytter religion opp mot det de definerer som et «life-as»-levesett. Dette er et levesett hvor mennesket underordner seg en høyere autoritet, og denne autoriteten symboliserer mening, godhet og sannhet for det religiøse mennesket. Spiritualitet derimot knytter Woodhead og Heelas opp mot «det subjektive»-livet hvor det hellige tar utgangspunkt i det unike subjektive livet. Hva mennesket definerer som hellig og hvordan mennesket utøver sin spiritualitet er da i stor grad preget av menneskets eget liv som utgangspunkt for hva som vil være godt og sant i det menneskets liv, der religionen tror at en høyere makt er utgangspunktet for godhet og sannhet. Dette skillet Woodhead og Heelas tegner mellom religion og spiritualitet i samfunnet, tar utgangspunkt i at religion krever at den troende skal være lydige ovenfor Guds vilje og at dette involverer en form for selvoppofrelse. KRS sine liturgier kan være et uttrykk for «life as» i den forstand at de beskriver en Gud som er god og som vet sannheten i den troende sitt liv, også når denne sannheten har blitt undertrykt av en overgriper og er vanskelig for den utsatte å gi uttrykk for. Dette er en forståelse av en Gud som har omsorg for mennesker og ønsker å gi dem styrke i livene deres. Liturgiene beveger seg bort fra «Life-as» når det kommer til dette aspektet med lydighet og selvoppofrelse. Språket de bruker i liturgiene beveger seg også bort fra den forståelsen av at mennesket skal være lydige ovenfor Gud, men heller at Gud har lovet å ikke svikte menneskene og at Gud tåler sannheten og alt det vanskelige den bringer med seg.

Woodhead og Heelas mener også at religion forholder seg til en sannhet som ligger utenfor hva denne verden kan tilby og at religion derfor bare kommer til uttrykk gjennom dogmer, ritualer og lignende som ligger utenfor menneskets subjektive selv, men at spiritualitet, slik de forstår det, gir uttrykk for en sannhet som hører til denne verdenen og de menneskene som hører til her. Jeg mener at liturgiene til KRS er med på å vise hvordan «life as» og «det subjektive livet» sammen kan være et utgangspunkt for å skape en gudstjeneste som verdsetter enkeltindividet, anerkjenner de erfaringene de tar med seg inn i gudstjenesten og ivaretar gjenkjennelseskriteriet som fører til at den individbaserte spiritualiteten blir tatt med inn i kirkerommet igjen. Woodhead og Heelas trekker også frem Durkheimian prinsippet som

¹⁷⁸ Beskrevet av en av de deltagende personene i filmen «Leve med overgrepserfaring – fire fortellinger» laget av Marianne Lystrup for KRS i 2016

baserer seg på at mennesker søker et trosuttrykk og en spiritualitet som samsvarer med deres egne verdier. KRS sine liturgier setter dette prinsippet ut i praksis når de tar utgangspunkt i ivaretagelsen av enkeltindividers verdighet og levde erfaringer når de lager nye liturgier. Gjennom dette valget tilpasser KRS sine liturgier til hva som samsvarer best med verdiene til de som deltar. Liturgiene skal skape og gi rom for alle som deltar og ivareta det de tar med seg inn i gudstjenesten, og formidle at Gud ser også det vonde i verden, passer på menneskene, men gir dem også styrke til å bearbeide det de har opplevd. Dette er en tematikk som har kommet mye mer til syne i samfunnet, blant annet gjennom Me Too-bevegelsen. Det har blitt et stort samfunnsønske at de vonde opplevelsene, undertrykkningen og overgrepene, skal komme frem og at de som har blitt påvirket av dette ikke lenger skal tie om sine opplevelser. På mange måter kan dette ansees for å være kvinnebevegelsen sett ut fra den sosiale og historiske konteksten vi står i nå.

Woodhead og Heelas skriver mye om holistisk spiritualitet og hvordan dette er et uttrykk for spiritualitet som i nyere tid har blitt mer populært enn den etablerte, institusjonelle religionsspiritualiteten. Dette er en påstand de kommer med basert på tall som beskriver hvor mange som deltar på ulike aktiviteter og arrangement, i tillegg til en innhenting av medlemstall. De argumenterer for at den holistiske spiritualiteten er blitt mer populær de siste årene fordi den ikke går imot den subjektive vendingen i samfunnet. Når den institusjonaliserte religionsspiritualiteten snakker om hvordan en makt utenfor menneskenes rekkevidde skal legge rammene for hvordan menneskene skal leve sine subjektive liv, undervurderer dette hva som er unikt ved disse subjektive livene, mener Woodhead og Heelas. Den holistiske spiritualiteten gjør det derfor bedre fordi den ikke undervurderer det subjektive velferdssamfunnet.¹⁷⁹ KRS er tilknyttet en religionsspiritualitet i den forstand at senteret har en tilknytning til Den norske kirke og dens samarbeidspartnere, men KRS har ikke stagnert i den spirituelle forståelsen som Woodhead og Heelas beskriver som «Life-as» og som definerende for den institusjonaliserte religionen. KRS har vært med på den subjektive vendingen i samfunnet og dette kommer til syne i deres liturgier, og på denne måten har også Den norske kirke blitt en del av den subjektive vendingen gjennom bruken av KRS sine liturgier i flere kirker i hele landet, blant annet Messe for verdighet.

¹⁷⁹ Woodhead og Heelas, «The Spiritual revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality» s.85

Noe annet Woodhead og Heelas trekker frem er hvordan det spirituelle uttrykket som kommer i kjølvannet av den subjektive vendingen i samfunnet, tilsynelatende tiltrekker seg flere kvinner enn menn. De mener at dette kommer av at kvinner trekkes mot et subjektivt velferdssamfunn med et stort fokus på mellommenneskelige relasjoner. I en undersøkelse Woodhead og Heelas gjorde svarte 51% at deres oppfattelse av spiritualitet var assosiert med slike relasjoner, kjærlighet og omsorg for seg selv og andre¹⁸⁰. Det er i dette spekteret KRS sitt arbeid ligger, i å vise omsorg og støtte ovenfor andre. Det kan også være noe av grunnen til at dette senteret i utgangspunktet ble opprettet som et tilbud for kvinner, både for å hjelpe kvinner i en sårbar posisjon som til en viss grad hadde blitt ignorert, men også nå ut til kvinners egne spiritualitet.

«Kan KRS sine liturgier som erfaringsbaserte bygge opp under Woodhead og Heelas sin teori om at spiritualiteten i samfunnet har blitt mer individbasert?»

KRS kan ansees for å være en av de kirkelige institusjonene som har innarbeidet den subjektive vendingen i samfunnet som en naturlig del av deres arbeid, allerede før Woodhead og Heelas utgav boken sin i 2005. Woodhead og Heelas skriver at religionsspiritualiteten må kombinere sin normative strenghet med et fokus på å rekonstruere og styrke menneskenes indre liv. Det er dette som ligger i sentrum for KRS sitt arbeid, de arbeider innenfor rammene til Den norske kirke, med en forståelse for de ulike kirkesamfunnene, med et hovedformål om å styrke menneskers indre liv, gudebilde, og verdighetsfølelse etter å ha blitt utsatt for vold og overgrep.

6. Oppsummering og konklusjon

I denne masteroppgaven har jeg forsket på hvordan spiritualitet blir uttrykt i KRS sine liturgier. Jeg har sett på liturgiene i lys av den konteksten den står og analysert dem knyttet opp mot relevant teori. Jeg har kommet frem til at KRS har spilt en sentral rolle i den spirituelle kvinnebevegelsen, og liturgiene de har laget sammen med brukerne av senteret baserer seg på kvinners levde erfaringer, og et kristent-feministisk spirituelt uttrykk som gir nytt liv til de definisjonene på spiritualitet som Procter-Smith og McGrath har gitt.

¹⁸⁰ Woodhead og Heelas, "The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality" s.98

Det er vanskelig både å lage og å analysere en liturgi kun med redskaper fra det Woodhead og Heelas definerer som den subjektive spiritualiteten, siden utgangspunktet for liturgi er så tett tilknyttet organisert religion og derfor også «Life-as»-spiritualiteten. Når liturgiene er tilknyttet en organisert religion forutsetter dette at det er en prest som leder liturgien og at det er noen som lager liturgien på vegne av mange andre. Dette kan være med på å forsterke det hierarkiet som den organiserte religionen kritiseres for av Mary Daly. KRS har valgt å lage liturgiene sine i samarbeid med de som benytter seg av senterets tilbud for å kunne tilrettelegge for og reflektere de levde erfaringene som brukerne ved senteret bærer med seg inn i den liturgiske praksisen. Dette valget gjør at KRS tar avstand fra det etablerte hierarkiet som har preget hvordan liturgier har blitt laget og hvordan menigheten har blitt ledet gjennom liturgien.

Liturgiene til KRS sier noe om menneskers tilknytning og relasjon til Gud, og det er vanskelig å gå bort fra at dette en Gud som representerer en overmakt i den forstand at den kristne forståelsen av Gud er at Gud er skaperen, frigjøreren og livgiveren. Dette er definisjoner av Gud som setter Gud til å være en overmakt, men ved å fokusere på at Gud også skaper nye muligheter for å oppleve kjærlighet, respekt og omsorg, åpner dette opp for at overmakten Gud ikke er undertrykkende og at menneskene levde erfaringer også blir ivaretatt i en relasjon til Gud. Symbolhandlingene og det spirituelle språket KRS bruker med å kombinere «Life-as»-spiritualiteten og den subjektive spiritualiteten siden de tar de subjektive erfaringene på alvor og setter dem i en kontekst hvor de blir ivaretatt innenfor den institusjonaliserte religionen. På denne måten er KRS også med på å gjøre et viktig arbeid for feministteologien. Gud presenteres ikke lenger som en farsfigur som styrer folket, slik Daly har kritisert fremstilling av Gud for å være, men heller som livets kilde. Gud kommer menneskene i møte med de erfaringene de har fremfor å lede dem.

Etter å ha lest flere av KRS sine liturgier, og analysert dem i lys av teoriene jeg har brukt i denne oppgaven har jeg kommet frem til at den subjektive vendingen i samfunnet kan leses som en variant av feministisk standpunktteori i en ny og oppdatert drakt. Den subjektive vendingen handler om at enkeltindividets levde erfaring er utgangspunktet for deres spiritualitet, og feministisk standpunktteori tar utgangspunkt i levde erfaringer som utgangspunkt for ny kunnskap.

Liturgiene fra Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep er kanskje ikke i seg selv et eksempel på feministisk standpunktteori, men sett i lys av subjektivitetsteorien presentert av Linda Woodhead og Paul Heelas, har jeg funnet ut at feministisk standpunktteori ikke

nødvendigvis er en levning fra 90-tallet. Grunnen til at jeg sier det er at det i ettertid nettopp har blitt et økt fokus på å ivareta enkeltindividene, deres historier og deres levde virkeligheter. Det betyr at selv om feministisk standpunktteori oppfattes som en utdatert teori, så preger hovedtrekkene i denne fortsatt vitenskapsproduksjonen i mye større grad enn man umiddelbart skulle tro på grunn av den generelle samfunnsutviklingen. Som forsker er det viktig å være bevisst på hvilken forskningstradisjon, posisjon og samfunnskontekst en står i. Det vil si at dersom samfunnet rundt forskeren har en økt bevissthet på hvordan enkeltindividets historie skal bli ivaretatt, vil dette også påvirke forskingsresultatene til forskeren i den samfunnskonteksten. Enkeltindividet har en mye mer sentral plass i samfunnet enn for noen tiår siden, og med dette også i spiritualiteten som er tilstede i samfunnet. Når nye liturgier skrives må dette perspektivet inkluderes slik at enkeltindividet kan kjenne seg igjen i, føle seg sett og føle seg hørt i en kirkelig sammenheng. Kirkelig ressurscenter lager liturgier som gjør akkurat dette, og jeg vil derfor argumentere for at liturgiene til kirkelig ressurscenter på en fruktbar måte derfor kan analyseres i en forskningstradisjon preget av feministisk standpunktteori.

I den grad feministisk standpunktteori sier noe om en spesifikk, og ofte marginalisert gruppe mennesker, kan det sies at liturgiene til Kirkelig ressurscenter bærer med seg elementer av feministisk standpunktteori. Jeg tror ikke nødvendigvis dette er et bevisst valg fra ressurscenterets side, men liturgiene er utformet med et hovedfokus på å være inkluderende og ta de utsatte som tar i bruk ressurscenterets tilbud på alvor og tilrettelegge liturgiene sine deretter. En av kritikkene feministisk standpunktteori får er at den ikke er representativ nok, og at dersom en trekker frem en persons historie, eller vektlegger en mer spesifikk gruppe fremfor noen andre, vil det alltid være en mangel i kunnskapen som blir produsert fordi den ikke er generell nok eller representativ for en stor nok gruppe mennesker. Liturgiene ved kirkelig ressurscenter er utformet på en slik måte at den skal være inkluderende og åpen nok for alle som ønsker å ta del i feiring av gudstjenestene hvor liturgien fra ressurscenteret blir brukt. På den andre siden jobber ressurscenteret for at enkeltindividene, deres gudebilder, tro og tvil skal bli tatt på alvor som enkelt historier og ikke plassert under en overordnet problematikk kanskje ikke alle kan kjenne seg igjen i.

I gudstjenestereformen fra 2011 var gjenkjennelse et viktig kriterium, og gjennom dette masterprosjektet har jeg sett hvordan dette kriteriet har blitt satt inn i en liturgisk praksis og hva det har gjort for det spirituelle uttrykket i liturgien. Gudstjenestereformens tenkning er preget av tanken om at gjenkjennelse er viktig fordi det tegner et troverdig bilde av

menneskene, livet og Gud. Det åpner også opp for at de som møter denne liturgien, i form av en gudstjeneste i en domkirke, eller i en verdighetshandling på et ressurscenter, kan ta med det de bærer på inn i et åpent, kollektivt subjekt. I KRS sine liturgier blir både det kollektive og det individuelle subjektet speilet, men noe av kritikken mot disse liturgiene er at det kollektive subjektet kun speiler noen enkeltindividers erfaringer, og disse erfaringene blir gjort gyldig for resten av fellesskapet. Dette er den samme kritikken som feministisk standpunktteori får, og på mange måter kan KRS sine liturgier sees på som den spirituelle tolkningen av feministisk standpunktteori.

7. Litteraturliste:

Aakre, Dag, og Stig Lægdene

Praktisk-Kirkelig Teologi Nedenfra

Tromsø: KUN, Kirkelig utdanningscenter i nord, 2008

Beckman, Ninna Edgardh

Feminism Och Liturgi: En Ecklesiologisk Studie.

Stockholm: Verbum, 2001

Berger, Teresa

Dissident Daughters: Feminist Liturgies in Global Context

Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001

Bratberg, Øivind

Tekstanalyse for Samfunnsvitere

Oslo: Cappelen Damm akademisk, 2017

Bredal, Anja, Kari Stefansen, og Ingrid Smette

Fra Kamp Til Konsensus?: Sivilsamfunnets Rolle i Framveksten Av Voldsfeltet

Oslo: Universitetsforlaget, 2019

Daly, Mary

Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation

Boston: Beacon Press, 1973

Eriksson, Anne-Louise

The Meaning of Gender in Theology: Problems and Possibilities

Uppsala: A.L. Eriksson, 1995

Fenn, Richard K

The Blackwell Companion to Sociology of Religion

Oxford: Blackwell Publishers, 2001

Gilhus, Ingvild Sælid

Hermeneutics

I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Redigert av Michael

Stausberg, og Steven Engler

New York: Routledge, 2011

Gunnes, Gyrid, Stifoss-Hanssen, Hans, Sirris, Stephan, Østby, Lene, Nygård, Marianne

Rodriguez, Angell, Olav Helge, Haugen, Hans Morten, og Sverdrup, Sissel

Evaluering av Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

Oslo, VID vitenskapelige høyskole, 2019

Harding, Sandra

The Science Question in Feminism

Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1986

Hartsock, Nancy

The Feminist Standpoint: Developing The Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism

I *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Redigert av Sandra Harding og Hintikka Merrill

D. Reidel Publishing Company, 1983

Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

Verdidokument for Stiftelsen Kirkelig mot vold og seksuelle overgrep

Oslo: Stiftelsen Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

Kirkemøtet 2010

Gudstjenestereformen – alminnelige bestemmelser. Merknader fra kirkemøtekomiteen og Kirkemøtets vedtak.

KM 08/10

Den norske kirke

Kirkemøtet 2010

Gudstjenestereformen – Hovedgudstjenesten

KM 04.1/10

Den norske kirke

Kirkerådet

Visjoner for et fornyet gudstjenesteliv

KR 48/04

Den norske kirke. Kirkerådet, Mellomkirkelig råd, Samisk Kirkeråd, 2004

Kirkerådet

Protokoll Kirkerådet

Den norske kirke. Kirkerådet, Mellomkirkelig råd, Samisk Kirkeråd, 2004

Kirkerådet

Gudstjenestereformen – alminnelige bestemmelser

KR 09/11

Den norske kirke. Kirkerådet, Mellomkirkelig råd, Samisk Kirkeråd, 2011

Kirkerådet

Gudstjeneste for Den Norske Kirke

Stavanger: Eide Kirkerådet, 2011

Lande, Gunvor

Visjonen Om Likeverdet: Det Økumeniske Tiåret 1988-1998 - Kyrkjer i Solidaritet Med Kvinner i El Salvador Og Noreg, Kenya Og Japan.

Lund: Arcus, 2002

Neitz, Mary Jo

Feminist methodologies

I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Redigert av Michael

Stausberg, og Steven Engler

New York: Routledge, 2011

Procter-Smith, Marjorie

In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition

Nashville: Abingdon Press, 1990

London ; Routledge, 2011

Smette, Ingrid, Bredal, Anja, Stefansen, Kari

Fra kamp til konsensus? Sivilsamfunnets rolle i framveksten av voldsfeltet

I «Vold i nære relasjoner. Forståelser, konsekvenser og tiltak». Redigert av Kristin Skjørten, Elisiv Bakketeig, Margunn Bjørnholt og Svein Mossige

Kapittel 8, s.143-158

Universitetsforlaget, 2019

Thomassen, Merete

Alt som skjer berører Gud. Ressurssenterets liturgiske praksis i lys av teologiske kjønns- og maktperspektiver.

I *Hva Kan Kirken Gjøre?: Nye Perspektiver På Overgrepssproblematikken*. Redigert av Anstorp, Trine, og Stiftelsen Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

Oslo: Stiftelsen Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, 2006.

Thomassen, Merete

Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt? Om gjenkjennelseskriteriet i liturgisk reformarbeid

Kirke og Kultur 6/2008

Universitetsforlaget, 2008

Thomassen, Merete

Kjønnsinkluderende Liturgisk Språk: En Analyse Av Norske Gudstjenester under Det Økumeniske Tiåret 1988-1998

Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2008

Torp, Elisabeth

Å ta tilbake egen makt og verdighet. Erfaringer fra Kirkens Ressurssenter sin liturgiske praksis

I Hva Kan Kirken Gjøre?: Nye Perspektiver På Overgrepssproblematikken. Redigert av Anstorp, Trine, og Stiftelsen Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep

Oslo: Stiftelsen Kirkens ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, 2006.

Woodhead, Linda

Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference

I "A companion to 19th-Century America". Redigert av William L. Barney

Kapittel 4, s.67-84

Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2001

Woodhead, Linda, og Paul Heelas

The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality

Malden, Mass: Blackwell Publ., 2005

Elektoriske kilder:

Lystrup, Marianne

Leve med overgrepserfaring – fire fortellinger

Video, Oktober 2016, https://www.youtube.com/watch?v=AfnHGv_hiMs&t=396s

Lystrup, Marianne

Kirkelig Ressurscenter 20år

Video, September 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=DHYenI8UY3M&t=21s>

Kirken.no

Norsk salmesang fra reformasjonen til i dag

Lest 11.10.19, <https://kirken.no/globalassets/bispedommer/more/fotos-2017/reformasjon-2017/norsk-salmesang-fra-reformasjonen-til-i-dag.pdf>

Kirkeligressurscenter.no

Ingen skal bære alene

Lest 5.10.19, <http://www.kirkeligressurscenter.no/ingen-skal-baeligre-alene.html>