



Abstract

In this thesis, I examine changes within the feminist discourse on Christology. I seek to answer the questions ‘how can we understand the gender of Jesus Christ and how it does affect our salvation?’ To answer the question, I make a comparison between what I propose are two generations of feminist theology. I first present the theology of Rosemary Radford Ruether. Ruether’s *Sexism and God-Talk* is today a feminist classic and her question “Can a Male Savior Save Women?” is often referred to in feminist Christological discourse. Her feminist criticism is of the patriarchal history of the Church, which has seen the masculinity of Christ as the representation for both the divine and for perfected humanity. Ruether’s feminist solution is to return to the Jesus of the synoptic gospels; here, Jesus reveals the *kenosis* of patriarchy and therefore becomes an inspiration for feminist liberation theology.

I then present the second generation of feminism, the Radical orthodox project. This generation is here represented by Graham Ward and Sarah Coakley. Both of them strive for Christian Orthodoxy and use sources from the tradition to create a theological understanding of gender. Graham Ward presents the theory of ‘transcorporeality’ and states that the incarnation reveals a new way of being a bodily creature with gender. Sarah Coakley seeks to prove that gender is a category of relationship. Being a person with a gender is being a person with desire. The desire becomes saved by opening oneself to God, like Jesus Christ did.

Through examining the change of discourse within the feminist discussion, I present a possible means of continuing the feminist project of understanding the gender of Jesus Christ. I here state that Jesus could be understood as a human being of prelapsarian gender – meaning the idea of Jesus Christ as the second Adam. I furthermore state that patriarchal hierarchies are a part of being a fallen humanity, that our gender categories have nothing to do with salvation or the resemblance of God. I proclaim that it is possible to rather understand gender as a human likeness of divine desire. *Metanoia*, which Ruether presents as the answer to Salvation, can be viewed as the striving for justice and equality, and for divine life.

Alla är ni nämligen genom tron Guds söner, i Kristus Jesus. Är ni döpta in i Kristus har ni också iklätt er Kristus. Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.

Galaterbrevet 3:28.

Innehåll

1. Inledning.....	4
1.1. Bakgrund	4
1.2. Syfte och frågeställning	7
1.3. Teori.....	7
1.4. Metod	8
1.5. Material och avgränsning	10
1.6. Begrepp	11
1.7. Forskningsöversikt.....	11
1.8. Disposition.....	14
2. Rosemary Radford Ruether	15
2.1. En feministisk teologi	15
2.2. Antropologi: <i>Imago dei</i> och kön	15
2.3. Kristologi: En manlig frälsare och alternativa feministiska kristologier	18
2.4. Soteriologi och eskatologi	21
2.5. Sammanfattning och diskussion.....	22
3. Feminism och radikalortodoxi.....	25
3.1. Inkarnation och kön.....	25
3.2. Kristologi, kön och subjektivitet	29
3.3. Kroppslighet och kontemplativ bön	31
3.4. Kenosis och eskatologiskt hopp	34
3.5. Sammanfattning	37
4. Ett tredje paradigms	39
4.1. Komparativ analys av de två generationernas feminism	39
4.1.1. <i>Kritiska invändningar mot radikalortodoxin</i>	39
4.1.2. <i>Könets strävan efter gudomliggörelse</i>	43
4.1.3. <i>Kenosis på bekostnad av frigörelsen?</i>	46
4.2. En konstruktiv ansats: Att fortsätta det feministiska projektet	50
4.2.1. <i>Imago dei: Kön som postlapsariskt tillstånd och människans ansvar</i>	50
4.2.2. <i>Inkarnationen: Prelapsarisk könad natur</i>	54
4.2.3. <i>Metanoia, en kropplig praktik: Frälsning, frigörelse och extas</i>	57
5. Slutsats och avslutning	60
Litteraturförteckning	63

1. Inledning

1.1. Bakgrund

Rosemary Radford Ruethers fråga "Can a male Saviour save women?" är idag en klassiker som ständigt citeras då feminism och soteriologi behandlas. Genom denna fråga integrerades frågor kring kroppslighet, kön och könsidentitet i kristologin och därmed även i soteriologin. I *Sexism and God-Talk*, i det kapitel som bär samma namn som Ruethers kända fråga, diskuterar hon Jesu manlighet som soteriologiskt problem. Ruether hävdar att personen Jesus inte bara är man som människa utan bär på en dubbel manlighet. Jesus Kristus är ett manligt Logos samt inkarnationen av en manlig Gud. Denna dubbla manlighet verkar inte vara en tillfällighet utan närmast en ontologisk nödvändighet. I en patriarkal tradition med en Gud som har patriarkala attribut måste dennes människoblivande representera denna manlighet.¹ Jesu Kristi manlighet blir således en nödvändighet för att han ska kunna vara världens frälsare. Gud inkarneras i en manlig kropp i vilken hela mänskligheten integreras för att uppnå frälsning. Enligt Ruether kan inte en teologi som exkluderar kvinnlig erfarenhet betraktas som frälsande, teologin måste vara inkluderande och relevant för hela mänskligheten. Därmed blir ett feministiskt perspektiv ett ofrånkomligt krav, det heliga och det gudomliga kan ju inte vara förenligt med sexism. Om teologin är sexistisk kommer detta även leda till en sexistisk antropologi. Ruether menar att kvinnan måste förstås som Guds avbild likväl som mannen gör det. Den mänskliga naturen, *imago dei*, gäller inte bara manlig mänsklighet utan samtliga människor, oberoende av kön. I övergången från avbild till sann bild av Gud som sker i Jesus Kristus, en man, tycks manlighet vara en frälsningens förutsättning.²

För Ruether blir problemet hur en kvinna ska kunna integreras i Jesu Kristi kropp. Om gudomliggörelsen i Jesus Kristus innebär att det manliga förhärligas och upplyfts, var finns då frälsningen för kvinnor och andra marginaliserade grupper? Kyrkan som Jesu Kristi kropp blir också ett problem för Ruether. Även om kyrkan är en gemenskap bestående av både kvinnor och män så tycks de kvinnliga medlemmarna ändå inte fullt inkluderade. De kvinnliga medlemmarna ses inte som representanter för Kristi kropp på samma sätt som de manliga. Förkunnelsen av Jesu budskap och representationen av personen Jesus tillhör de manliga ämbetsbärarna, ett patriarkat som förstås som sakramentalt. Oavsett om det gäller den historiske Jesus Kristus eller kyrkan som Kristi kropp verkar det omöjligt att som kvinna att fullt integreras i Kristi kropp.

¹ Ruether 1983, 117.

² Ruether 1983, 18-20.

Ruethers problemformuleringar bygger på att en viss typ av manlighet tas för given. Denna manlighet implicerar sådant som Ruether aldrig fullt reder ut. I *Sexism and God-Talk* förs inte någon diskussion kring Jesu ontologi kopplat funktion, men det verkar inte finnas någon tydlig skiljelinje mellan dessa två. Problemet med denna kristologi är att en viss förståelse av kön tas för given. Därför vill jag i denna uppsats reda ut vad Ruether egentligen menar med Jesu kön i förhållande till vår frälsning.

I feministisk diskurs utanför teologin har målet för frälsningen ofta varit autonomin, att erkännas som en fullvärdig människa och inte ses som *det andra* i förhållande till manliga subjekt. Målet blev att även subjekt som inte förstås som manliga skulle erkännas som autonoma. I feministisk teologi är denna strävan snarlik, men rör snarare hur kön förhåller sig till människans egenskap som skapad till Guds avbild. Människans fullkomliggörelse är i teologin sammankopplat med frälsningen i Kristus. Gudsligheten är därför viktig i Ruethers argumentation, människan ska oavsett kön betraktas som fullt mänsklig, som skapad till Guds avbild. Detta är vad som leder vidare till inkarnationen, Jesus Kristus som den andre Adam och den gudomliggjorda människan, vilken denna uppsats kommer behandla.

Den feministiska teorin har sedan det sena 1900- och 2000-talets början genomgått en förändring. Feministisk teologisk teori ser därför annorlunda ut idag än den gjorde i Ruethers klassiska verk. Hos teologer som Ruether innebar den feministiska kritiken främst avsaknaden av kvinnliga erfarenheter i kristen teologi. Ruether blev till en av de viktigaste teologerna under det senare 1900-talet. Maria Jansdotter Samuelsson har beskrivit den feministiska teologins utveckling i *Kön, teologi och etik*. Som romersk-katolik är Ruether inte prästvigd utan har arbetat inom den akademiska teologin. Den romersk-katolska identiteten och det omöjliga i prästvigning blev till något som stimulerade Ruether och många andra kvinnor att utforma feministisk teologi. Den kristna teologin sågs av feministerna som något som utformat i ett patriarkalt sammanhang där de manliga erfarenheterna varit normgivande. I denna patriarkala tradition gavs inte de kvinnliga erfarenheterna utrymme och teologin saknade därmed relevans för kvinnor. Jansdotter Samuelsson beskriver hur kvinnors erfarenheter av Ruether gjordes till en norm för att bedriva teologi som inkluderar kvinnor.³ Denna feminism som Ruether tillhör diskuterade den feministiska problematiken utefter en binär könsuppdelning och det diskuterades sällan vad ett kön egentligen innebar. Den redan existerande könsförståelsen togs för given och ägnades inte någon större teoretisk reflektion.

³ Jansdotter Samuelsson 2011, 32-35.

Idag är radikalortodoxin (Radical Orthodoxy) mycket tongivande i den feministiska diskursen. Radikalortodoxin uppstod som en protest mot, vad dessa teologer beskrev som, sekularismens dominans inom teologin. Det sekulära moderna tänkandet beskriver de radikalortodoxa som något som genom misstänksamhet brutit ned förståelsen av världen och dess värden. Teologer som John Milbank, Catherine Pickstock och Graham Ward ville med detta projekt ge sig in i den tankevärld som sekularismen dominerade och ge ett kristet teologiskt perspektiv. Det ortodoxa intresset låg i att skapa en teologi som var förenlig med kristen dogmatik och genom detta tolka och kritisera det moderna samhället. Den radikala ansatsen bestod i att dels återvända till bortglömda patristiska källor för att kritisera det moderna samhället och tänkandet, dels i att kritiskt omtolka traditionen. Denna ansats av radikalortodoxi har även påverkat den feministiska diskursen och problemformuleringarna. De radikalortodoxa är ofta kritiska mot den tidigare feminismens teologiska lösningar som de hävdar bygger alltför mycket på sekulära teorier. Det moderna tänkandet ses av radikalortodoxin som begränsat av dualistiska tankemodeller där kroppen lyser med sin frånvaro i relation till det kritiska förnuftet. Därför skulle de sekulära teorierna inte kunna ge tillfredställande lösningar på feministisk problematik. Delaktighet och kroppslighet är teman som behandlats i relation till frågan om kön inom radikalortodoxin.⁴

Radikalortodoxins sätt att bedriva feministisk teologi har dock också ifrågasatts från bland annat religionsfilosofiskt håll. Det uttrycks tvivel om hur radikala dessa teorier verkligen är och om de inte främst arbetar för att försvara den kristna traditionen från feministisk kritik. De kritiserar även för att endast ge abstrakta filosofiska lösningar på feministiska problem och inte ta problemet med sexism i den existerande kyrkan på allvar. Förståelsen av Jesu kön blir annorlunda med denna radikalortodoxa ansats, jämfört med Ruethers feminism. Därför avser jag i denna uppsats undersöka Jesu Kristi kön/könsidentitets relation till soteriologin i det förändrade feministiska samtalet.

⁴ Milbank, Pickstock & Ward 1999, 1-20.

1.2. Syfte och frågeställning

Jag har i min inledning hävdade att Ruethers diskussion börjar i fel ände av den feministiska kristologiska diskussionen. Genom att ställa frågan om en manlig frälsare kan frälsa kvinnor, finns redan en uppfattning om vad Jesu kön innebär. Jesu manlighet förstås som exkluderande. Inom radikalortodoxin förstås Jesu kroppslighet och kön annorlunda. Syftet med min uppsats är att presentera ett konstruktivt förslag på hur feministisk kristologi kan bedrivas genom att kombinera Ruethers feministiska kritik med nyare feministiska perspektiv. Jag bygger således vidare på en redan existerande diskurs. Detta för att få fram en kristologi som tillvaratar både traditionen och samtidigt ser till det pastorala behovet av upprättelse för marginaliserade människor. Därför ämnar jag i min uppsats att diskutera följande frågor i relation till tre utvalda teologer, som representerar den första och andra generationen av feminism:

- Vad har Jesu kön för betydelse för vår frälsning?
- Vad innebär denna Jesu könade kropp som modell för människans gudomliggörelse?

Dessa frågor avser jag att undersöka inom en feministisk diskurs. Den första frågan kommer att diskuteras under redogörelsen av den feministiska och queerteologiska diskursen kring Jesu Kristi kropps ontologi. Jag kommer främst behandla ämnet den frälsta kroppens förening med Gud och därför inte fokusera på ämnena försoning och synd.

1.3. Teori

I min uppsats utgör kön en central kategori och jag vill därför här presentera vad jag avser med kön. Hos de författare jag undersökt används ofta "kvinnor" som feminismens subjekt. Detta är inte oproblematiskt. Judith Butler påstår att detta är ett svårdefinierat begrepp och att det är viktigt att se till vad som konstituerar detta. Det blir svårt för feminismen att samlas kring detta subjekt då kön är en svårdefinierad kategori. Framförallt ses könskategoriseringar av Butler som mycket begränsande kategorier. Kvinnor blir till ett subjekt som konstitueras av den omgivande diskursen, ett resultat av de befintliga maktsystemens diskursiva formation av subjekt. Problemet med att göra kvinnor till feminismens subjekt blir att denna kategorisering riskerar att bli exkluderande för de subjekt som i den aktuella socio-kulturella kontexten inte förstås som kvinnliga. Feminismens befrielsemål riskerar då att enbart fungera emancipatorisk för de som definieras som kvinnor av det omgivande maktsystemet. Butler hävdar även att "kvinnor" och "män" inte fungerar som universella subjekt då de kan förstås på olika sätt i olika kontexter. Även om användandet av

”kvinnor” för feminismen skett i en strategi för att uppnå det emancipatoriska målet, riskerar detta användande att motarbeta syftet, då dessa kategoriseringar blir exkluderande.⁵

I min uppsats ger jag mig in i en teologisk diskurs som länge burit på en binär könsuppfattning och ofta inte preciserat vad som avgör en individs kön. Den binära könsuppdelningen har blivit ett raster genom vilken teologin tolkat kroppar och individer. Detta har även fått konsekvenser för de subjekt som konstrueras inom denna binära könsuppfattning. Även om ingen ontologisk diskussion kring kön har förts tycks en essentialistisk förståelse impliceras. Detta har inneburit en binär könsförståelse bestående av man och kvinna. Manligt respektive kvinnligt genus och subjekt har konstruerats i relation till gudsföreställningar. I kristen teologisk diskurs där Gud representerats och beskrivits i manliga termer blir detta avgörande för hur mänskliga subjekt formas och bidrar till könshierarkier. Teologin har varit avgörande för formulerandet av subjekt och genus.⁶

Mitt syfte är att konstruktivt bidra till en kristologi som svarar till pastorala intressen. Då jag, liksom Butler, hävdar att kön är en begränsande kategori kommer jag därför inte att arbeta efter en binär könsuppfattning. Jag är intresserad av vad kön innebär utifrån kristologin, min förståelse av den könade naturen kommer således skrivas fram genom mitt arbete. Då jag nu ger mig in i den feministiska diskursen är jag ute efter vad könsdefinitioner implicerar i frälsningssammanhang och på vilket sätt Jesu könade kropp har betydelse för andra könade kroppar. Då jag använder manligt och kvinnligt avser jag manligt/kvinnligt kodade egenskaper eller kroppar, samt de erfarenheter och kroppar som jag läser som manliga respektive kvinnliga. Jag är inte intresserad av att diskutera kön som enbart manligt och kvinnligt. Jag kommer därför att använda mig av begreppet kön i uppsatsen och med detta avser jag det som brukar kategoriseras som genus *och* kön. Jag gör således ingen skillnad på kategorier såsom biologiskt kön och socialt konstruerat genus. De författare jag presenterar i den deskriptiva delen (kapitel 2 och 3) av min uppsats har inte samma förståelse av kön och genus som jag. Då de författare jag presenterar använder sig av termerna manligt och kvinnligt kommer jag att återge deras ord, vilket alltså inte innebär att jag finner deras definition eller användning av begreppen vara korrekta. Uppsatsens definition av kön blir därför först aktuell i den konstruktiva ansatsen (kapitel 4).

1.4. Metod

I min uppsats kommer jag att jämföra Ruethers feministkritiska teologi med två perspektiv från den radikalortodoxa strömningen. Vad som kommer jämföras är således vad jag väljer att beskriva

⁵ Butler 2008, 37-39.

⁶ Ambjörnsson 2006, 109-114; Butler 2008, 37-53.

som två generationer av feministisk teori. Då jag ämnar undersöka en feministisk teoretisk förändring inom kristologin kommer jag därför att diskutera Ruethers *Sexism and God-Talk*, skriven under 1980-talet. Hennes diskussion kring Jesu kön och frälsning blir särskilt relevant för denna uppsats. Som representanter för radikalortodoxin använder jag Graham Ward och Sarah Coakley. Graham Ward (1955-), ingick i det radikalortodoxa projektet, är professor i kontextuell teologi och prästvigd i Church of England. Sarah Coakley (1951-), till skillnad från Ward, definierar inte sig själv som radikalortodox och har inte heller ingått i den grupp teologer som kallats sig så. Däremot är hennes teologi tydligt influerad av radikalortodoxa strömningar. Detta gör att jag väljer att presentera henne som en del av den radikalortodoxa generationen av feministisk teori. Hon har arbetat både inom en brittisk och amerikansk akademisk kontext. Hon är professor i teologi och prästvigd i Church of England. Gemensamt för Coakley och Ward är att de båda vill använda sig av resurser i den tidiga kristna traditionen för att bedriva kontextuell teologi. De vill därför till skillnad från den tidigare generationen inte se traditionen som ensidigt patriarkal utan menar att denna rymmer potential för att bedriva feministisk teologi. De båda har framförallt arbetat inom en engelskspråkig kontext. Diskussionen kring könsbegreppet är viktigt för dem båda varpå de skriver in sig i ett queerteologiskt samtal.⁷ Detta är vad som blir till den avgörande skillnaden mellan de två generationerna, i den andra generationen blir inte den binära könsuppfattningen längre en självklarhet.

Den komparativa undersökning av de två generationerna blir grunden för mitt konstruktiva förslag på hur feministisk teologi kan förstå Jesu kön. Ruether har framförallt ett pastoralt och befrielseologiskt intresse, målet är att återupprätta kvinnliga perspektiv som gått förlorade. Som en del av den första generationens feminism saknar hon en diskussion kring könsbegreppet samt ser traditionen som aningen ensidigt patriarkal. Hennes teologi saknar därmed de queerteoretiska perspektiv som senare kom att bidra till det feministiska samtalet. Detta perspektiv finns däremot hos de radikalortodoxa. De hämtar resurser från den kristna traditionen för att formulera en feministisk förståelse av kön, åtrå och Jesu könade kropp. Däremot kritiserar dessa teorier för att inte vara speciellt feministiska utan snarare ta traditionen i försvar mot feministisk kritik. Genom att först presentera Ruether och sedan Ward och Coakleys invändningar mot bland annat hennes feministiska kritik, avser jag kombinera dessa perspektiv. Mitt metodologiska grepp är således att på basis av denna komparativa analys konstruera en feministisk kristologi som inte förkastar traditionen men inte heller förbiser de patriarkala strukturer som delar av radikalortodoxin tenderar att förlora ur sikte. Detta görs med ett pastoralt intresse att formulera en kristologi som är kompatibel med varierande kön och könsidentiteter.

⁷ Sigurdsson & Svenungsson 2006, 189-190, 237-239.

Min konstruktiva ansats ser jag som en del i teologins självkritiska uppdrag. Sigurdson beskriver teologins uppdrag som intertextuellt. Jag arbetar inom ramen för olika generationer av feministisk diskurs, men förhåller sig samtidigt kritisk till dessa genom att tillvarata andra akademiska discipliners kunskap. För att teologin ska erbjuda meningsfulla lösningar på existentiella problem bör teologin vara kontextuell, levande och föränderlig. I *Teologi i dag* beskriver Jan-Olav Henriksen teologins uppgift med två begrepp, samvete och självkritik. Teologin är en vetenskap som studerar tron på Gud och detta kommer alltid att vara relaterat till den tro som praktiseras. Detta innebär inte att okritiskt ta till sig kyrkans lära.⁸ Detta perspektiv kommer jag använda mig av på så sätt att teologin bör vara kontextuell och relatera till praktiserande människors erfarenheter. Detta innebär att teologin bör ha ett pastoralt perspektiv. Mitt syfte är här att möjliggöra feministiska tolkningar av Jesus Kristus som är fruktbara ur ett pastoralt perspektiv, det vill säga för de som praktiserar kristen tro.

1.5. Material och avgränsning

Uppsatsens primärkällor är, som ovan nämnts, Ruethers *Sexism and God-Talk*, Wards *Cities of God* och *Christ and Culture* samt Coakleys *Powers and Submissions* och *God, Sexuality and the Self*. Valet av dessa verk utgår från uppsatsens syfte att vilja formulera en feministisk kristologi som tar hänsyn till olika sätt att bedriva feministisk kritik. De tre författarna behandlar temana Kristus och kön i förhållande till frälsningen och gudomliggörelsen. Ruether får representera en teolog ur den första generationen av feminism samt en av de första att problematisera Jesu kön med frågan ”Can a male Savior Save Women?”. I Ruethers *Sexism and God-Talk* presenterar hon sitt feministiska förslag och problematiserar manlighet som det normativt mänskliga och gudomliga. Ward och Coakley representerar, som nämnts, radikalortodoxin som blivit mycket populär inom feministisk teologi och samtidigt mycket kritiserad. I *Cities of God* behandlar Ward temana eskatologi och gudomliga städer. Här presenteras begreppet transkorporalitet som ett verktyg för att förstå kroppslighet och kön i förhållande till Jesu Kristi kropp. Här kritiserar Ward Ruethers sätt att behandla sin klassiska frågeställning. De teorier som presenteras här utvecklar han sedan i *Christ and Culture*, där jag främst använder mig av de kapitel som behandlar könsfrågan. Coakley behandlar temana kön, åtrå och förening med det gudomliga med hjälp av patristiska källor. I *Powers and Submissions* diskuterar Coakley feminism och underkastelse. I sin redogörelse för *kenosis*-begreppet omnämns Ruethers sätt att använda detta som grund för feministisk Kristus-förståelse. I *God, Sexuality and the Self* utvecklar Coakley sin systematiska teologi och här blir begreppet kön centralt då det relaterar till, det för Coakley viktiga begreppet, åtrå.

⁸ Sigurdson 2006, 36.

Min diskussion kring Jesu kön och feministisk teologi kommer att baseras på dessa tre författare. Mitt syfte är att presentera *ett* feministiskt förslag och jag gör inte anspråk på att formulera den enda rätta feminismen.

1.6. Begrepp

I den andra generationens feminism och radikalortodoxin används begreppet *desire* ofta i relation till könsbegreppet. Hos Coakley beskrivs *desire* primärt som en åtrå och längtan som har sitt ursprung i Gud. Hos Ward finns en liknande uppfattning, åtrån är det som genomsyrar treenigheten och älskande kroppar. Åtrån blir också grunden för subjektskapande i relation till det gudomliga. I och med att jag tolkar deras beskrivningar av *desire* primärt som överflöd med ursprung i det gudomliga kommer jag att översätta detta till svenskans *åtrå*, detta då jag menar att översättningen *begär* skulle vara missvisande. Begär är ett begrepp som länge haft låg status i svensk teologisk diskurs. Begreppet begär har förknippats med synd, framförallt sexuell sådan, och därför haft en mer negativ klang än engelskans *desire*. Båda teologerna är försiktiga med att tala om åtrån som något sprunget ur saknad, snarare är det en längtan som drar det gudomliga och skapelsen mot varandra som skildras.

1.7. Forskningsöversikt

I sin avhandling *The meaning of Gender in Theology* undersöker Anne-Louise Eriksson hur könshierarkier konstruerades genom liturgin. Enligt Eriksson strävar den feministiska teologin efter samma mål som övrig feminism. Dess mål är att frigöra kvinnor från den sexism som ständigt konstrueras inom teologin och liturgin. Den hierarkiska ordningen könen emellan reflekterar hierarkin mellan mänskligt och gudomligt. Erikssons slutsats blir att kön inte bör användas som särskiljande kategorier.⁹

I *Kvinnor talar om Jesus* undersöker Eriksson feministiska kristologier i den akademiska världen, samt genom intervjuer med kvinnliga pastorer och präster. Valet av dessa två genrer beror av Erikssons oro över den akademiska diskursen och kyrkans olikheter inom feminism. Eriksson menar att akademisk feminism och kvinnorörelsen tenderar att skilja sig mycket åt och vill öppna för en diskussion mellan akademi och samhälle. Hon menar att feministisk teologi har ett kritiskt och ett konstruktivt uppdrag. Den kritiska ansatsen innebär att ifrågasätta den androcentriska kristologin, vilken innebär en frälsningslära som inte inkluderar kvinnors erfarenheter. Detta innebär att kritisera de strukturer som gör att det kvinnliga hierarkiskt underordnats det manliga

⁹ Eriksson 1995, 11-20.

och förstått som mindre gudomligt. Den konstruktiva ansatsen ligger i att formulera en kristologi där kvinnliga erfarenheter inte underordnas manliga samt inkluderas i frälsningen. Detta handlar om att positivt inkludera kvinnors kroppslighet och hjälpa kvinnor att bryta strukturer som underordnar dem.¹⁰

Eriksson jämför olika feministiska modeller och menar att lösningen på de problem hon finner i respektive modell tycks vara en kombination av samtliga modeller. Dessutom bör könshierarkier upplösas både vad gäller kyrkans liv samt i förkunnelsen. Min kritik mot Eriksson blir att även om hennes strävan är att upplösa hierarkierna så förblir kategoriseringen manligt och kvinnligt grundläggande i hennes argumentation. Inte heller Eriksson reder ut könsbegreppet, vilket jag anser problematiskt. Även om jag delar hennes intresse för betydelsen av Jesu kön så anser jag att hennes undersökning endast skrapar på ytan av problemet. Jag är mer intresserad av att verkligen reda ut betydelsen av kön i relation till kristologin.¹¹

Johanna Gustafsson Lundberg har i sin avhandling *Kyrka och kön* behandlat hur Svenska kyrkan konstruerat kön under efterkrigstiden fram till åttiotalet. Denna undersökning har gjorts genom att texter rörande kön och sexualitet med anknytning till Svenska kyrkan undersökts. Vad som är intressant för denna uppsats rör relationen mellan tradition och modernitet i denna diskurs, hur kön konstruerats i spänningsfältet mellan teologins stora berättelse i relation till senmodernitetens förståelse av kön och sexualitet. Mellan dessa två uppstår konflikter som får konsekvenser för subjektets skapande. I fallet könskonstruktion beskrivs detta av Lundberg som en spänning mellan universalism och partikularism. Feministisk kritik mot den kristna teologins berättelse rör att denna stora berättelse baserats på en ensam grupps partikulära kontext. Lundberg hävdar att det inom feministteologin finns ett autenticitetsdrag, en tanke om att det feministiska perspektivet ska innebära en mer genuin tolkning av traditionen. Dessa perspektiv på feministisk teori kommer vi att stöta på också i denna uppsats.¹²

I *Himmelska kroppar* ger Sigurdson en idéhistorisk översikt av temat kroppslighet. Genom denna undersökning önskar Sigurdson skapa en systematisk somatologi. Ett av temana som berörs är inkarnation där de kroppsliga och mänskliga aspekterna inom kristologi och därmed även soteriologi berörs. Liksom Eriksson tar Sigurdson upp feministisk kritik och feministiska modeller för inkluderande kristologi. Det feministiska problemet formuleras som att Kristi manliga subjektivitet exkluderar kvinnlig subjektivitet. Genom en undersökning av den feministiska diskursen kring kristologi konstaterar Sigurdson att den påminner om den tidiga kyrkans diskurs. Medan feminismen diskuterar problematiken kring den hierarkiska ordningen mellan manligt och

¹⁰ Eriksson 1999, 17, 40-45.

¹¹ Eriksson 1999, 54-56.

¹² Gustafsson 2001,23-28, 297-313.

kvinnligt så rörde den tidiga kyrkans diskurs skillnaden mellan mänskligt och gudomligt i Kristus. Problemet tycks framförallt röra passivitet och aktivitet som hierarkiskt ordnat och att det lägre ställda passiva, förknippats med kvinnligt respektive mänskligt.¹³

Sigurdson påstår att ett problem i den feministiska diskursen är att den, i sin strävan efter att bli mer inkluderande, tycks bli mer exkluderande. Han menar att Jesu kön har en viktig symbolisk betydelse som inte får glömmas bort genom att Kristus avkönas.

Den hermeneutiska potentialen i detta är också att vi kan finna en produktiv symbolisk betydelse även i de texter från det förflutna som uppkommit och existerat inom ramen för en patriarkal struktur. Därmed blir det möjligt att undvika en abstrakt, okroppslig och könlös Kristus som ytterligare döljer kvinnors erfarenhet av sin kroppslighet. Om vi kastrerar Kristus menar jag att det blir svårt att tala om inkarnation överhuvudtaget.¹⁴

Sigurdson poängterar också att det är viktigt att förstå inkarnationen också som relation, det handlar om hur människor mottar Jesus Kristus. Jesus bör inte förstås i abstrakta termer utan i historisk kontext och i kroppslighet för att också kunna inkludera människors erfarenheter. Sigurdson poängterar att feminismen framför denna viktiga poäng, att människans erfarenheter av kroppslighet också blir relevanta då Kristi kroppslighet tolkas.¹⁵

Kristi kropp förstås av Sigurdson som en grotesk kropp, en kropp som ständigt går över sina egna begränsningar och därmed blir inkluderande. Denna groteska kroppslighet uppenbaras också i den sakramentala kroppsligheten. Kyrkan och de döpta blir till ett genom att eukaristin firas, att Kristi kropp delas upp mellan dem. Sigurdsons teologi är tydligt influerad av Ward. Sigurdsons intresse är inte enbart feministiska tolkningar av Jesu könade kropp och därför önskar jag fördjupa mig ytterligare mer, än vad han gör, i detta ämne.¹⁶

Sofia Camnerin har i sin avhandling *Försoningens mellanrum* undersökt Rita Nakashima Brock och Daphne Hampsons feministiska kritik av den kristna frälsning- och försoningsläran. Denna feministiska kritik berör framförallt lidandet och våldets dominans i passionsberättelsen och vilka konsekvenser detta får för soteriologin. Hon argumenterar för en varsam revidering av försoningsläran där begreppet *mellanrum* blir tongivande. Mellanrum innebär det rum som finns mellan försoningslära och subjekt, i detta mellanrum formas en människas identitet i relation till teologin. Detta mellanrum möjliggör varierande tolkningar av trosläran, och för feminist teologin

¹³ Sigurdson 2006, 55, 128-137.

¹⁴ Sigurdson 2006, 138.

¹⁵ Sigurdson 2006, 139-140.

¹⁶ Sigurdson 2006, 483-485, 503.

innebär detta att också kvinnors erfarenheter ges utrymme. Camnerin argumenterar för att teologins uppgift är att vara både självkritisk och konstruktiv. Hennes avhandling behandlar främst feministisk kritik och försoning och berör därför inte samma område som jag avser att undersöka.¹⁷

1.8. Disposition

I det kapitel som följer på inledningen kommer jag att redogöra för Ruethers feministiska teori och förståelse av Jesu könade kropp i *Sexism and God-Talk*. Här presenterar jag hur Ruether förstår den kristna traditionen som patriarkaliserad och hur det manliga förknippas med gudomlighet. Den feministiska metod som tillämpas använder kvinnors erfarenheter som resurs och bygger på en slags reformatorisk process. Ruether vill återvända till de synoptiska evangeliernas Kristus genom att använda sig av traditioner utanför den kanoniserade, ibland även de som förstås som heretiska, för att möta evangeliernas Jesus Kristus. Här presenteras en feministisk teologi som är politiserad och förenad med kvinnlig återupprättelse och frigörelsekamp. Denna teologi bygger även på en binär könsuppfattning.

I uppsatsens tredje kapitel undersöker jag den förändrade diskursen genom att presentera Coakley och Wards förståelse av kristologi, könade kroppar och frälsning. Ward redogör för en förståelse av kroppslighet som uppenbaras genom personen Jesus från Nasaret. Detta benämner han *transkorporalitet*, Jesus Kristus förändrar kropparnas ontologi. I Jesu Kristi kropp integreras mänskligheten genom att Jesu kön och identitet transkorporeras för att bli kyrkan. Åtrå och relation är viktiga begrepp hos Ward, vilket de även är hos Coakley. Enligt Coakley hör könet främst till det mänskliga tillståndet efter syndafallet men vittnar om att människan är en varelse med längtan. Människans könade kropp är en del av gudsligheten, en avbild av den gudomliga åtrån.

I det fjärde kapitlet för jag inledningsvis en kritisk diskussion där jag jämför de två generationernas feminism och diskuterar respektive modells problematik. Denna jämförelse och diskussion blir grunden för min konstruktiva ansats som görs i det fjärde kapitlets avslutande del. Jag presenterar ett feministiskt kristologiskt förslag utefter punkterna *imago dei*, inkarnation och *metanoia*. Jag introducerar först min tolkning av begreppet *imago dei* och vad detta säger om människans könade natur. Slutligen diskuterar jag frälsningen och gudomliggörelsen både som eskatologi och som verklighet här och nu.

¹⁷ Camnerin 2006, 179- 187.

2. Rosemary Radford Ruether

2.1. En feministisk teologi

Erfarenheter är och förblir hermeneutikens grund, skriver Ruether. Ibland påstås det att bara feminismen använder sig av erfarenhet som källa, något som förstås som löst och ovetenskapligt. En tradition som kristendomen relaterar alltid till erfarenheten, hade den inte gjort det hade den inte förblivit meningsfull. Erfarenheten som källa är inte unikt för feminismen menar Ruether. Det unika i feminismen är att den använder sig av *kvinnors* erfarenheter som källa och att den ifrågasätter den *manliga* erfarenheten som norm. Den manliga erfarenheten tas nämligen för given och detta vill feminismen synliggöra. Erfarenheter har alltid sin grund i individen och det personliga men för att bli meningsfull behöver de ett vidare socialt sammanhang att tolkas i. Det är i processen mellan individuell erfarenhet och kollektiviseringen av erfarenheter som en norm utformas påstår Ruether. I berättelsen om Jesus blir en partikulär interpretationsmodell kanoniserad, vilket innebär att *en* tolkningsmodell blivit normerad. När en kanon väl är formulerad kommer den religiösa traditionen att medlas genom denna och människor kommer att börja tolka sina erfarenheter genom denna kanon. Detta kommer att leda till en kris hos individer vars erfarenheter inte passar in i kanon. För att en tradition ska vara levande får dess paradigmer inte motsäga människors erfarenheter, då kommer den ju att resultera i kriser. En institution i likhet med kyrkan, ska förmedla det mer autentiska budskapet, det som inte formats av patriarkala strukturer. För att det autentiska budskapet ska kunna förkunnas är en reformatorisk process därför nödvändig. En sådan process vill Ruether genomföra i *Sexism and God-Talk*. Hon vill gå tillbaka till de synoptiska evangeliernas Jesus för att finna en teologi bortom normaliserade patriarkala tolkningar. För att genomföra detta använder hon sig av Bibelns texter men också av sådant material som inte kanoniserats. Genom att använda tolkningar som under kanoniseringen sorterats bort som heretiska, samt traditioner och ideologier utanför kristendomen, menar Ruether att en återvändo till det ursprungliga, icke-patriarkaliserade, evangeliet är möjligt. Ruether påstår alltså att en feministisk metod kommer leda till en mer autentisk tolkning av evangelium.¹⁸

2.2. Antropologi: *Imago dei* och kön

Ruether påstår att det finns två aspekter av den teologiska antropologin, den autentiska människan och den historiska människan. Den autentiska människan, *imago dei*, är den människa som i begynnelsen var förenad med Gud. Denna människa uppenbaras i Adam i paradiset, samt den

¹⁸ Ruether 1983, 12-16.

andre Adam, Jesus Kristus, som återför människan till sitt autentiska tillstånd. Den andra aspekten är den historiska människan vars natur genom syndafallet är syndig. Ruether menar att människan är skapad till en könslig dualitet, som man och kvinna. De två könen menar Ruether hör samman med det historiska stadiet snarare än det autentiska, vilket innebär att människan var könlös innan syndafallet. Denna förståelse av kön får konsekvenser för Ruethers kristologi som vi senare kommer att se. Den patriarkala traditionen har fått konsekvenser för hur egenskapen *imago dei* tolkats, det manliga har kopplats samman med gudslighet medan det kvinnliga stått närmare synden. Detta är resultatet av tydliga teologiska dualismer mellan manligt och kvinnligt och kropp och själ, som hierarkiskt ordnats till det kvinnliga och kroppsligas nackdel. Det manliga har utgjort normen och det kvinnliga har förståtts som det syndiga andra. Ruether poängterar dock att kvinnan aldrig helt definierats med synden inom kristen teologi, hade så varit fallet hade kvinnans frälsning varit en omöjlighet. Samtidigt är kvinnans underordning något som både kännetecknar henne i det autentiska och historiska stadiet inom kristen teologi. Även i paradiset skulle kvinnan varit underordnad mannen, men syndafallet förstärkte kvinnans underlägsenhet.¹⁹

Ruether menar att en patriarkal antropologi av detta slag går att se hos samtliga viktiga teologer. Hos Augustinus ses mannen som den normerande *imago dei*, vilket innebär att kvinnan endast är Guds avbild sekundärt. I Augustinus teologi hör mannen och kvinnan ihop, mannen är kvinnans överhuvud. Som ett kött kan de fullt representera Guds avbild, kvinnan är inte kapabel till detta ensam. Ruether menar att denna teologi övertas av Thomas av Aquino i vilkens teologi kvinnans kroppslighet förstärks ytterligare av det aristoteliska inslaget. Kvinnan är en kroppsligare varelse än mannen och bär dessutom på en lägre form av kroppslighet. Mannens arvs massa förstås som mer fullkomlig och kvinnans uppgift är endast att förkroppsliga denna genom att föda hans barn. Trots sitt ofullkomliga tillstånd är kvinnan nödvändig i skapelsen då hon har denna förmåga att bära och föda barn, menar Aquino. Gud skapar aldrig något utan mening, och trots att kvinnan är syndigare än mannen behövs hon för att bära människosläktet vidare.²⁰

En något annorlunda hållning hittar Ruether hos Jean Calvin. För Calvin är mannen och kvinnan jämlikar som Guds avbild, kvinnans underordning är istället ett resultat av förbundet till Gud och inte något ontologiskt. Gud har beordrat att kvinnan ska underordna sig mannen, därför ska hon underordna sig. En liknande hållning ser hon hos Karl Barth. Denna skillnad i antropologi från den tidiga kyrkan och den reformerta traditionen får naturligtvis konsekvenser för frälsningen. Denna skillnad i hur könshierarkierna förstås tolkar jag som relaterat till hur dessa teologer förhåller

¹⁹ Ruether 1983, 93-95.

²⁰ Ruether 1983, 96.

sig till begreppet gudomliggörelse. Båda sätten att se på människans natur och förbund med Gud präglas av patriarkala åsikter. Cynthia Peters Anderson presenterar dessa olika sätt att se på gudomliggörelse i *Reclaiming Participation*. De teologer hon jämför är Kyrillos av Jerusalem, Karl Barth och Hans Urs von Balthasar. Anderson menar att Barth har en förbundsorienterad antropologi. Detta innebär att Barths perspektiv på gudomliggörelsen snarare handlar om att människans ontologi förändras i relation till förbundet. För Barth kan den syndiga människan aldrig bli gudomliggjord, däremot kan hon bli återställd som förbundspartner till Gud. Detta är vad *imago dei* innebär för Barth, att människan är skapad till ett särskilt förbund med Gud och inte att hon har gudomlig potential.²¹ Den mer förbundsorienterade läran hos reformerta teologer som Calvin och Barth hänger samman med antropologin. Kvinnans underordning är ett bud från Gud och därför ska det efterlevas, det innebär inte att de är skapade till ojämlikhet men skapelsen ska ordnas efter Guds vilja.

Denna skillnad i förhållningssätt till gudomliggörelse har dock inte påverkat synen på kvinnans underordning vilket Ruether visar. Oavsett vilket förhållningssätt till *imago dei* som de stora teologerna haft, är det kvinnans lott att vara underlägsen mannen. Kvinnans underordning blir ett kvinnligt predikament både i prelapsariskt och postlapsariskt tillstånd i dessa patriarkala antropologier. Som en kontrast till detta presenterar Ruether egalitära antropologier vilka hon delar in i tre feministiska ideologiska grupper; eskatologisk, liberal och romantisk feminism. Ruether påstår att den eskatologiska feminismen hör till de rörelser som utvecklats sida vid sida med kristendom, de som kallats heretiska. Särskilt tydlig är den i gnosticismen där den prelapsariske Adam förstås som en androgyn människa, innehållandes både manlig och kvinnlig mänsklighet. Först efter syndafallet uppstår den dualistiskt könade mänskligheten. Ruether poängterar att också här förstås kvinnan som en mer kroppslig varelse men med en andlig potential. Både mannens och kvinnans mål är att återgå till det andliga androgyna tillståndet, vilket sker genom frälsningen i Kristus på ett transcendentalt plan. Den hierarkiska ordningen mellan könen är en historisk immanent realitet och har inte med frälsningen att göra. Dock anser Ruether inte ovan nämnda feminismerna heller vara tillfredställande. Hon menar att den liberala feminismen måste kombineras med den romantiska. Den liberala feminismen erkänner visserligen kvinnors och mäns lika potential, men förnekar de strukturer som hämmar kvinnlig utveckling, menar Ruether. Den romantiska feminismen, menar hon, är alldeles för särartsfeministisk och romantiserar ett borgerligt ideal där kvinnan är bunden till hemmet.²²

²¹ Anderson 2014, 15-54, 75-146; Ruether 1983, 98.

²² Ruether 1983, 98-99.

Hur förhåller sig feminismen till synden? Ruether förstår synden inte enbart som en egenskap hos individen utan hela det mänskliga kollektivet bär på denna benägenhet. Ruethers feministiska metod vill avslöja och arbeta bort dikotomier mellan manligt och kvinnligt, människa och skapelse. Hon menar att den traditionella förståelsen av ont och gott har sin grund i en individualistisk dikotomi mellan jaget och ”den andre”. En ny insikt krävs för att undvika hierarkiska dualismer, människan är i behov av en konverteringsprocess, *metanoia*. Denna process innebär att nå insikten av sitt beroende och sin relation till skapelsen, denna insikt gör en feministisk teologi möjlig.²³

The good potential in human nature then is to be sought primarily in the conversion to relationality. This means a *metanoia*, or “change of mind,” in which the dialectics of human existence are converted from opposites into mutual interdependence [...] One receives back the gift of community with nonhuman nature, which has always been there, supporting our reality. Community with God/ess exists precisely in and through this renewed community of creation.²⁴

Metanoia innebär att överge den egoistiska synden där bara det egna jaget och den egna gruppen gynnas. Därmed är också feminismens kamp mot kvinnors marginalisering och sexism en kamp mot denna form av kollektiv mänsklig synd. Ruether hävdar att detta måste innebära förkastandet av myten om den kvinnliga ondskan och synen på kvinnan som det syndiga könet. Kvinnan måste både av sig själv och av mannen erkännas som fullvärdig människa och sexismens synd överges. Kvinnan kan inte objektifieras genom att förstås som *det andra* av männen. Kvinnan måste erkännas som fullvärdigt subjekt och sann Guds avbild.²⁵

2.3. Kristologi: En manlig frälsare och alternativa feministiska kristologier

Patriarkaliseringen av den kristna läran har enligt Ruether varit med sedan den tidiga kyrkan. Detta uppenbaras i bland annat den kristologi som formulerades i konciliet i Kalcedon 451. Ruether påstår att denna kristologi försummat Jesu förkunnelse om Guds rike vilket bidragit till patriarkaliseringen av personen Jesus Kristus. Den kristologi som formulerades sammanför två föreställningar av en frälsare, det messianska hoppet kombinerades med den gudomliga visheten, *Sophia*. Idéen om Messias bygger på hoppet om en messiansk konung som ska befria sitt folk, skapa fred och rättvisa och återupprätta det Davidiska konungadömet. Denna gudomliga konung menar, Ruether, är en tydligt manlig Messias. Denna patriarkala messias-bild anser hon förändras i Jesu

²³ Ruether 1983, 159-163.

²⁴ Ruether 1983, 163.

²⁵ Ruether 1983, 173-183.

budskap.²⁶ Jesus förkunnar inte en nationalistisk eller politisk konung, det kommande Gudsriket innebär återupprättelse för de minsta, de som är sist ska komma först. Messias är en tjänare snarare än en konung i värdslig mening, Herrens lidande tjänare.²⁷

Ruether beskriver hur kristologin sedan Jesu tid patriarkaliserats mer och mer. Den tidiga Jesusrörelsen uppstår genom tron, vilken vi känner igen från Johannesevangeliet, att Jesus förblir närvarande i världen genom Anden. Anden finns i den Jesustroende församlingen och inspirerar deras profetiska tal. Ju mer institutionaliserad den kristna tron blir, desto mer knyts det profetiska talet och därmed Anden till den katolska kyrkans ämbete och kyrkans apostoliska lära. Därmed knyts Jesus till en institution i vilken endast männen har tillgång till det förkunnande ämbetet. Samtidigt växer sig det romerska imperiet starkare och den kristna tron blir maktens religion. Kristologin har patriarkaliserats och blivit männens och maktens religion.²⁸ Kvinnor ses visserligen som fullvärdiga medlemmar i Kristi kropp, men saknar mannens förmåga att representera Kristus:

Women, of course, are still regarded as humble members of the Christian body, but their inability to represent Christ is sealed by the definition of Christ as founder and cosmic governor of the existing social hierarchy and as the male disclosure of a Male God whose normative representative can only be male.²⁹

Jesu manlighet har kommit att bli en ontologisk nödvändighet, det är som man han representerar den gudomliggjorda människan:

The male alone is the normative or generic sex of the human species; only the male represents the fullness of human nature, whereas woman is defective physically morally and mentally. It follows that the incarnation of the Logos of God into Male is not a historical accident but an ontological necessity.³⁰

Det manliga och den manliga kroppens gudomliggörande är en självklarhet i frälsaren och i kyrkan, detta blir Ruethers kristologiska problem. Det är inte Jesu manliga kropp i sig som utgör en exkluderande faktor, snarare handlar det om att männens gudomliggörande sker på bekostnad av det kvinnliga. Evangeliet används för att förstärka mannens suveränitet över kvinnan och människan över skapelsen. Detta blir för Ruether oförenligt med Jesu förkunnelse om ett Guds

²⁶ Även om Ruether i sitt första kapitel tar upp hur kyrkan missbrukat det profetiska budskapet och blivit antisemitisk många gånger, är Ruether ofta aningen ersättningsteologisk själv, särskilt vad gäller den profetiska röstens fulländning hos Jesus. Här kommer jag redogöra för hur Ruether menar att Jesu budskap om Messias är en mer sympatisk och mindre patriarkal förkunnelse än i den hebreiska bibeln. Detta är inte oproblematiskt och bygger på ersättningsteologiska föreställningar.

²⁷ Ruether 1983, 116-122.

²⁸ Ruether 1983, 122-124.

²⁹ Ruether 1983, 125.

³⁰ Ruether 1983, 126.

rike där de minsta ska komma först. De redan existerande patriarkala och androcentriska maktordningarna förstärks och anammas av kyrkan.

Emellertid är inte patriarkala kristologier de enda som formulerats genom historien. Vid sidan om den kanoniserade läran formulerades alternativa mer egalitära kristologier skriver Ruether. Dessa kristologier delas av henne in i två grupper, den androgyna kristologin, inspirerad av gnosticismen, samt Ande-kristologier. Den förstnämnda förstår Kristus, i likhet med den förste Adam, som androgyn och bärare av både manlig och kvinnlig mänsklighet. Denna uppfattning har även förekommit inom den mystiska traditionen. Julian av Norwich, bland andra mystiker, presenterar en liknande kristologi där både manliga och kvinnliga bilder av Kristus används. Andliga kristologier förstår Anden som en könsneutral Kristi närvaro i världen. Båda dessa former av kristologier har dock fått ge vika för den dominerande patriarkala kanoniserade kristologin.³¹

”Kan en manlig frälsare frälsa kvinnor?” frågar sig Ruether. Kan denna patriarkala Kristus-bild av frälsningen svara till kvinnors erfarenheter eller måste kvinnor söka efter en alternativ, mer kvinnlig, frälsare? Ruether tror inte att detta är nödvändigt, men en feministisk reformation behövs. Om vi återvänder till de synoptiska evangeliernas Jesus och skalar av den patriarkala traditionen, så uppenbaras en annan Kristus, vars förkunnelse skapar feministiska möjligheter. Ruether menar att detta inte innebär ett anakronistisk påstående såsom att Jesus skulle varit feminist, snarare innebär Jesu Kristi förkunnelse och liv *patriarkatets kenosis*. Genom Jesus uppenbaras en annan förståelse av det gudomliga än den bild våra patriarkala föreställningar ger. Jesus ger kvinnorna upprättelse, liksom övriga marginaliserade grupper i hans kontext. Gud beskrivs av Jesus som en Fader snarare än härskare, messias är en tjänare och Gudsriket innebär social rättvisa. Jesu kön har därmed inte så mycket en teologisk som en social (sammhällelig) symbolisk betydelse menar Ruether. Jesus, som man, går emot patriarkala förväntningar och blir därför en frälsare också för de marginaliserade. Detta blir en källa till inspiration för bland annat kvinnlig frigörelse och upprättelse. Det är i detta som frälsningen finns, i patriarkatets *kenosis*.³²

Kvarstår då inte problematiken med att kvinnor inte är förmögna till sin egen räddning, här görs de ju beroende av en man? Ruether betonar att frälsarens relation till de frälsta inte bör förstås könshierarkiskt, som att kvinnorna behöver den överlägsne mannen för att bli frälsta:

Christ is not necessarily male, nor is his redeemed community only women, but a new humanity, female and male. We need to think in terms of a dynamic, rather than static, relationship between redeemer and redeemed. The redeemer is one who has been redeemed,

³¹ Ruether 1983, 130-138.

³² Ruether 1983, 134-138.

just as Jesus himself accepted the baptism of John. Those who have been liberated can, in turn, become paradigmatic, liberating persons for others.³³

Kyrkan som den frälsta mänskligheten blir delaktiga i frälsarens uppgift, både män och kvinnor kan inkluderas i denna kropp. Kvinnornas roll i evangelium lyfts fram. Också mariologin använder Ruether som ett tecken på det pågående *kenosis*. Marias *Magnificat* vittnar om en social ikonoklasm som är genomgående i Lukas evangeliet. Denna sociala ikonoklasm innebär kvinnor, änkor och prostituerade återupprättelse. Mariologin blir en symbol för den frälsta kyrkan, den församling som i tro svarar på det gudomliga tilltalet och bär Guds frälsning ut i världen.³⁴

2.4. Soteriologi och eskatologi

Som jag nämnt i min inledning, ses Jesu manlighet som ett problem i Ruethers reflektion. Jesu kön har patriarkaliserats och förstärkt patriarkala idéer i kyrkans teologi. Jesu kön förstås här som något som gör honom manlig, Jesu ontologi är det som ger upphov till patriarkaliseringen. Männens tar över Jesu budskap och kyrkans utveckling förstärker denna manlighet och exkluderar kvinnor. Jesu könade natur kan missbrukas för att förstå mannen som den sanna Guds avbild men den kan för feminismen istället bli en inkluderande faktor. Det inkluderande i frälsningen hos Jesus Kristus blir för Ruether framförallt Jesu förkunnelse. Patriarkatets *kenosis* uppenbaras genom Jesu predikan och liv. Således blir Jesu ontologiska kön en nödvändighet, endast en man kan gå emot de patriarkala förväntningarna på en man. I denna *kenosis*-process blir kvinnan delaktig genom att inkluderas i kyrkan, den rörelse som strävar mot Gudsriket. Kvinnlig gudomliggörelse i detta fall skulle således vara förbundsaserad, det handlar om att människans förbund med Gud återställs, snarare än att hon fullkomnas i gudomliggjord natur.

Ruethers argumentation innehåller bara två kön, man och kvinna. Vad som utgör dessa två kategorier och vad den faktiska definitionen av vad kön är, presenteras inte. Detta innebär att en viss ontologi tas för given, vilket är problematiskt. Hennes feministiska teologi handlar främst om att, de hon menar är, kvinnors erfarenheter ska tillvaratas i kristen teologi. Jesu manlighet kan vara exkluderande då endast män kan representera denna och då kvinnliga bilder för Jesus inte ges utrymme. Vad gäller eskatologi så menar Ruether att denna måste förstås genom hennes feministiska metod. Den teologiska historien visar att vi tenderar att tänka kring den frälsta mänskligheten som den som befriats från sin dödliga kropp och lever vidare i en andlig verklighet, med en andlig kropp. Ruether menar att frälsning ibland formulerats som att kvinnan måste

³³ Ruether 1983, 138.

³⁴ Ruether 1983, 154-158.

återfödas i en manlig andlig kropp. Kvinnan, som ikon för det immanenta står därför längre ifrån den andliga kroppsligheten.³⁵

En av Ruethers resurser för att bedriva feministisk teologi är religiösa traditioner utanför kristendomen. Hon presenterar bland andra Vine Deloria, som representerar spiritualitet inom amerikansk ursprungsbefolkning. Deloria menar att den kristna eskatologin bara ger utrymme för en kristen mänsklighet, vilket blir imperialistiskt och bara ger den kristna mänskligheten rätten att existera i evigheten. Inte heller den övriga skapelsen kan förenas med det gudomliga, bara människan ges titeln Guds avbild. Ruether vill ta vara på denna kritik i sin feministiska eskatologi.³⁶ Vad Ruether kallar *den stora lögnen* måste motbevisas för att världen ska frälsas. Den stora lögnen om att skapelsens sanna ordning är andro- och humanocentrism. En lögn som kolonialiserar och exploaterar skapelsen, som ställer människor och olika delar av skapelsen mot varandra. Det heligas närvaro i världen kommer genom Guds *Shekinah*, som återupprättar världen och dess relationer men också vår egen relation till vår egen kropp. Kvinnan som ikon för naturen och kroppsligheten måste återerövra sitt värde. Den frälsta skapelsen är för Ruether den skapelse som består i harmoniska relationer, där inga hierarkier finns och de levande lever sida vid sida. Detta är Gudsriket och skapelsens återupprättelse, att få leva genom den gudomliga visdomen. Vårt vara existerar i och genom den gudomliga visdomen, vilken Ruether benämner ”She”. ”She comes; She is here”.³⁷

2.5. Sammanfattning och diskussion

Jag kommer här sammanfatta hur Ruethers soteriologi förhåller sig till Jesu Kristi kön och vad detta får för betydelse för frälsningen. Jesu manlighet har blivit en exkluderande faktor genom den historiska patriarkaliseringen av personen Jesus och hans budskap. För att skapa en feministisk teologi föreslår Ruether en reformatorisk process, en återvändo till de synoptiska evangelierna. I Jesu förkunnelse i de synoptiska evangelierna uppenbaras *patriarkatets kenosis*. Enligt Ruether finns frälsningen i det befriande budskapet i Jesu förkunnelse, förkunnelsen om återupprättelse för de svaga och en omkastning av samhällets maktstrukturer. Jesu kön blir således inte exkluderande för kvinnor då föreställningen om Jesu patriarkala manlighet uttöms genom hans förkunnelse och liv. Den patriarkalisering som skett av Jesu kropp är oförenlig med hans förkunnelse. Det feministiska problemet är således inte att Jesus är man utan hur hans manlighet har tolkats och förstärkts genom

³⁵ Ruether 1983, 235-252.

³⁶ Ruether 1983, 250-252.

³⁷ Ruether 1983, 266.

historien. Den manliga kroppen har förståtts som den fullkomliga och gudomliggjorda och detta fortgår genom de episkopala kyrkornas framhävande av det manliga som heligt och ansvarigt för det heliga. Den uppfattningen förutsätter att mänskligheten består av subjekt som identifierar sig antingen som man eller som kvinna. Ruether menar att det faktiska problemet inte är Jesu Kristi kön i sig utan förhållandet av det manliga hos honom, en manlig könad natur som kvinnor inte delar. Då blir det gudomliga manligt och oåtkomligt för kvinnor.

Viktiga soteriologiska begrepp i Ruethers argumentation är *imago dei* och *kenosis*. Människan förstås som tvåkönad, skapad till Guds avbild som man och kvinna. Det feministiska problemet ligger i att kvinnan ansetts tillhöra en lägre kroppslighet, en bild av Guds avbild, underlägsen mannen. Då världen tolkas dualistiskt och hierarkiskt förstärks skillnaden mellan man och kvinna. Förverkligandet av Guds avbild sker i en manliga frälsaren. Dock är inte problemet, för Ruether, en ontologisk eller biologisk skillnad mellan manlig frälsare och kvinna, snarare är problemet avsaknaden av kvinnliga erfarenheter i Kristus. Då problemet främst rör avsaknaden av kvinnliga erfarenheter, blir *kenosis* ett begrepp som möjliggör frälsning av kvinnan genom Kristus. *Kenosis* relaterar inte så mycket till den kristologiska diskursen om Jesu naturer i Kalcedon, utan istället till konceptet av *uttömmelse*. Denna uttömmelse gäller inte Jesu Kristi gudomliga respektive mänskliga natur, utan blir istället ett socialt och politiskt fenomen. *Kenosis* innebär frigörelse från sexism och förtryck, patriarkatets *kenosis*, vilket gör Ruethers teologi mycket politiserad. Ruethers soteriologi berör snarare frälsningen här och nu och inte så mycket en eskatologisk dimension.

Jesu manlighet rör således ett problem som representation för det gudomliga, vilket även blir ett problem för kvinnligt subjektskapande. Religionsfilosofen Grace Jantzen är inne på samma linje som Ruether. Hon påstår, baserat på Luce Irigarays filosofi, att ett av religionsfilosofins moraliska mål är gudomliggörelse. ”Even then we should not deceive ourselves into magnifying its importance. It is *love* for God which shows the way, not philosophizing about God in the manner characteristic of Anglo-American philosophy.”³⁸ Detta perspektiv, på en gudomliggörelse av jaget som religionsfilosofins mål, är något som enligt Jantzen förändrar religionsfilosofins agenda. Det handlar om subjektskapande i relation till det gudomliga. I Irigarays filosofi definieras kvinnan ständigt som det andra, som ”inte man”. I en teologisk antropologi där det gudomliga subjektet är basen för identifikation blir ett kvinnligt subjektskapande svårt. Då frälsningen kommer genom en manlig frälsare förstärker detta bilden av Gud som manlig och övriga könsidentiteter förlorar sin status som Guds avbild. Den kristna identifikationen med Gud anpassas efter ett gudomligt subjekt som uppenbaras som manlig. Jantzen hamnar i likhet med Ruether i en slags panteistisk lösning på

³⁸ Jantzen 1999, 6 fotnot 1.

den feministiska gudomliggörelseproblematiken. Om det finns kvinnliga gudsbilder, *Sophia* eller *Shekinah*, underlättar det för kvinnor att identifiera sig själva som subjekt till Guds avbild.³⁹

Det största problemet i Ruethers feministiska förslag är att Jesu ontologi aldrig utreds men implicerar en ontologi som saknar teoretisk medvetenhet. En reflektion kring könsbegreppet relaterat till personen Jesus bör föras innan Jesu manlighet tas för given. Jesu manliga natur förutsätts innebära en sorts erfarenheter, baserade på att Ruether läser Jesu kropp som manlig. Susannah Cornwall är en av de teologer som tar upp denna problematik genom att diskutera förhållandet mellan en manlig frälsare och intersex personer. ”People with intersex conditions have an unusual physical sex. Their bodies do not fit current definitions of maleness or femaleness.”⁴⁰ Cornwall avser främst ett biologiskt tillstånd där kroppen inte kan definieras efter en binär könsuppfattning. Därför vill Cornwall, liksom jag, undersöka vad Jesu kön egentligen innebär. Cornwall saknar ett ifrågasättande av den Jesu ontologi som tagits för given och frågar huruvida Jesus Kristus faktiskt var biologisk man. Intersex blir för Cornwall endast ett biologiskt begrepp och relaterar inte så mycket till mänsklig erfarenhet som ett biologiskt tillstånd. Cornwall ser Wards lösning med en förskjuten kropp som tillfredställande för att inkludera intersex kroppar. Kön blir något som hör mänskligheten till snarare än det gudomliga. Vi kommer nu att röra oss mot radikalortodoxins sätt att problematisera frågor kring kön, för att se hur de feministiska teorierna förändrats sedan *Sexism and God-Talk*.⁴¹

³⁹ Jantzen 1999, 6-7, 265-275.

⁴⁰ Cornwall 2014, 23.

⁴¹ Cornwall 2014, 23-27, 36-39.

3. Feminism och radikalortodoxi

3.1. Inkarnation och kön

I *Cities of God* berör Ward temana kroppslighet, civilisation och eskatologi. Staden ses som en symbol för den mänskliga civilisationens ordning och för människans eskatologiska hopp. Genom att teologiskt undersöka staden och civilisationens symboler undersöks således även antropologin och människan som Guds avbild. Ward argumenterar för att kristen teologi är en semiotisk och grammatisk verksamhet, som bygger på en allegorisk och eskatologisk hermeneutik. Våra tolkningar sker i vårt socio-kulturella sammanhang och därför är också en social semiotik nödvändig i teologiskt arbete. Detta för att människan ska förstå sig själv i sitt sammanhang, hennes kropp och åtrå som situerade i tid och rum. Människans förståelse kommer alltid vara korrelerade till hennes kulturella och lingvistiska sammanhang då hennes tolkningar medlas genom dessa. *Åtrå* och *tid* är centrala begrepp som skildrar människan i relation, där kroppen förstås som medium mellan människor och mellan människa och Gud. Ward använder sig av allegorisk symboltolkning som han påstår hör till premodern metodologi. Den moderna eran beskrivs som en tanketradition av misstanke och skepticism gentemot symbolerna. Att bedriva postmodern teologi beskriver Ward som ett kritiserande av det sekulära projektet där en teologisk "textuality" gått förlorad. Det postmoderna projektet är inte enbart nostalgiskt, det innebär att möjliggöra användningen av en allegorisk symboltolkning som under lång tid förträngts.⁴²

I undersökningen av gudomliga städer blir kön en viktig metafor för mänsklig delaktighet i civilisationen. Genom staden som symbol undersöker Ward den mänskliga situationen och individens kroppslighet i den större sociala kroppen, som kan utgöras av exempelvis samhälle eller kyrka. Det intressanta för denna uppsats blir kyrkan som Kristi kropp, det vill säga övergången från Jesu historiska kropp till den sociala kroppen. För att få en kristen teologisk förståelse för människans kropp och kön blir inkarnationen avgörande. Ward tolkar kroppen sociologiskt i relation till eukaristi och ecklesiologi, vilka båda innebär delaktighet i Kristi kropp. Ward argumenterar för att Jesu kropp är en förskjutet kropp och att det är genom detta förskjutande som hela mänskligheten inkluderas i frälsningen. Evangeliernas judiska manliga Jesus övergår, i strävan mot evangeliets *telos*, frälsningen, sina kroppsliga begränsningar och blir till en flerkönad kropp. Detta förskjutande av kroppen benämner Ward transkorporalitet. Himmelsfärden blir det moment i evangeliernas narrativ som blir avgörande för Wards teori om transkorporaliteten. Detta transkorporala fenomen som himmelsfärden uppenbarar, menar Ward har undgått feministiska

⁴² Ward 2000, 1-17, 23-24.

teologer liksom Ruether. Detta beskrivs som ett mer postmodernt sätt att förstå kroppslighet som skiljer sig från modernismens bortträngande av kroppen.⁴³

This nascent theology of the ascension is inseparable from a Christology which emphasizes both the gendered body of that Jewish man, Jesus the Christ, and the way that body is represented in the Scriptures, as continually displaced. [...] It will attempt to demonstrate through this approach, how questions such as 'Can a male savior save women?' [...] which simply continue the nineteenth-century rational search for the historical Jesus, fail to discern the nature of transcorporeality in Christ.⁴⁴

I egenskap av att vara den andre Adam är Jesus Kristus en människa född på nytt. Jungfrufödseln innebär att hans kött inte bär på arvsynnen och Jesus saknar en mänsklig materiell fader. Detta menar Ward gör Kristus till en prelapsarisk människa i en postlapsarisk värld. Kristi manlighet beror inte av en mänsklig faders arvs massa, istället är den ett mirakel då han endast har en materiell moder. Omskärelsen blir en händelse som uppenbarar Jesu manlighet som bestämd i hans socio-kulturella sammanhang, men det är även en händelse som pekar på Jesu vuxna kropp. Denna manlighet i kombination med jungfrufödseln ger upphov till en erotisk teologi om än en heteronormativ sådan. Ward beskriver hur Jesus föds ur den jungfru som ska komma att omsluta hela kyrkan. Jesus Kristus ska genom frälsningsekonomin befrukta den kvinnokropp genom vilken han föddes och kyrkan ska födas. Den erotiska laddningen hos Kristi kropp blir återkommande i Wards tolkning av frälsningsekonomin. Den erotiska åtrån upprepas ständigt som en metafor för den mänskliga längtan efter Gud. Genom Jesus får denna åtrå en konkret fysisk riktning genom hans kropp. Den erotiska laddningen beror bland annat på Jesu egenskap som den andre Adam. I och med att hans kropp är prelapsarisk är den ju perfekt liksom Adam var perfekt i paradiset menar Ward. Jesu Kristi kropp vittnar om det gudomliga som lockar människan till sig. Som tydligast är denna perfektion då Jesu gudomlighet uppenbaras för lärjungarna på förklaringsberget, där blir kroppens gudomliggörelse synlig. Denna förhärligade kropp väcker en åtrå hos människan som påminner om, men samtidigt övergår det sexuella. Genom Kristi kropps erotiska laddning leds längtan efter frälsning, åtrån efter uppståndelsen, genom denna kropp mot det gudomliga.⁴⁵

Inkarnationen innebär inte bara en förändrad teologi, vår antropologi och somatologi förändras genom Guds förkroppsligande. Transkorporaliteten som Jesus uppenbarar menar Ward förändrar våra föreställningar om kroppen och dess begränsningar. Den transkorporala kroppen är

⁴³ Ward 2000, 23-24; Ward 2006; 191-192. För översättning av Wards begrepp har jag använt mig av Hyllienmarks översättning i *Postmodern teologi: En introduktion*.

⁴⁴ Ward 2000, 97.

⁴⁵ Ward 2006, 192-197.

en kropp som ständigt förskjuts och övergår sina egna begränsningar. Förskjutningen och transformerandet av Jesus kropp är ständigt återkommande i evangeliernas berättelser och förändrar kroppslighetens ontologi. Särskilt tydligt blir denna nya kroppslighet i instiftandet av eukaristin. Ward menar att Jesu ord ”Tag och ät, detta är min kropp” är en ontologisk skandal. Vad Jesus Kristus framför är ingen metafor eller en symbol, han beskriver klart och tydligt ett *vara*, ”Detta *är* min kropp”. Ett sådant påstående bryter med våra ontologiska föreställningar och enligt Ward är bara tre olika reaktioner på ett sådant påstående är möjliga. Antingen ifrågasätter vi vårt eget förstånd, eller så ifrågasätter vi Jesus vars påstående vi inte kan uppfatta som riktigt eller så accepterar vi det som en ontologisk skandal; ett mirakel. Genom eukaristin ger Jesus Kristus av sig själv och sin kroppslighet och Ward menar att det är just överlämnningen som blir det viktiga i detta sakrament. Jesus Kristus räcker mänskligheten sin kropp, den tillhör inte längre bara personen Jesus. Den ontologiska skandalen har fått oss att omvärdera vad Kristi kropp egentligen är, här visar det sig vara en utsträckbar kropp som genom överlämnande och mottagande kan innefatta andra kroppar. Genom eukaristin kan kroppar inkorporeras i Kristus. Denna möjlighet gäller inte bara människor av ett visst kön och en viss könsidentitet. Den judiska mannen Jesu kroppslighet blir förskjuten till ett könlöst bröd som räcks mot mänskligheten.⁴⁶

Evangeliets narrativ för oss vidare och transkorporaliteten blir tydligare under korsfästelsen. Här menar Ward att Jesu kropp övergår sin manlighet och blir till en mångkönad kropp. Under passionsdramat ans sexuell anspelning på Jesu kropp genom hans nakenhet och underkastelse, i människorna runt Jesus finns ett begär efter våld och förnedring av hans kropp. Jesu kropp görs till ett objekt för hatet, den tillhör inte längre honom. Sönderdelandet och förskjutandet av kroppen uppenbaras i Jesu passivitet gentemot mänsklighetens begär. Våldet intensifieras till dess Jesu kropp hänger död på korset och har tillfredsställt det hatiska begäret. Genom hela dramat förändras Jesu kropp inför oss och Jesus blir en livlös och därmed könlös människa, i och med döden upphör Jesus att vara könad. Ward betonar att det materiella i Jesu kroppslighet inte upphör i hans ikoniska kroppslighet, ”Iconicity transcends physicality; but physicality subtends iconicity.”⁴⁷ Den transformation som uppenbaras i korsfästelsen är fysisk, men Jesu manlighet upphör. Det är inte en könad kropp som uppenbaras för oss, det är en kropp som blir en ikon för flerkönad erfarenhet. Korsfästelsen uppenbarar kvinnliga, moderliga sidor hos Kristus, lidandet blir frälsningens födslovärkar och Jesu sår blir en livgivande källa vilken föder kyrkan. Såret i Jesu sida kan förstås både som ett bröst eller en vagina påstår Ward. Detta vittnar också om en ekonomi av åtrå, de kroppar som åtrår varandra upplever smärta då de tvingas isär. Denna smärta uppenbaras då Kristi

⁴⁶ Ward 2000, 81-87.

⁴⁷ Ward 2000, 105.

kropp separeras från dem som är delaktiga i honom. Kroppar separeras liksom modern separeras från sitt barn vid födseln. Detta förstår Ward som en symbol för alla de älskande kroppar som slits isär och det lidande detta orsakar. Det är därför inte bara Jesu kropp som blir förskjuten utan också våra kroppar förskjuts.⁴⁸

Jesu efterföljare kring korset får känneteckna de personliga erfarenheterna av förlust, de vittnar om en ekonomi av åtrå med sorgen som källa. Ward påstår att sorgen vittnar om den kristna åtrån efter Gud men också om frälsningsekonomin som sådan. Våra kroppar är liksom Kristi kropp förskjutna men vår längtan strävar efter återförening med Gud. Denna passion skiljer sig från annan åtrå då den kristna åtrån inte har sitt ursprung i saknad utan är dubbel, människan åtrår Gud och Gud åtrår människan. Genom Jesu död expanderar avståndet mellan lärjungarnas kroppar och Jesu kropp, sorgen har därför även en transkorporal dimension. Kropparna som hörde samman har genom döden slitits isär. Delaktigheten i Kristi kropp, de relationer genom vilka kropparna är sammanknutna, töjs ut och separeras genom Jesu död. Detta blir en ikon för treenighetens dislokation under lördagen, Sonen är bortom helvetets portar, långt från Fadern. Gudomens treenighet är som tydligast när dess personer tänjs ut ifrån varandra av döden.⁴⁹

Könskategorierna fortsätter att förflyttas och förändras i evangeliernas narrativ. Vid den tomma graven tar berättelsen ytterligare en feminin vändning, kvinnorna vid graven, påstår Ward, är en av symbolerna för narrativets förändrade genus. Ängeln som möter Maria Magdalena pekar tillbaka till Galiléen, där berättelsen om inkarnationen började med Jesu moder. Kvinnorna, Mariorna, blir metaforer för födelse och pånyttfödelsen, det nya livet genom Jesus Kristus. Denna förändring påstår Ward innebär en förändring av förståelsen av evangelium, det är inte en patriarkal logik som används. I uppståndelsen blir den förskjutna kroppen desto mer uppenbar då Jesu uppståndna kropp inte går att känna igen. Jesu lärjungar känner inte igen den uppståndne Jesus när de först träffar honom, det är först när Jesus bryter brödet tillsammans med dem som de inser vem han är. Jesu kropp har överträtt gränser och blivit till kyrkan, den gemenskap som är och lever av hans livgivande kropp. Lärjungaskapet och kyrkan innebär delaktighet i Jesu transkorporalitet, kroppar flyter in i varandra och blir till ett i Kristus.⁵⁰

Himmelsfärden blir den slutgiltiga bilden av Jesu Kristi transkorporalitet. Liksom tystnaden och saknaden mellan Jesu Kristi död och återuppståndelsen kommer mellanrummet mellan himmelsfärd och pingst. Ett nytt sätt att vara kroppslig har uppenbarats, att vara ett i Kristus.

⁴⁸ Ward 2000, 105-106; Ward 2006, 199-200.

⁴⁹ Ward 2000, 104-105, Ward 2006, 202-205.

⁵⁰ Ward 2000, 104-105.

Denna nya form av kroppslighet som syns i evangelium, menar Ward har undgått Ruether i hennes klassiska fråga. Galaterbrevets ord beskriver detta nya vara, ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus” (Gal 3:28).⁵¹ Kristi kropp är inte längre begränsad till den manliga juden utan utvidgad till kyrkan, den livmoder som bär och pånyttföder alla kroppar. Vår syn på kön förändras genom att hela vår syn på vad det innebär att vara kroppslig förändras i denna bild. Ward lånar Butlers teori om kroppslighet som av oss ständigt skapad och återskapad. Den patriarkala historien om hur vi förstått och förstår kön finns där, men Kristus har visat på ett nytt sätt att vara kroppslig.⁵²

3.2. Kristologi, kön och subjektivitet

I *Christ and Culture* diskuterar Ward kristologi i förhållande till modern och postmodern kultur. Kristologi förstås inte som en epistemologisk princip utan istället som var människan uppfattar att Kristus är. Uppfattningen om var Jesus är baseras på olika individers kulturella förförståelse. Inom den kristologiska diskursen har *tid* varit ett problem, förhållandet mellan Jesu tid och vår tid, den tid genom vilken Kristus förstås. Detta är de teman som Ward behandlar i denna bok. *Christ and Culture* är en samling essäer av vilka jag här kommer använda de som går att finna i avsnittet ”Engendering Christ”. I denna del blir filosofen Irigaray Wards inspirationskälla för en omformulering av kristologin. I detta avsnitt menar jag att begreppet *imago dei* blir relevant för att förstå könets betydelse i förhållande till den Gud vilkens avbild människan är skapad till. Problemet hos Irigaray är att kvinnan inte är ett subjekt på samma sätt som mannen är det. Irigaray menar att ett subjekt alltid måste relatera till ett högre subjekt. Utan en Gud med kvinnliga sidor saknar kvinnor ett högre subjekt att kunna relatera till. En manlig Gud skulle omöjliggöra att kvinnor blir subjekt, att de kan befinna sig i relation till andra subjekt, samt skapande av ett kvinnligt subjekt över huvud taget. Detta perspektiv jämför Ward med Freuds psykoanalys. Enligt denna finner kvinnan sin könsidentitet genom avsaknaden av en penis, liksom mannen finner sin genom att inse att han har en penis. Kvinnan kan således bara skapa sin könsidentitet som en individ utan penis. På samma sätt kan kvinnan inte bli ett teologiskt subjekt om detta endast kännetecknas av ett icke-vara av det manliga och gudomliga. Då riskerar kvinnan att bli till ett icke-subjekt eller att bli *det andra*. Detta är ett problem vi känner igen från Ruethers feministiska kritik. Istället för att direkt

⁵¹ Samtliga bibelreferenser är hämtade ur *Bibel 2000*.

⁵² Ward 2000, 106-116.

vara Guds avbild får kvinnan anpassa sig efter mannen som är Guds avbild, hon blir endast Guds avbild sekundärt.⁵³

I *Christ and Culture* utvecklar Ward kristologin relaterat till soteriologi i enlighet med de slutsatser han drog kring Kristi kropp i *Cities of God*. I dialog med Irigaray argumenterar Ward för att Jesu kropp innehåller flera kön och sexuella anspelningar. Jesu Kristi kropp förstås här som transkorporal och flerkönad. Wards allegoriska läsning ser en Jesus som bär både på en fallos och en vagina, såret i Jesu sida som föder kyrkan. Evangeliernas berättelser om mötet med den uppståndne bär därför på en erotisk laddning vilka uppenbarar sig i Jesu möten med Maria Magdalena och lärjungen Tomas. Både hetero- och homoerotik finns närvarande i Tomas vidrörande av Jesu sår. Denna beröring är en mytologiserad intimitet vilket är ett tydligt inslag i berättelserna om tiden efter uppståndelsen. Liksom i ”The displaced body of Christ”, beskriver Ward att den sexuella åtrån i evangelierna sträcker sig bortom personen Jesus mot det gudomliga. Dessa exponerar även evangeliets *telos*, i form av förståelse och insikt hos Jesu efterföljare. Genom det kroppsliga mötet med den uppståndne Jesus Kristus infinner sig en insikt som sträcker sig bortom. Det fysiska mötet med Kristus väcker en längtan efter det gudomliga och transcendentia.⁵⁴

Relation blir ett återkommande begrepp i Wards inkarnationsteologi. För att förstå Jesu Kristi natur bör vi också se till Guds relation till skapelsen. Mellan Skaparen och skapelsen existerar uppdelningen, *diastasis*. Ward beskriver att liksom Anden svävade över skapelsen i begynnelsen, som Guds närvaro, drar åtrån Fadern och det skapade samman. *Diastasis* innebär attraktion, Treenigheten och skapelsen åtrår varandra. Ser vi till Jesu natur menar Ward att den efterkalcedonska diskussionen mest har rört Jesus som ett autonomt subjekt. Är det den gudomliga viljan eller mänskliga viljan som dominerar den andra? Vad innebär *kenosis*? Ward menar att Jesu natur uppenbarar den gudomliga och mänskliga åtrån som svarar varandra och denna längtan gör att de två blir till ett i Kristus. Detta är vad som skapar Jesu subjekt, den sanna föreningen av mänskligt och gudomligt. Att vara en individ med kön innebär att vara ett subjekt på samma sätt som Jesus Kristus, att vara en åtrående varelse.⁵⁵

For Irigaray it is not that subjectivity is dissolved, but that sexuate subjects are always *sub-jectum*, and as such, are always called beyond themselves. They live beyond autonomy because of desire of the other (both subjective and objective genitive). They are drawn into and they extend an eros that is both human and divine.⁵⁶

⁵³ Ward 2005, 129-133.

⁵⁴ Ward 2005, 142-145.

⁵⁵ Ward 2005, 142-150.

⁵⁶ Ward 2005, 148.

Det transkorporala ger upphov till "an economy of respons". Den Jesus Kristus som lever vidare i världen är hans kropp kyrkan. *Diastasis* ger upphov till åtrån mellan Gud och mänsklighet som får sin form i Kristus. Det är relationen som är det viktiga. Skillnader såsom könsskillnader är inget som ska upplösas eller förringas, de når sin fulländning i Kristus. Åtrån mellan Gud och människa övergår det immanenta och transcendenta. Denna, av Irigaray inspirerade, kristologi menar Ward har många möjligheter samtidigt som den har ett problem. Jag menar att den blir heteronormativ då det är olikheter som attraherar varandra. Vad innebär egentligen könsskillnaden, vad är det som utgör de olika polerna? Ward menar att grunden för skillnaderna bör ses ur ett relationsperspektiv. Våra kroppar bär på en åtrå, det är det som gör dem sexuella och könade. De bär på en längtan efter relation. Kropparnas skillnad tycks uppstå genom åtrån, då vi genom våra sinnen relaterar till en annan kropp som något vi åtrår. Sexuella skillnader och könsskillnader är således något som skapas genom längtan, de är något som utförs och inte något oss redan givet. Detta innebär inte att det kroppsliga förringas. Det kroppsliga blir först könat då det befinner sig i relation, utan den sexuella längtan har de inget kön. Könet uppstår i det sexuella medvetandet, vilket i sig är kroppsligt.⁵⁷

Positivism assumes the opacity of objects; it assumes objects are as they appear. Appearance is the starting place for understanding and thinking about them. Ontology *is* epistemology. It is exactly this assumption that I wish to 'queer' with respect to human bodies and how we reflect theologically upon them.⁵⁸

Denna fenomenologi som Ward presenterar hör ihop med transkorporaliteten. Det handlar inte om vad en kropp synes vara, kroppen förstås utefter dess relation till andra kroppar. Kroppen är inte stillastående och bär på fasta epitet, kroppen är ständigt i rörelse. Detta innebär samtidigt ett ömsesidigt beroende mellan kroppar, kroppen är aldrig något i sig själv utan skapas i interaktion. Erotiken är det som skapar *diastasis* kroppar emellan.⁵⁹

3.3. Kroppslighet och kontemplativ bön

Radikalortodoxin tillvaratar kroppens möjlighet som teologisk metod. Detta är något som Ruether efterfrågat, användningen av de tillgångar och perspektiv som gått förlorade i en mansdominerad värld. Liksom Ruether efterfrågar en reformatorisk process återvänder teologer som Coakley till patristiken för att finna sätt att bedriva teologi på som gått förlorade. Coakley menar att teologin

⁵⁷ Ward 2005, 148-154.

⁵⁸ Ward 2005, 156.

⁵⁹ Ward 2005, 155-158.

missförstår traditionen om den trinitariska åtrån och det praktiserade religiösa livet glöms bort. Teologisk feministisk kritik kan därför inte enbart förhålla sig till modern positivistisk metod utan bör använda sig av fler källor till teologisk kunskap. En postmodern hållning innebär inte att underkänna allt vad Upplysning och modernism heter, det Coakley vill poängtera är att teologisk feminism inte tar sekulär metod som den enda normativa. Vad som krävs är snarare ett utbyte av kunskap mellan olika kunskapsfält, något som Coakley beskriver som ett kontrapuntalt förhållande mellan kritisk vetenskap och kristet religiöst liv.⁶⁰

I Coakleys *théologie totale*, hennes teologiska metod, ser vi ett mönster som liknar Wards åtråsekonomi med Gud och skapelsens *diastasis*. Här består tvåsamheten av gudomligt och mänskligt, vilket ger den Heliga Anden en alldeles särskild roll. Den Heliga Anden blir det som drar gudomligt och mänskligt samman, något som äger rum i den kontemplativa bönen. Människan som *imago dei* är inte skapad till dualism utan till en treenighetens avbild menar Coakley. Inkarnationen vittnar om den fullkomliga människan som trinitarisk. Den Heliga Anden möjliggör Sonens ontologi, samt människans delaktighet i Sonens liv.⁶¹

It must be, then, that in this fallen world, one lives, in some sense, *between* twoness and its transfiguring interruption; so one is not, as in secular gender theory, endlessly and ever subject to the debilitating falseness of fallen gender, fallen twoness. In fact, in Christ, I meet the human One who, precisely in the Spirit, has effected that interruptive transfiguration of twoness. He has done so by crossing the boundary between another 'twoness' more fundamental even than the twoness of gender: the ontological twoness of the transcendent God and the created world.⁶²

För att förstå den könade naturen, måste vi först förstå åtrån. Åtrån mellan det gudomliga och mänskliga är mer fundamental än vår förståelse av kön. Feministisk teologi kan inte okritiskt ta till sig modern kritik för att återskapa teologin eller förändra Gud efter sina egna preferenser. Coakley betonar att feminismens kritik av teologin är relevant, teologin måste vara kritisk mot makt och förtryck av marginaliserade grupper. Detta får dock inte innebära att allt skrivs om efter narcissistiska preferenser. Att tala om Gud i kvinnliga termer och förkasta traditionen på grund av dess patriarkala inslag är därför fel väg att gå, påstår Coakley. Det okritiska omfamnandet av sekulära metoder för teologi skulle innebära Guds död. Det är Anden och åtrån som utgör den

⁶⁰ Coakley 2013, 15-18.

⁶¹ Coakley 2013, 52- 56.

⁶² Coakley 2013, 56-57.

teologiska basen, kontemplation innebär därför inte att bedriva teologi efter egna preferenser utan att låta det gudomliga ta plats och vägleda.⁶³

I *Powers and Submissions* diskuterar Coakley spiritualitet och kön. Även hon diskuterar Jesu natur och *kenosis*-begreppet vilka hon menar missförstått i den feministiska diskursen. Hennes huvudsakliga område inom spiritualitet är också här den kontemplativa bönen. Coakley söker sig tillbaka till patristiken och Gregorius av Nyssa för att förstå könets betydelse i kristen spiritualitet. Begreppet *kenosis* blir utgångspunkten för diskussionen. Här förstås begreppet annorlunda än hos Ruether. Självuttömmelsen har upplevts som problematisk av många feminister. De ansåg att detta ideal av underkastelse kunde bli destruktiv för de som levde under patriarkalt förtryck. Bland de tidiga feministerna, som Valerie Saiving, är självförnekelsen ett mycket provocerande ideal. Förståelsen av underkastelse som syndens motsats, menar Saiving, har formulerats efter en manlig existentiell problematik. Då hon påstår att teologin bygger på enbart manlig erfarenhet blir också självupppoffringen ett ideal för männen som har möjligheten till självförverkligande i det patriarkala samhället. För kvinnorna däremot är detta ideal inte speciellt frälsande, deras situation bygger ju redan på självupppoffring och passivitet. Kvinnans existentiella problematik rör inte maktmissbruk utan snarare självdestruktivitet. Saiving påstår att den kristna teologin med underkastelse som medel för frälsningen inte svarade på kvinnors behov. Coakley påstår att det provocerande i *kenosis* är ett resultat av att vi i vår moderna tid förstår autonomi som frigörelse och frälsning. Problematiken kvarstår dock, hur ska det gå att förstå raderna "losing one's life in order to save it" utan att detta innebär ett passivt accepterande av våld, förtryck och lidande?⁶⁴

Coakley vill försvara *kenosis*-begreppet och hävdar att detta inte behöver gå i klinch med feministisk frigörelsekamp. Om detta kristna ideal ska kritiserars måste vi först reda ut vad detta ideal innebär menar hon. Detta görs genom en kristologisk reflektion och med kontemplativ bön för att förstå *kenosis* innebörd. Bönen blir för Coakley ett verktyg för att öppna sig för Gud och förenas med det gudomliga. Denna metod och böns förebild är Jesus Kristus. "My aim here is to show how wordless prayer can enable one, paradoxically, to hold vulnerability and personal empowerment together, precisely by creating the 'space' in which non-coercive divine power manifests itself..."⁶⁵ Coakley menar att självuttömmelsen rör Jesu Kristi mänskliga natur snarare än den gudomliga. Jesus Kristus träder in i en sårbarhet vilket blir en modell för bönen där människan öppnar sig för det gudomliga. Detta skulle gå att förstå som en positiv form av sårbarhet. Människan är en varelse som befinner sig i beroendeställning till flera olika aktörer. Allt

⁶³ Coakley 2013, 66-91; Saiving 1992, 31-43.

⁶⁴ Coakley 2002, 1-4.

⁶⁵ Coakley 2002, 5.

beroende är inte gott, och även om alla människor befinner sig i en beroendeställning tycks vissa mer beroende än andra. Det måste gå att skilja på ont och gott beroende, allt beroende är inte av ondo. Coakley underkänner Ruethers *patriarkatets kenosis* och menar att denna bygger på könsstereotyper där svaghet och underkastelse förstås som kvinnligt. Coakley ifrågasätter förståelsen av *kenosis* som en kvinnlig svaghet, om vi förstår *kenosis* på det sättet undgår vi att förstå evangeliets narrativ. Visst kan underkastelsen förändra våra patriarkala värderingar men underkastelsen gör inte Jesus till mer kvinnlig än manlig. Evangeliets berättelse förändrar istället vår förståelse av vad som är gudomligt. Här är inte autonomi frälsningens *telos* utan det är *kenosis* som möjliggör gudomliggörelse.⁶⁶

För att förstå den kontemplativa bönen använder sig Coakley av John Chapman. Hon använder sig av Chapmans *night of sense*-begrepp, som betecknar det tillstånd i vilket människan inser sin oförmåga att helt stänga av sin fantasi vid bön. *Night of sense* är oförmågan att kontrollera sökandet efter det gudomliga. För att distrahera sina tankar behöver människan en form, exempelvis psalmläsning, vilken får människan att fokusera på orden istället för att låta tankarna sväva iväg. Genom detta öppnas människan för Gud, genom svårigheten att be och genom mörkret. Kristologin blir också här viktig för att förstå bönen. Bilden av Jesus i Getsemane ger oss större förståelse för detta tillstånd. I tillståndet av total förtvivlan och natt finns Gud ändå nära, gudomligt och mänskligt möts okontrollerat. Denna kontemplativa bön blir ett av fundamenten i Coakleys sätt att bedriva teologi. Jesus Kristus visar på sann frihet, olik upplysningens ideal om den rationella autonoma mannen. Här är sann frihet att genom kontemplation öppna sig för Gud och ge sig hän åt sin åtrå. Att förlora kontrollen blir inte en svaghet utan en andlig styrka.⁶⁷

3.4. *Kenosis* och eskatologiskt hopp

För att förstå treenigheten blir den trinitariska bönen Coakleys metod. I hennes kristologi blir termen *sonskap* (*Sonship*) avgörande. Hon presenterar en förståelse av Anden och bönen som är inspirerad av Romarbrevets åttonde kapitel. ”Ni har inte fått en Ande som gör er till slavar så att ni måste leva i fruktan igen; ni har fått en Ande som ger söners rätt så att vi kan ropa: ‘Abba! Fader!’ Anden själv vittnar tillsammans med vår ande om att vi är Guds barn.” (Rom 8:15-16). Treenigheten förstås här av Coakley genom bönen som drar människan in i det gudomliga. Anden blir den person som drar mänskligheten in i sonskapet och Treenigheten. Den andra personen i Treenigheten blir hela skapelsens mål, i vilken den ska inkorporeras, en process som leds av Anden.

⁶⁶ Coakley 2002, 5-38.

⁶⁷ Coakley 2002, 40-54.

Kristus blir därmed inte enbart en historisk person eller kyrkans medlemmar utan hela skapelsens *telos*.

The 'Father' is both 'source' and ultimate object of divine desire; the 'Spirit' is that (irreducibly distinct) enabler and incorporator of that desire in creation – that which *makes* the creation divine; the 'Son' *is* that divine and perfected creation.⁶⁸

Andens roll i denna rörelse blir att genom bönen leda skapelsen in i inkarnationen. Bönen i Anden innebär därför för Coakley både påverkan på det sociala, politiska och kosmiska planet. Bönen blir en del av processen som leder åtrån in i sonskapet. Således blir inte bönen en prestation från människans sida eller önskningar med självuppfyllande syfte, den är bortom människans kontroll. Bönen är Guds och ledd av Anden.⁶⁹

Människan är skapad till Guds avbild, inuti henne finns en längtan efter att återvända till sin Skapare. Människan befinner sig därför i en beroendeställning i förhållande till Gud. Detta gäller både kvinnan och mannen som är skapade till Guds avbild. Coakley hävdar att enligt Gregorius av Nyssa är människans kön något som kommer i och med syndafallet. Människan blir kroppslig och könad efter syndafallet och därför är kvinna och man likställda inför Gud. I sin reflektion över den könade kroppens förvandling använder sig Coakley av Butler som samtalspartner för att sedan vända sig till Gregorius. Coakley beskriver Butlers centrala teori "the persistent oppressiveness of compulsory heterosexuality"⁷⁰ som problematisk ur ett frigörelse- och frälsningsperspektiv. Kön och sexualitet beskrivs av Butler som något som ständigt förmedlas och återskapas i ett samhälle präglad av heterosexistiskt förtryck. Kön är således något icke-essentiellt och något som utförs och återskapas. Att återupprepa de heterosexistiska formerna är något människor gör mer eller mindre medvetet. I Butlers filosofi tycker sig Coakley ana ett eskatologiskt hopp, en kropp som längtar efter förvandling och befrielse från heterosexistiska normer. Dock menar Coakley att Butlers filosofi inte erbjuder någon frälsning för denna längtande kropp. Även om kön för Butler är en flytande kategori verkar det inte finnas någon befrielse från människans ständiga skapande och återskapande av heteronormen. Den befrielse, som det finns en längtan efter, blir en orimlighet då människan ständigt återskapar stereotyper och förtryck. Frälsningen från detta återskapande blir en omöjlighet. Längtan efter befrielse finns där, men detta begär har sitt ursprung i avsaknad av frihet och är inte en åtrå som längtar efter Gud.⁷¹

⁶⁸ Coakley 2013, 114.

⁶⁹ Coakley 2013, 111-115.

⁷⁰ Coakley 2002, 55-56, 109-111, 158.

⁷¹ Coakley 2002, 153-161.

Åtrån efter förvandling och det eskatologiska hoppet blir föremålet för Coakleys fortsatta reflektion. Genom att använda Gregorius vill Coakley införa ett premodernt inslag i debatten kring kön och åtrå. I Gregorius texter skildras den åtrå som längtar efter kroppens förening med Gud. Vad blir då den könade kroppens roll i denna förvandling?

However there are points in Nyssa's consideration of gender stereotype (what Butler would call the oppressive "gender binaries") which need deeper consideration than I think has yet been given: Gregory's gender theory, like Butler's, does not claim to *obliterate* the binaries that remain culturally normative, but seeks —also like Butler—to find a transformative way through them.⁷²

Denna könsens transformativa väg, som Coakley ser hos Gregorius, uppnås genom en asketisk förvandling som förändrar åtråns (*eros*) riktning. Gregorius är även en inspiration för Coakley i hennes utformning av *théologie totale*. Hon menar att Gregorius inte har en sexual- eller kroppsfiendlig syn på kroppen vilket skiljer honom från Augustinus. I Augustinus förståelse är ordning över kaos det trinitariska och gudomliga tillståndet. Oförmågan att kontrollera den sexuella åtrån är därför av ondo, då denna åtrå övergår mänsklig kontroll och vilja. Syndafallet innebär således att människan förlorar kontroll över sin åtrå och mänskligheten fortplantas genom okontrollerad passion. Coakley menar att viljan till ordning och kontroll också syns i Augustinus syn på bön och spiritualitet. Bönen blir till ett sökande efter insikt och ljus bortom kaos och mörker. Augustinus är till skillnad från Gregorius besatt av kontroll. Hos Gregorius ser Coakley en annan form av spiritualitet, en spiritualitet som söker ett extatiskt och okontrollerat tillstånd där den passionerade åtrån får ta plats. Framhållandet av celibatet och jungfrulighet innebär för Gregorius en omdirigering av åtrån, från det sexuella till Gud, snarare än ett undertryckande av åtrån i sig. Åtrån får en trinitarisk form, Kristus blir själens brudgum och själen rör sig in mot treenigheten. Genom Andens uppväckande av längtan stiger Själens mot föreningen med Sonen och således även med Fadern. Föreningen med Treenigheten handlar om att förlora kontrollen och att ge sig hän till det gudomliga, en process som Coakley läser som eskatologiskt orienterad. Gregorius läser Genesis 1:27 som att människan till en början är skapad som humanoid, könen och kroppsligheten hör till den mänskliga naturen först efter syndafallet. Detta innebär inte att människan ska återuppstå i ett icke-kroppsligt tillstånd, både kropp och själ ska återuppstå men utan könsskillnader såsom vi förstår dem. Den könade naturen kommer finnas kvar också efter döden då förvandlingen i det gudomliga fortgår men den binära könsuppdelningen upphör. Att vara könad är att vara skapad till åtrå.⁷³

⁷² Coakley 2002, 162.

⁷³ Coakley 2013, 266-300.

Vi återvänder till Ward som även han fördjupat sig i *kenosis*-begreppet. Enligt Ward blir kristologin det som formulerar den kristna antropologin. För att förstå frälsningsekonomi och människans svar på frälsningen blir *kenosis*-begreppet föremålet också för hans undersökning. Inspirerad av Balthasar skriver Ward att *kenosis* inte enbart kan förstås som ett agerande från Sonens sida. Självuttömmelsen innebär en omfördelning av kärleken inom Treenigheten, Fadern ger av sig själv till Sonen. Svaret på denna kärlekshandling påstår Ward är Sonens tacksägelse och detta är eukaristin. För att förstå *kenosis* blir två ord viktiga; *processio* och *missio*. *Processio* är Sonens rörelse i kärlek mot Fadern, något som sedan leder till *missio*, rörelsen bort från Fadern mot skapelsen i kärlek. Genom inkarnationen blir Gud till en form i vilken hela skapelsen kan rymmas. Detta gör namngivandet i samband med *kenosis*, i Filippobrevet, så viktigt. Kristus ges namnet över alla namn som ett resultat i av *kenosis*. Detta namn över alla namn kan skapelsen inordnas i. Därför blir *kenosis* avgörande också för människans gudslighet. Svaret på *kenosis* innebär att inordna sig i en frälsningsform given av Gud. Den Guds avbild som människan är skapad till fullkomnas genom Jesus Kristus då han representerar den sanna bilden.⁷⁴

Gudomliggörelsen beskriver Ward som en ekonomi av ”gift and giving”. Detta innebär att i den kenotiska processen gå från att vara en Guds prototyp till att bli en sann avbild av Gud. Frälsningen sker i Guds namn, inte i vårt eget. Den *diastasis* som finns mellan människan och Gud överbryggs genom Andens närvaro som kärlek. Delaktighet i *kenosis* innebär delaktighet i det trinitariska livet. *Kenosis* är inte en kristomonisk händelse utan en trinitarisk, inkarnationen blir det trinitariska skeende som möjliggör hela skapelsen. *Kenosis* blir för Ward transkorporalitet, en delaktighet kroppar emellan som möjliggörs genom Kristi kropp. Liksom Jesu svar på Faderns självuttömmande i honom blir kyrkan genom tacksägelsen, eukaristin, delaktig i *kenosis*. Det handlar om att en ny form av vara som möjliggörs genom passionsberättelsen.⁷⁵

3.5. Sammanfattning

Coakley och Ward framvisar ett nytt sätt att tänka kring kön och kroppslighet genom att använda sig av källor ur den kristna traditionen. Genom att förstå köns kategorier som flytande blir inte Jesu manlighet avgörande. Istället för att reflektera över problematiken kring manlig respektive kvinnlig representation förstås Jesu könade natur på ett symboliskt plan. Det är inte att Jesus är man som är det viktiga utan att Jesus delar den mänskliga erfarenheten som könad och att mänsklig åtrå gudomliggörs i honom. Den andra generationens feminism kritiserar Ruether för det förstärkande

⁷⁴ Ward 2005, 199-202.

⁷⁵ Ward 2005, 199-201, 215-218.

av Jesu manlighet som *patriarkatets kenosis* innebär. Jesu manlighet blir en nödvändighet för Ruethers *kenosis*-förståelse, där en man uppenbarar icke-patriarkal sanning. Till skillnad från den första generationen så tar den andra generationen inte en essentialistisk könsförståelse för given. I de radikalortodoxa strömningarna ges åtrån större plats än könet. Könet är sekundärt i förhållande till åtrån, könen konstitueras av relation och åtrå mellan kroppar och Gud.

Wards transkorporala perspektiv förändrar vår förståelse av kroppslighet på ett sätt som både tar kroppen på allvar samt är applicerbar på människors erfarenheter. Jesus visar sig inte vara mer man än något annat, hans kropp flödar över av anspelningar på varierande kön och sexualiteter. För den andra generationen blir upplösandet av hierarkier och dualismer ett av feminismens mål. Coakley visar att feminismens mål inte nödvändigtvis måste vara att återupprätta kvinnor i förhållande till män, istället är målet att sluta tänka i hierarkiska termer kring könade begrepp. Underkastelse behöver nödvändigtvis inte förstås som kvinnlig svaghet eller som ett passivt begrepp. *Kenosis* innebär uppfyllelse och sann frihet och inte destruktivitet inom världsiga hierarkier. *Théologie totale* är en metod som ger plats för åtrån och åt det gudomliga i människan. Människans subjekt förstås inte primärt som baserat på könsidentitet utan istället på åtrån med ursprung i Gud.

Radikalortodoxin står naturligtvis inte oemotsagd. Flera invändningar har kommit mot dessa teorier framförallt från feministiskt håll. I uppsatsens fjärde del kommer jag att presentera och diskutera en del av den kritik som framförts mot den radikalortodoxins feministiska lösningar. Sedan kommer jag att använda mig av Ruether, Ward och Coakleys teologier för att presentera ett förslag på hur det feministiska kristologiska projektet kan fortsätta. Jag blickar därför framåt mot en tredje generations feminism, ett paradigm som jag själv vill bidra till att definiera.

4. Ett tredje paradig

4.1. Komparativ analys av de två generationernas feminism

4.1.1. Kritiska invändningar mot radikalortodoxin

Bland kritikerna av Wards kristologi finns religionsfilosofen Beverly Clack. Hon kritiserar radikalortodoxin och menar att Wards postmoderna ansats rättfärdigar konservatism och inte tar det kritiska uppdraget på allvar. Clack menar att den feministiska ansatsen i radikalortodoxin snarare strävar efter att upprätthålla traditionens *status quo* än att ge svar på feminismens kritik. Även om radikalortodoxin utger sig för att använda radikala metoder så blir inte lösningarna särskilt radikala. Postmoderniteten används som en undanflykt från modernismens kritiska projekt med förnuftet i centrum. Clack påstår att det religionsfilosofiska projektet handlar, till skillnad från radikalortodoxin, om att använda sig av förnuft och kritik för att utvärdera huruvida religiös tro är förnuftig eller inte. Förnuftet måste och bör inte bortförklaras för att religiös tro ska kunna motiveras. Upplysningens upplyftande av den autonoma individen, menar hon, förstås som ett hot mot traditionen och vad som omnämns som *det moderna tänkandet* ses som orsaken till teologiska problem. Det postmoderna tänkandet bör inte användas som en bekväm undanflykt från jobbiga sekulära frågor till religionen, skriver Clack. För feminismen blir dessa undanflykter en fara, särskilt då det kritiska projektet varit en nödvändighet för feminismens uppkomst. Den kritiska ansatsen har ju uppenbarat förtryck mot kvinnor och motbevisat föreställningen om manlig överlägsenhet, detta får inte ignoreras genom allegoriska undanflykter. Försvaret av traditionen tillåts då gå före marginaliserade gruppers behov av upprättelse och detta motsätter sig Clack.⁷⁶

Clack påstår även att Wards argumentation är haltande. Ett av hennes problem med Ward är hans påstående att Jesus i egenskap av att vara jungfrufödd bara bär på kvinnlig arvs massa och därför skulle vara annorlunda andra män. Jungfrufödseln borde problematiseras ytterligare då den blir så avgörande för argumentationen menar hon. Den feministiska kritiken tas inte heller på allvar genom detta argument. Det stora problemet för feministiska teologer som Ruether var ju inte Jesu manlighet *per se*, snarare innebar problemet förknippandet av det gudomliga med det manliga hos Jesus Kristus. Denna uppfattning av Jesu manlighet och patriarkala värderingar upprätthålls av kyrkan, det är det som är problemet, inte Jesu person i sig. Wards lösningar riskerar därför att inte lösa de problem han utger sig för att lösa. Även om det går att beskriva att Jesu Kristi manlighet upplöses på ett symboliskt plan är detta inte särskilt befriande för grupper som marginaliseras på

⁷⁶ Clack 2006, 213-215.

grund av deras kön eller könsidentitet. Clack menar att Ward missar problemet kring patriarkala strukturer i den existerande kyrkan och istället läser problematiken med manlighet i Guds faktiska förkroppsligande. Att Jesu manlighet förstärks beror inte på feminismen utan på att kyrkan fortsätter att framställa manlighet som representativt för det gudomliga.⁷⁷

Clacks kritik är befogad. Samtidigt anser jag att hon missar en viktig feministisk poäng hos Ward. I Wards text uppenbarar sig andra sätt att förhålla sig till tradition utöver enbart det förnuftsbaseade rationella, han presenterar också ett kroppsligt perspektiv. Det handlar inte så mycket om att underkänna modern kritik som att återupprätta övriga perspektivs ställning vad gäller frågan om en manlig frälsare kan frälsa kvinnor. Liksom många feministiska traditioner kritiserat har det kvinnliga och kroppsliga ofta fått ge vika för det manliga förnuftet. Traditionens patriarkalisering har inneburit osynliggörandet av kvinnlighet och kroppslighet. Ruether nämner kropparnas återupprättelse som ett av sin feministiska ansats mål, kvinnan måste återta rätten över sin kropp och inte låta den förminska av patriarkala kroppsideal. I Wards kristologi återupprättas de osynliga kropparna genom att dessa kroppar får ta plats inom teori och metod. Vad Ward åstadkommer är att han lyfter dessa perspektiv som gått förlorade genom patriarkalisering. Därmed menar jag att feminismens kritik visst tas på allvar av Ward, samtidigt belyser Clack ett tydligt problem i övergången mellan de två generationerna. Teologer som Ruether strävar efter frigörelse och frälsning i denna värld, genom att kritisera den sexism som existerar i kyrkan. Den första generationen hämtar verktyg från feministisk kritik utanför traditionen för att avslöja patriarkala strukturer inom teologi och kyrkan. Radikalortodoxin visar att det inte är nödvändigt att hämta resurser utanför traditionen för att bedriva feministisk teologi. Dock vill jag liksom Clack hävda att det kanske varit nödvändigt att hämta resurser utanför traditionen för att uppenbara det faktiska problemet med patriarkala strukturer i kyrkan. Det är därför onödigt att förneka betydelsen av den utomteologiska kritiken mot teologin för feminismen. Radikalortodoxin måste på allvar acceptera att traditionen bidragit till och upprätthållit patriarkala strukturer och använts som medel för att rättfärdiga ojämställdhet genom historien.⁷⁸

Ward beskriver Kristi kropp som tvåkönad, som bärare av både en fallos och en vagina. Såret i Jesu sida får representera vaginan genom vilket mänskligheten pånyttföds i frälsningen. Trots detta har fallosen getts större betydelsen än det vagina-liknande såret menar Clack. Jag själv skulle vilja invända att fallosen och vaginans förmåga att representera flera kön och könsidentiteter är bristfällig. Könsidentitet sitter inte enbart i våra genitalier och även om det kroppsliga perspektivet

⁷⁷ Clack 2006, 219-221.

⁷⁸ Clack 2006, 226-227.

måste lyftas riskerar detta att endast bidra till en binär mycket begränsande uppfattning om vad kön är. Styrkan med transkorporaliteten är att den övergår utomkroppsliga definitioner av kroppar och därför upplöser könskategoriseringar. Transkorporaliteten bör inte reduceras till ett symbolsystem, istället kan denna användas för en källa för feministisk befrielsesteologi. Den feministiska teologen Lisa Isherwood menar att det finns styrkor hos Ward samtidigt som hon också är kritisk mot hans inkarnationsteologi som hon menar handlar mer om metafysik än om kroppslighet. Hon menar att Wards modell med transkorporalitet gömmer sig bakom metafysiken och riskerar att bara bli en vacker berättelse utan att ge faktiska konsekvenser för förståelsen av kön.

We have however contained these engaging stories by believing them only possible if we place a shield of metaphysics and exclusivity around them thus making them stable and clear categories and thereby showing our lack of faith in their transforming power and the power of the body to redeem of which these stories scream.⁷⁹

Isherwood menar att vi tar till oss dessa berättelser för att sedan somna in utan att låta dessa få konsekvenser för oss och våra liv. Då får Jesu frälsande förkroppsligande inga faktiska konsekvenser för människors egen frälsning och frigörelse. Det finns så mycket politisk potential i berättelsen som inte tas till vara enligt Isherwood. Inkarnationen får inte enbart beskriva en metafysisk kroppslighet utan en faktisk kroppslighet som mänskligheten blir delaktig i. Den feministiska befrielsesteologin måste förkroppsligas skriver hon.⁸⁰

Problemet med de invändningar som kommer mot radikalortodoxin anser jag främst vara att de är något för nostalgiska i relation till Ruethers feminism. Kritiken rör främst att radikalortodoxins lösningar blir för abstrakta och därför inte får konsekvenser för människor som lever under patriarkala förtryck, det vill säga att radikalortodoxin i teorin är feministisk men inte i praktiken. Detta är något jag kommer att återkomma till i min konstruktiva ansats. Jag anser att både Clack men framförallt Isherwood riskerar att göra en alltför tydlig uppdelning mellan teori och praktik. En fullständigt avmytologiserad förståelse av personen Jesus tror jag inte skulle vara en bättre källa till feministisk frigörelse än de radikalortodoxa kristologierna. Feminismen borde välkomna lösningar som lyfter både immanenta och transcendenta perspektiv, samt göra större eskatologiska anspråk. Om feministisk teologi endast är politisk riskerar detta att ytterligare osynliggöra mänskliga religiösa erfarenheter. För att en feministisk teologi ska vara pastoral bör den se till hela människan, som andlig och kroppslig varelse.

⁷⁹ Isherwood 2004, 145.

⁸⁰ Isherwood 2004, 145-147.

Det sant ortodoxa i Wards transkorporalitetsteori har ifrågasatts från feministiskt håll. Virginia Burrus provoceras av Wards kritik av Ruether i hans formulerande av en transkorporal kristologi. Hon menar att han helt missar feminismens kritik mot kristologin. Istället för att kritisera traditionen för att inte nått samma insikter som honom själv, det vill säga att Jesus skulle upphöra vara enbart manlig, kritiserar han Ruether. Ward gör anspråk på att vara ortodox och kommer fram till denna lösning, samtidigt som Ruether utgår från Kalcedons kristologi som också hör till ortodoxin och når en annan lösning. Bevarandet av ortodoxi har alltid skett i motsättning till heresierna menar Burrus. Hon tror att en fruktbar lösning hade kunnat vara att förstå heresierna som en härmning av ortodoxin. Detta innebär att ortodoxi och heresi alltid befinner sig i relation till varandra, i det teologiska samtalet. Ward försöker tydligt markera en skillnad gentemot Ruether, trots att dessa egentligen förhåller sig på ett liknande sätt till ortodoxi påstår Burrus. Problemet borde ju vara traditionens ständiga betoning av det manliga, något som idag kanske övertolkas. Att *Logos* prioriterats före *Sophia* menar Burrus har övertolkats och missförstått, detta är snarare ett resultat av grammatik än markering av manlighet framför kvinnlighet. Burrus skriver att den Nicenska och Kalcedonska kristologin bygger på en komplicerad matematik som vi kanske ännu inte har förstått. Att två naturer får plats i en person är ett mysterium som övergår vår förståelse av subjektivitet, det bygger på en logik som kanske är omöjlig att begripa.⁸¹

Den största skillnaden vad gäller de feministiska modellerna är metodfrågan där Ruether är mycket mer benägen att använda källor utanför kanon. Både Coakley och Ward tenderar att ha en mycket dualistisk syn på det religiösa och det sekulära. En sådan uppfattning menar jag är aningen missvisande. Jag skulle dock hävda att denna position är mycket mer framträdande hos Ward än hos Coakley. Coakley menar visserligen att utomteologiska feministiska teorier strävar mot fel mål, samtidigt som hon erkänner vikten av övriga vetenskaper vad gäller utformandet av en teologisk feminism. Jantzen beskriver det moderna tänkandet som ett tvåsidigt mynt där sekulärt och religiöst tänkande hör ihop istället för förstås som två motståndare. Detta särskilt vad gäller en feministisk diskurs, som berör maktstrukturer, är det mycket svårt att tala om två oberoende sätt att tänka. Samtidigt kan teologer som Ruether som framförallt använder sig av källor utanför traditionen riskera att hamna i mer politiska lösningar än teologiska. Som omnämnt i diskussionen i föregående kapitel handlar Ruethers soteriologi framförallt om en frälsning här och nu i denna världen. Det handlar om kvinnornas återupprättelse idag och det eskatologiska perspektivet handlar inte så mycket om förening i Kristus som förening *kring* Kristus. Att efterleva *patriarkatets kenosis* blev där istället att bära vidare uppenbarelsen tillsammans, än en ontologisk förändring. Radikalortodoxin

⁸¹ Burrus 2006, 36-42.

får med relevanta kroppsliga dimensioner som Ruethers kristologi saknar, vilket jag menar är dess största styrka.⁸²

4.1.2. Könets strävan efter gudomliggörelse

De feministiska grundantagandena om att patriarkala tolkningar av Jesu kön har dominerat är gemensamt för de två generationerna. Den kristna traditionen förstås som patriarkal, men vem som bär skulden för detta förblir de två generationerna något oeniga om. Är det traditionen som är ohjälpligt patriarkal eller är det ett modernt sekulärt förnuft som förgiftat kyrkan med dess ojämlika värderingar? Hos Ruether är problemet framförallt en episkopal kyrka med enbart manliga ämbetsbärare som getts tolkningsföreträde i frågan. För Ward och Coakley rör det sig snarare om en problematik kring hierarkisk ordning mellan egenskaper såsom manligt och kvinnligt, andligt och kroppsligt, passivt och aktivt. Vad Jesu kön har för betydelse för vår frälsning kräver därför olika lösningar, detta då de feministiska metoderna är så olika. För Ruether handlar det om att använda sig av resurser utanför kanon för att tolka kanon. Coakley och Ward hämtar snarare resurser inifrån kanon och teologin. Ruether förstår traditionen som patriarkal och i behov av rättning medan Coakley använder kanon som resurs för att lyfta fram bortglömda perspektiv på kroppslighet. Medan Coakley främst vänder sig till de patristiska fäderna använder sig Ward framförallt av evangeliernas berättelser, men då inte främst de synoptiska som Ruether gör.

Det feministiska problemet med Jesu kön blir för Ruether att både Jesu mänskliga och gudomliga natur förstås som manliga. Därmed innebär gudomliggörelsen att det manliga blir gudomliggjort då det är manlig mäsklighet som Jesus Kristus representerar. Det kvinnliga förblir förknippat med det som befinner sig utom frälsningen. Detta är också relaterat till en hierarkisk ordning mellan immanent och transcendent, där det sistnämnda i kristen tradition förstås som mer manligt och gudomligt. Jesu manliga kön blir avgörande för frälsningen för kvinnor enligt Ruether. I hennes soteriologi ligger befrielsen i att Jesus Kristus som manligt kodad utför *patriarkatets kenosis*, det vill säga omkullkastar både samhällets förväntningar på Jesus som man men även på Jesus som Gud. Här är Jesu manliga kön i allra högsta grad viktigt, han som man måste visa på en ny form av manlighet. Genom att lägga grunden för kyrkans gemenskap blir Jesu kropp sedan en multikönad kropp då denna består av människor av olika kön. Samtidigt innefattar denna kyrkans multikönade gemenskap enbart könen man och kvinna i Ruethers teologi. Hon talar om kön, manlighet och kvinnlighet, utan att definiera vad dessa begrepp innebär. Jag läser Ruether som att det feministiska problemet är den manliga kodningen av Jesus som är problemet snarare än Jesu

⁸² Jantzen 1999, 8.

kön/könsidentitet *per se*. Jesu kön får sin betydelse först då könscategorier tolkas utefter dualismer. Kyrkans ständiga förstärkande av det manliga som en avgörande egenskap i Guds representation innebär att kvinnliga erfarenheter exkluderas. Jesu manlighet blir snarare ett lingvistiskt problem, att Jesus och det gudomliga ständigt tolkas och skrivs i manliga termer. Det manliga görs till en symbol för det gudomliga.

Övergången från kristologi till ecklesiologi tolkas som multikönad också av Ward men på ett annat sätt än hos Ruether. I Wards soteriologi får Jesu kön en helt annan metafysisk frälsningskraft. Jesu Kristi sanna kroppslighet möjliggör kroppars föreningar med varandra och med Jesu kropp som gudomlig kropp. Genom att gå från att vara en historiskt situerad individ av hankön låter Jesus sitt kön sedan förskjutas mer och mer. Jesu kön blir inte en exkluderande egenskap, kroppen transkorporerar sig själv för att slutligen bli den multikönade kyrkan. Den stora skillnaden de två teologerna emellan är att medan Jesus Kristus för Ruether förblir manlig till sin himmelfärd så upphör Jesus Kristus att vara manligt könsbestämmd genom evangeliet, enligt Ward. Ward beskriver kön som ett resultat av den mänskliga åtrån. Det är genom åtrå som vi får våra könsidentiteter och som de återskapas. I Coakleys läsning av Gregorius hör könet till ett postlapsariskt tillstånd. Att vara könad har en annan betydelse än hur feminismen traditionellt har förstått det. Jag läser Coakley som att Jesu kön som manligt kodat egentligen inte har någon betydelse för människans frälsning. Det är inte manligt och kvinnligt som konstituerar könsbegreppet utan det är åtrån som är dess grund. Könet blir till en ikon för människans åtrå av det gudomliga, en ikon som också Kristus bär. Kristus blir fullkommandet av åtrån, en åtrå som reflekteras i Gud och leder till en trinitarisk förening. Jesu kön blir således inte exkluderande beroende av kontextens könskodning. Den åtrående könade naturen blir istället inkluderande om människan genom Anden följer i Sonens spår. Det är en spännande vändning som infinner sig i den feministiska teorierna. Från att till en början inneha ett förhållningssätt med kroppen som problem händer någonting nytt. Radikalortodoxin har gjort en teologisk vändning, den blir alltmer kroppslig samtidigt mer ögripbar. Det patriarkalas dominans som tolkare av kanon omprövas och det feminint kodade immanenta ges utrymme för att formulera feministisk metod. Här uppenbaras en spännande paradox, det kroppsliga som liksom går att ta på, ger upphov till en apofatisk teologi. Våra kroppar blir instrument för att uppleva det utesägliga, *via negativa*. Det feministiska behovet handlar inte längre om att lyfta kvinnors erfarenheter i en dualistisk tankevärld. Nu handlar det istället om att upplösa hierarkier och ge kroppen dess återupprättelse som källa till kunskap. Något som förebådas i Ruethers vilja att avskaffa dualismer.

För både Ward och Coakley blir kön konstituerat av åtrån. Jesu könade kropp kan således förstås som en ikon för åtrån mellan det gudomliga och det mänskliga. Könets ikon får mediera

frälsningen. Här får en gammalmodig förståelse av kroppen som ofullkomlig och begränsad möta en kroppslighet utan begränsning. Återupprättelse för (den kvinnliga) kroppen, som Ruether efterlyste, finns här. Kroppen är inte synonym med synden, kroppen blir istället närmast en frälsningens förutsättning. Genom kroppar medlas människans åtrå, vars gudomliggörelse sker i Jesus Kristus. Denna fullkomning beskriver Coakley som en trinitarisk harmoni, Anden är åtrån som för Fadern och Sonen samman. Ett problem jag ser med Wards förståelse av att vara könad är att den framförallt relaterar till (sexuell) åtrå. Att vara könad är att vara en sexuellt längtande varelse, en beskrivning som inte ger utrymme för assexualitet. Jag tror därför att Coakleys förståelse av den könade naturen, som något som speglas i det sexuella och samtidigt är så mycket mer, är en mer fruktbar åtråsförståelse. Åtrån är inte enbart sexuell utan kan ta sig många uttryck, även om denna uppsats tema är kön och könad åtrå.

Problemet med radikalortodoxins berättelser är att de blir abstrakta och riskerar att bli, vad Isherwood kallar, vackra berättelser utan konsekvenser. Denna kritik menar jag kan riktas mot Coakley. Jag menar att Coakley framförallt talar om en sexualitet och könad natur inom asketisk erfarenhet och inte om en sådan som innefattar mänskliga relationer. Även om hon använder sig av Gregorius av Nyssa, där hon poängterar att han befunnit sig i ett äktenskap, tycks ändå celibatet vara den renaste formen av sexualitet. Dessa ideal skulle jag hävda inte är särskilt radikala. Kanske beskrivs en form av sexualitet som tenderar att glömmas bort i vardagligt tal om celibatet, då detta ofta ses som att välja bort sexualiteten. Vad Coakley beskriver är framförallt den könade kroppens relation till det gudomliga och beskriver därmed en frälsning ur ett eskatologiskt perspektiv, men inte så mycket här och nu. Sexualitetens gudomliggjorde innebär att förlora kontrollen i relation till Gud. Det handlar inte så mycket om mellanmänskliga sexuella relationer vilka rör en mer allmänmänsklig erfarenhet än vad celibatet gör. Lovisa Nyman har i sin recension av *God, Sexuality and the Self* i Kyrkans tidning kritiserat Coakley ur ett frigörelseperspektiv. Hon menar att Coakleys framhållande av sexuell askes inte är en teologi som bidrar till förändring eller löser problem av existerande förtryck och förföljelse av marginaliserade grupper. Nyman kritiserar även Coakleys metod för att framstå som onåbar för kritik. Då kontemplerationen är grunden för *théologie totale* är det lätt att avfärda kritik mot denna som misslyckad kontempleration. Även Mary Catherine Hilbert har kritiserat Coakley för att utelämna vad åtrån till Gud faktiskt innebär för medmänskliga relationer och längtan efter rättvisa. Hon menar att en förklaring av den mystiska relationens inverkan på det politiska skulle stärka *théologie totale*. Även om Hilbert menar att *God, Sexuality and the Self* kanske hade sett annorlunda ut om ett socialt och pastoralt perspektiv hade fått ta mer plats. Denna kritik instämmer jag i. Coakleys teologi förhåller sig främst till den kontemplativa och asketiska sexualiteten och inte till övriga erfarenheter av kön och könsidentitet. Även om sexualitet

och åtrå tillåts ta plats blir det bara endast på det asketiska livets villkor. Medmänskliga relationer ges däremot större plats i Wards teologi vilket gör den fruktbar som feministisk och queer kristologi. De mellanmänskliga relationerna ges utrymme i det gudomliga och blir också en del i gudsligheten. Treenighetens inneboende kärlek och smärta reflekteras i mänskliga relationer. Det är inte bara, som hos Coakley, fråga om relationen mellan människa och Gud, utan också om människor emellan.⁸³

4.1.3. *Kenosis på bekostnad av frigörelsen?*

Frälsningen i Ruethers text innebär framförallt insikten av sitt beroende, detta med ekoteologiska inslag. Detta beroende är något som återkommer i Coakley och Wards *kenosis*-utläggningar. Insikten av sitt beroende och att överge egoentrismen blir ett viktigt mål för båda generationernas feministiska teologi. Detta brott med autonomin som feminismens självändamål tar Coakley upp i *Powers and Submissions*. Om vi förstår autonomi som människans *telos* blir förlust av kontroll, vilket *kenosis* implicerar, provocerande. Coakley menar att kristna teologins soteriologi relaterar till frälsaren Kristus och därför är annorlunda vår vardagliga förståelse av befrielse. Att vara sann människa innebär då inte att vara självständig och Gudsfrånvänd, sann mänsklighet uppnås då människan får del i det trinitariska livet, då hon förlorar kontrollen. Denna passivitet innebär inte att vare sig göra sig mer manlig eller kvinnlig. Självförnekelsen är inte någon slags kvinnlig svaghet, det är en kontemplativ process av att ge sig hän, en process som både Coakley och Ward beskriver som kroppslig och könad. Vår könade åtrå är en avbild av Guds åtrå, den är ett resultat av skapelsen och Guds *diastasis*.

Ett problem kvarstår dock med *kenosis* som ideal. Även om *kenosis* i sig inte behöver innebära svaghet är den kristna underkastelsen mycket tydligt förknippad med Jesu lidande och död på korset. Detta har varit ett stort problem inte bara för feministiska teologer. Mark Heim, bland andra, tar upp problemet med offer och lidande i kristen soteriologi. Att se en människa lida på det sättet som Jesus gör på korset, menar han, snarare väcker ett begär efter hämnd eller en obehaglig tillfredsställelse av ett hämndbegär. Kan Jesu lidande utgöra en god grund för en frälsningslära? Heims lösning blir att människan genom Jesu ansikte ser vilka människor som faller offer för ondska idag. Genom denna insikt blir frälsningen fullkomlig. Människan måste både kunna se sig själv i Jesus och sig själv som dem som korsfäster. Syftet med korset är därför inte att rättfärdiga mer lidande utan snarare att bekämpa ytterligare lidande. Heim påstår att Guds vilja inte kan vara ytterligare lidande utan istället ett slut på lidandet i och med Jesu Kristi död. Sofia Camnerin, som

⁸³ Hilkert 2014, 579-581; Nyman 2015.

i sin avhandling *Försoningens mellanrum* jämför Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks försoningsteologier, tar också upp denna problematik. För både Hampson och Brock är den kristna försoningsläran våldsamt och skadlig för människor som lever med erfarenheter av våld och förtryck. Camnerin beskriver destruktiva tillstånd som *Sitz-im-Tod*, dödskontexter, som något som människan behöver frälsas *från* och inte *till*. Underkastelsen och våldet blir därmed ett problematiskt försoningsideal och en sådan försoningslära kan inte påstås vara oskyldig. Camnerin påstår att både Hampson och Brock ifrågasätter personen Jesus som frälsaren, även om de gör detta på olika grunder. Camnerin beskriver sig själv som befrielsefeminist och menar att en försoningsteologi måste relatera till de erfarenheter av dödskontexter som finns och erbjuda frälsning från dessa tillstånd.⁸⁴ Jag menar att detta kan vara ett problem för radikalortodoxin. I sin vilja att snarare reda ut en traditionsenlig teologisk förståelse av kön och underkastelse på ett symboliskt plan, i likhet med Coakley, så riskerar pastorala perspektiv att skymmas undan. Samtidigt menar jag att Coakley mycket tydligt betonar att *kenosis* inte innebär att ge sig hän till lidande. Hon understryker att det existerar både gott och destruktivt beroende, och människan kommer alltid att befinna sig i någon slags beroendeställning. Den kontemplativa bönen handlar om att förlora kontrollen till en kärleksfull Gud och inte att ge vika för patriarkalt förtryck och lidande. Att öppna sig för Andens vägledning istället för att låta sig styras av människor skapade hierarkiska modeller är relevant också för en patriarkal kyrka. Kyrkan bör ständigt vara mottaglig för en levande Guds inspiration och öppna sig själv för det gudomliga snarare än en att reproducera en positiv teologi i vilken manlighet förknippas med gudomlighet.

Den första generationens feminism verkar hela tiden inom de dualismer som den egentligen önskar upplösas. Genom detta menar jag att könshierarkier fortsätter att upprätthållas. Guds attribut knyts till varierande manligt och kvinnligt kodade egenskaper, vilket gör att första generationens feminism riskerar att återskapa patriarkala föreställningar. Dessutom undviker den Kristus som representant för det gudomliga för då han så tydligt förknippas med sin socialt situerade manlighet. Ruether undviker Jesu könade kroppslighet snarare än använder den som en resurs. Detta innebär att Jesu manliga kön förstås som exkluderande helt i onödan. Ward och Coakleys viktiga inlägg i den feministiska debatten menar jag är förståelsen av kön som flytande kategori. Detta öppnar upp för en pastoral teologi som inte enbart är beroende av kvinnlig och manlig representation och identifikation. Könsbegreppet förstås på ett nytt sätt som är mer relaterbart för mänsklig erfarenhet. Liksom Butler påstår, är kvinnor ett problematiskt subjekt för feminismen då kön är en så svårdefinierbar kategori. Ward visar att Jesu kön inte nödvändigtvis

⁸⁴ Camnerin 2008, 12-13, 163-166; Heim 2006, 257-259.

måste förstås som manligt och exklusivt utan snarare som en könad natur som han delar med hela mänskligheten.

Gemensamt för de två feministiska generationerna är viljan till kroppens återupprättelse vad gäller metodologi men också som studieobjekt. Den kenotiska processen blir därför både en rörelse mot de trinitariska livet men också mot kunskapen. Att inkludera kroppsligheten som teologisk metod är knappast ett nytt fenomen inom teologin vilket radikalortodoxin argumenterar för. Coakleys främsta källa är patristiken och Gregorius, men det kroppsliga har även varit betydande inom kvinnlig mystik. I *Kroppslighetens mystik* läser filosofen Jonna Bornemark mystikern Mechthild von Magdeburgs texter ur ett filosofiskt perspektiv. För Bornemark uppenbarar sig där något nytt som hon menar gått förlorat i den moderna traditionen. I Mechthilds kontext i 1200-talets Tyskland lever den mystiska traditionen vid sidan om skolastiken som ett sätt att bedriva negativ teologi. Bornemark beskriver Mechthilds metod som *erfarande* snarare än kunskapssökande. Det kroppsliga och mystiska avslöjar andra sätt att förhålla sig till det transcendenta, det ogreppbara bortom, utöver det förnuftsmässiga. Detta menar jag påminner om Coakleys *théologie totale* där den kontemplativa bönen blir till ett verktyg för att bedriva teologi och söka det gudomliga. Coakleys teologi *in via* inkluderar den faktiska erfarenheten av att vilja ge sig hän till Gud, det kroppsliga och praktiska blir en källa till ny kunskap. Det förutsätter ett accepterande av ovetandet och mysteriet, insikten att teologin är en apofatisk vetenskap. Det apofatiska och det kroppsliga kan bli till viktiga verktyg för att verka i en tradition präglad av patriarkalisering. Metoden är öppen för det gudomliga i förhållande till subjektet, den skyr inte heller att omkullkasta existerande normer utan är öppen för Andens vägledning.⁸⁵

I Bornemarks läsning av Mechthilds texter, är kroppen både något som gör människan annorlunda Gud, och samtidigt något som möjliggör gudsrelationen. Den könade längtande kroppen blir ett medel för att erfara Gud. Det finns därmed ingen tydlig dualism mellan kropp och själ, själen med ursprung i Gud har sin form i kroppsligheten. Kroppsligheten blir genom sinnenas erfående en möjlighet till relation mellan Gud och människa. Bornemark beskriver detta som att kärlek och kunskap är sammanlänkande, samtidigt som Mechthild beskriver kärleken som viktigare än kunskapen. Kärleken blir en del av själens väsen och det som leder själen åter till Gud. Liksom i *théologie totale* blir bönen ett kommunikationsmedel i vilket gudomligt och mänskligt kan förenas. Vi kan därmed dra slutsatsen att sexualiteten och den könade naturen inte är syndig eller något som konstituerar avskildhet från Gud. Den könade naturen vittnar istället om människans ursprung i Gud. Som könad och åtrående varelse i kroppslig form befinner sig människan i *diastasis* med det

⁸⁵ Bornemark 2015, 65-71; Coakley 2013, 44-46.

gudomliga. Detta gör henne särskilt längtande och särskilt åtrådd. Detta kenotiska varande uppenbaras genom Jesus, en kropp, som befinner sig i relation till Gud och till andra kroppar. Genom treenighetens kenosis förkroppsligas den gudomliga kärleken och Treenigheten själv befinner sig i den *diastasis* där människan är. Nattvarden blir ett moment i vilket kroppsligheten gudomliggörs. Bornemark beskriver något hos Mechthild som vi även sett hos Ward. Eukaristin det moment som ger delaktighet i inkarnationen och det gudomliga.⁸⁶

⁸⁶ Bornemark 2015, 43-50, 106-107.

4.2. En konstruktiv ansats: Att fortsätta det feministiska projektet

4.2.1. *Imago dei: Människan som könad i ett postlapsariskt tillstånd*

Jag menar att Ruethers feministiska kritik är relevant än idag, en teologi som är förenad med sexism kan inte vara en god teologi. Att hävda att kvinnor behöver återupprättelse innebär inte ett upprättande av ett matriarkat, det handlar om behovet att bli sedd som människa och att erkännas som *imago dei*. För att formulera en kristen feministisk antropologi vill jag att vi nu återvänder till Genesis första kapitel. *Imago dei* och den kristna antropologin har sin bas i Gen 1:26-28. Ett stycke blir särskilt intressant för denna uppsats och det är vers 27. Den feministiska exegeten Phyllis Bird (1934-) har undersökt denna text och vad den faktiskt säger om teologi och antropologi. Bird är numera professor emerita i Gamla testamentets exegetik och står närmre den första än den andra generationens feminism vad gäller förståelsen av kön. Hennes feministiska projekt har framförallt inneburit undersökningar av kvinnans roll i den hebreiska bibelns historiska kontexter.⁸⁷ I likhet med Ruether tillhör hon en generation som arbetat innan queerteori fått ordentligt fotfäste inom den feministiska diskursen, och arbetar därmed efter en binär könsuppfattning. Trots detta menar jag att hon, liksom Ruether, i kombination med den andra generationens könsteoretiska medvetenhet, kan utgöra en god grund för ett konstruktivt feministiskt förslag.

I *Missing Persons and Mistaken Identities* undersöker Bird, som ovan nämnt, bland annat Gen 1:27 där det står ”Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne. Som man och kvinna skapade han dem.” Tydligt för Bird är att detta innehåller två påståenden och att dessa inte säger så mycket om vem Gud är men desto mer om vad människan är. Genesis 1, som enligt fyrkällshypotesen är författad av P-källan, menar hon har två huvudintressen 1) Att förklara skapelsens beroende av Gud och 2) att beskriva hur skapelsen sedan begynnelsen är ordnad av Gud. Hon beskriver skapandet av *adam* som skapelseberättelsens klimax, människan skapas som härskare över skapelsens varelser. Guds avbild är här relaterat till människans särskilda roll i skapelsen i förhållande till andra varelser. Som Guds avbild bär *adam* på ett särskilt ansvar, ett gudomligt mandat att ansvara för skapelsen. Språkbruket påminner om det som använts om konungar i antika texter och implicerar enligt Bird likhet eller representation, snarare än form och faktisk substans. Vers 27b, som rör människans könade natur, menar Bird binder människan till skapelsen. I egenskap av att vara en del av skapelsen ges *adam* sin sexuella natur förenad med välsignelsen att kunna fylla världen med sin avkomma. Den binära könade naturen har därför inte

⁸⁷ “Professor Emerita Phyllis A. Bird Named Inaugural McCarthy Chair in Biblical Studies at the Pontifical Biblical Institute in Rome” 2015.

med gudsligheten att göra. Bird hävdar att P betonar Guds transcendens och därför inte förstår Gud som könad.⁸⁸

Vad innebär det att människan i Gen 1 skapas som man och kvinna, till två kön? Inget omnämns om hierarkier könen emellan eller om könsroller, däremot implicerar berättelsen människans uppgift som gudalik härskare över skapelsen, samt hennes välsignelse som fruktsam varelse.

If the foregoing analysis is correct, the meaning and function of the statement, "male and female he created them", is considerably more limited than is commonly assumed. It says nothing about the image which relates *adam* to God nor about God as referent of the image. Nor does it qualify *adam's* dominion over the creatures or subjugation of the earth. It relates only to the blessing of the fertility, making explicit its necessary presupposition.⁸⁹

Detta innebär inte att P-källan är feministisk, övriga P-texter tenderar att skildra framförallt mannens roll i förbundet med Gud. Vad Bird menar är att det är viktigt att se till att denna beskrivning är tämligen begränsad och komprimerad. Den implicerar därmed inte köns kategorier utan endast tvådelad könsidentitet. Sexualiteten och den könade naturen förstås således som en gåva av Gud. Bird menar att detta inte enbart bör tolkas biologiskt utan också kan tolkas psykosocialt. Sexualiteten som något som möjliggör relation människor emellan. Bird skildrar även den andra människans skapelseberättelse i Genesis 2-3, där hierarkierna mellan könen är mycket tydligare. Mannen ses som kvinnans överhuvud medan kvinnans roll i förhållande till mannen är att begära honom. Det är genom syndafallet som denna hierarki uppstår och relationen mellan de två könen förstörs. Något som går att se som en skildring av könen genom historien där könsroller och patriarkala strukturer varit ett faktum. Bird påstår själv att hon går utanför sitt akademiska område då hon med hjälp av Genesis första kapitel visar på möjligheter för en teologi kring kön och sexualitet. Hon menar att hennes läsning innebär att ingen människa beroende av könsidentitet är mer eller mindre mänsklig än någon annan. Denna lösning visar oss att kön och könsidentitet hör till skapelsen men att gudsligheten är något utöver detta. Uppmaningen om fruktsamhet måste inte heller nödvändigtvis förstås som en uppmaning till varje enskild individ utan som ett bud och en välsignelse till det mänskliga släktet, menar hon. Därmed är inte gudsligheten avhängig kön eller sexualitet.⁹⁰

⁸⁸ Bird 1997, 127-133.

⁸⁹ Bird 1997, 149.

⁹⁰ Bird 1997, 146-171.

Både hos Ruether och Coakley läses köns kategorier som något postlapsariskt. I och med syndafallet uppstår människans hierarkiskt ordnade könade natur. Syndafallet orsakar med andra ord de patriarkala hierarkierna och den binära könsuppdelningen. Detta ska inte missförstås som att egenskaper som könad och sexuell är syndiga och bundna till det postlapsariska tillståndet, snarare ska könsskillnaderna och den hierarkiska ordningen förstås som det som uppstår i och med syndafallet (Gen 2-3). Könet är en del av att höra till skapelsen men det postlapsariska består inte i att vara könad utan i hierarkisk ordning. Jag menar därför, i likhet med Ruether, att det finns två slags könade naturer. 1) autentisk könad natur, det könade tillstånd med ursprung i det gudomliga, och 2) historiskt könad natur, kön som kategoriserade av människor i vår värld.

Vad gäller den autentiska könade naturen så är det denna som är grunden för mänskligt subjektskapande och relation till det gudomliga. Det är en *diastasis* som uppenbaras i Gen 1:27, människan bär både på gudomligt ursprung och skapelsen, som dras mot varandra. Denna *diastasis* blir grunden för prelapsarisk antropologi där Adam från början var av autentisk könad natur. Också sexualiteten består av *diastasis*, vilket också Bird antyder i sitt teologiska förslag:

Sexuality is expressed in differentiation – and union. It divides in order to unite. It creates both the need and the means to overcome the separation it symbolizes. Sexuality is the primary means of selftranscendence on which all community depends.⁹¹

De historiska könen och köns kategoriseringen blir således knutna till skapelsen och människornas område, inte till det gudomliga. Det säger inget om det gudomliga subjektet till vars bild människan är skapad. Den säger att människan bär på ett gudomligt mandat samt har förmågan att föröka sig och därmed liknar övriga varelser i skapelsen. Som Guds avbild kommer människan därmed att relatera till det gudomliga subjektet vilket hennes form avser. Den gudomliga åtrån blir vad det mänskliga subjektet utgår ifrån, inte vad Gud skulle kategoriseras som för kön.

Feminismens stora problem har varit att Gud beskrivs i manliga termer, vilket har blivit en grund för patriarkala hierarkier. Mannen har förståtts som Guds sanna avbild medan kvinnan förståtts som detta sekundärt. Den hierarkiska ordningen har antingen setts som ett resultat av denna ojämlikhet i förmåga till representation eller som en gudomligt given ordning. En sådan uppfattning går här att avvisa, människans gudslighet är inte avhängig kön eller köns kategorisering. Könhierarkier måste därmed också förstås som postlapsariska, som ett resultat av syndafallet. Därmed borde köns kategorisering av det gudomliga subjektet också underkännas. Ann-Louise Eriksson föreslår användandet av kvinnliga gudsbilder som en lösning på feminismens

⁹¹ Bird 1997, 170.

problematik. Detta menar jag inte skulle vara en lösning. Ett patriarkalt språkbruk är i kyrkan normaliserat. Att beskriva Gud baserat på kön menar jag är mer missvisande än rätt, då det gudomliga inte befinner sig inom dessa hierarkier. Benämningar som Fader och Son beskriver, liksom Burrus påstår, relation snarare än om könsidentitet. Vad jag snarare ser som en lösning på problematiken är en förståelse av Gud som inte är avhängigt kön. Att beskriva Gud i varierande könade termer kommer enbart förstärka uppfattningar om Gud som könat subjekt, vad som snarare vore en lösning är att sträva bort från en förståelse där Guds epitet förstås som antropomorf. Begrepps könade natur bör snarare förstås som negativa beskrivningar av det gudomliga.

Att vara historiskt könad varelse innebär att vara situerad i skapelsen. Människan har sitt ursprung i Gud och den könade naturen innebär att hon har en längtan. Det finns en inneboende längtan efter gudomliggörelse, att röra sig mot det autentiska könade tillståndet. Den *diastasis* som finns mellan att vara skapad i gudomlig form samt att vara könad (Gen 1:27), blir basen för denna åtråsekonomi. Åtrån är dock inte en ensidig åtrå med ursprung i saknad, vilket vi kommer att titta närmare på i nästa avsnitt om inkarnationen. Samtidigt innebär åtrån att människor dras till varandra. Denna teologiska förståelse blir dessutom förenligt med Butlers queerteori. Våra identiteter är inte på förhand bestämda utan återskapas ständigt i relation. Det som den feministiska teologin kompletterar, genom Coakley och Ward, är åtrån som en god kraft med ursprung i det gudomliga. Den könade naturen definieras genom åtrå och våra kroppar förstås genom denna. Denna åtrå gäller inte enbart icke-manliga subjekt utan samtliga. Alla människor är skapade till längtan samt till ett kroppsligt annorlundaskap från Gud. Som min undersökning har visat befinner sig ju inte något kön närmre det gudomliga än något annat. Detta gör feministisk teologi relevant inte enbart för de individer som kan förena sig inom *kvinnor* som subjekt. *Det andra* innebär här inte ett mänskligt kön i förhållande till ett annat kön utan en könad varelses relation till det gudomliga, åtrån mellan Gud och människa. Feministisk metod uppenbarar annorlundaskapet och människors relation till varandra och till Gud. Detta annorlundaskap är inte en orsak till rörelse bort från Gud utan till attraktion. Liksom Bornemark beskriver i Mechthilds mystiska erotik, är människans kroppsliga annorlundaskap i förhållande till det gudomliga det som gör henne särskilt älskad och åtrådd av Gud.

Jantzen sätter fingret på något viktigt i sin undersökning av psykoanalytisk skildring av bildandet av subjekt. Hon menar att religionen har ett stort inflytande över på vilket sätt människor formulerar sina subjekt. Detta innebär att kyrkan som institutionaliserad kristendom bär ett ansvar

i detta. Psykoanalysen visar oss ju att jaget är något som utförs och inte något färdigt givet av Gud.⁹² Detta menar jag sammanfaller med tanken om kön som postlapsariskt. Människans subjekt är i teologin skapad till Guds avbild i könad natur, hur människan sedan skapar och återskapar kön hör till skapelsen och historiens gång. Här skulle människans särskilda ställning som Guds avbild och med ett särskilt ansvar vara relevant för skapandet av kön. För att sträva mot gudligheten och mot enhet bär människan ett ansvar för de makthierarkier som skapas och återskapas. Detta är ett ansvar hela mänskligheten bär och inte enbart kyrkan.

Vad som formar det mänskliga könade subjektet är gudligheten och den åtrå som hon bär på. *Kenosis* innebär att låta det gudomliga ta plats, att ge utrymme för den okontrollerade åtrån. Detta innebär att *kenosis* inte nödvändigtvis behöver implicera lidande eller förnekande av subjektet. Människans subjekt ges utrymme då hennes åtrå, som subjektifierar henne, ges utrymme. Här ska inflikas att det naturligtvis existerar god åtrå men också destruktiv längtan i skapelsen. Om könet konstitueras av åtrån och det existerar både prelapsariska och postlapsarisk könad natur får detta naturligtvis konsekvenser för den mänskliga åtrån.⁹³ Enligt Coakley är åtrån primärt en kategori hos Gud existerar även hos människan som *imago dei*. Den könade naturen är i behov av frälsning. För att uppnå det prelapsariska tillståndet ska den gudomliga åtrån förenas med den mänskliga. Detta är något som Ward menar sker i Kristus, vilket vi kommer fördjupa oss i, i följande avsnitt. Sammanfattningsvis, den autentiska könade naturen innebär att vara en varelse med åtrå. Den könade naturen blir en avbild av den gudomliga åtrån. Det är således den gudomliga åtrån som är grunden för subjektet, inte de könsdefinitioner som hör till det historiska fallna tillståndet. Det existerar därmed två former av könad natur, prelapsarisk och postlapsarisk.

4.2.2. Inkarnationen: Prelapsarisk könad natur

Jesus är människa liksom vi och samtidigt annorlunda. Jesus är den andra Adam av prelapsarisk natur. Detta innebär att han inte befinner sig inom våra köns kategorier och att hans transkorporala kroppslighet är ett sätt att uppenbara detta. Vår mänskliga natur ges ett nytt sätt att vara genom inkarnationen, att vara i Kristus. Samtidigt kvarstår det faktum att Kristus genom historien har definierats utefter historiska köns kategoriseringar, vilket är Ruethers kristologiska problem. Trots att diskussioner kring kön och kristologi förts länge så kvarstår det faktum att Jesu manlighet

⁹² Jantzen 1999, 8-9.

⁹³ I *Saving Desire* redogör Henriksen för detta som skillnaden mellan *opening* och *closing desires*, dvs den åtrå som öppnar oss för relation till människor/ Gud och den som endast strävar efter att släcka våra begär. Det finns således en skillnad mellan den åtrå som ser till övriga subjekt och till den som gör om subjekt till objekt för egen tillfredställelse. (Henriksen 2010, 9-11).

fortsätter att betonas i kristna samfund idag. Eriksson sätter i sin undersökning fingret på något viktigt då hon markerar skillnaden mellan akademisk feminism och den som praktiseras i kyrkor. Beskrivningar som Fader och Son fortsätter att förknippas med en könsbestämning av gudomen snarare än som relation inom treenigheten. Detta innebär naturligtvis ett problem vad gäller identifikation för kyrkans medlemmar. Ruethers behov av igenkänning i frälsaren vittnar om att kön snarare är konstruerad identitet än biologiskt fenomen. Enligt Ruether innebär Jesu könade kropp inte så mycket en essentiell exklusivitet som ett återskapande av exkluderande manliga erfarenheter. Hos Ward har könet betydelsen att det är avgörande för människans habitus, Jesus befinner sig i en könad kropp som genom transkorporalitet utvidgas till att inkludera hela mänskligheten. Nattvarden blir ett liturgiskt moment där Kristi kropp delas och mänskligheten integreras.

Att Jesus är könad menar jag är en ontologisk förutsättning för människans gudomliggörelse. Därmed blir Jesu manliga kön en ontologisk *nödvändighet*, utan att för den skull vara detta *a priori*. Jag hävdar att det är nödvändigt att Jesus är könad människa *a priori* och att Jesus är av hankön *a posteriori*. Det könade tillståndet är mänskligt och om Gud ska dela vår erfarenhet, baserat på de slutsatser som drogs i föregående avsnitt, innebär det att han måste inkarneras i det immanenta könade tillståndet. Liksom Ward och Sigurdson menar jag att det inte vore någon lösning att förstå Jesus som en könlös varelse. Om Kristus ska förstås som sann människa bör han inkludera det mänskliga varat vilket är situerat i en kropp, en kropp som förstås och tolkas genom åtrå. Ward beskriver hur Jesus bär på ”kvinnlig” kromosomsättning samtidigt som han är socio-kulturellt situerad som man, vilket hans omskärelse vittnar om. Kroppen fortsätter att övergå sin sociokulturella begränsning som manligt bestämd och övergår genom döden i en avkönad kroppslighet för att bli den mångkönade kyrkan. Denna ständiga förändring vad gäller könskategori visar att den gudomliga representationen inte är beroende av manlig könsidentitet.

En intressant invändning från Burrus är att Jesus fortfarande börjar som ett manligt subjekt. Detta innebär att vi återvänder till en problematik som funnits hos Irigaray. Jesus bär först en fallos och sedan en vagina, berättelsen börjar med en judisk man, som sedan blir mångkönad. Detta är något som aldrig riktigt går att komma ifrån, att Jesus skulle vara sociokulturellt situerad som man och att denna manlighet har förstärkts. Vad den feministiska teologin kan visa är istället att denna manlighet inte representerar gudomlighet, att den patriarkala kristologin är ett resultat av vår historia och våra föreställningar om kön. Jesus är sann Gud och sann människa, Guds avbild född i ett autentiskt könat tillstånd. Då den historiskt könade kroppen hör till det postlapsariska tillståndet blir det oviktig för Gudsligheten. Jesu gudomliga status beror inte på att han tillhör ett visst kön utan på han är Gud inkarnerad. Han är prelapsarisk, utan synd och därmed förmår inte

den postlapsariska världen att definiera Jesu könade natur. Ward beskriver Jesu natur som en förening av dualismer, den övergår den binära könsuppdelningen men även binär uppdelning mellan gudomligt och mänskligt. Ska vi ta detta på allvar innebär detta att Jesus Kristus inte är beroende av en person som delar hans könsidentitet för att kunna bli representerad. Att Jesus i sin fullkomlighet skulle vara mer manlig än något annat menar jag blir svårmotiverat. Därmed skulle Jesu historiska manliga könsidentitet vara ett svagt argument för ett enbart manligt ämbetsmannaskap. Inte heller sexuell läggning borde vara avgörande vad gäller representation av gudomliggjort åtrå då också den gudomliga åtrån övergår postlapsarisk kategorisering.

Slutsatsen av min undersökning är att en manlig frälsare visst kan frälsa kvinnor. Jesu mänsklighet överbryggar den *diastasis* som existerar mellan manligt och kvinnligt, samt gudomligt och mänskligt. En sådan slutledning går att dra baserat på båda generationerna av feminism. Den teologiska lösningen blir att Krist mänskliga natur först ska förstås som människa och inte som man. Som jag nämnde i avsnitt 4.1.3. anser jag att Wards perspektiv är mer fruktbart än Coakleys ur feministisk synvinkel. Detta då transkorporalitet ger större utrymme för varierande erfarenheter av att vara Gud och människa än vad *théologie totale* gör. Transkorporalitet innebär att kroppen och könet ständigt befinner sig och skapas i relationer. Den ger utrymme för åtrån kroppar emellan och inte enbart mellan människa och Gud. För att ta del i Jesu prelapsariska tillstånd, den gudomliggjorda kroppsligheten, blir inte kön och sexualitet beroende av att beskrivas i fallna patriarkala eller sexistiska termer. Den könade naturen övergår mänskliga definitioner och tillåts istället formuleras av åtrå och kärlek. Liksom Jesus inte kan placeras inom kategorierna manligt och kvinnligt då hans kön är av prelapsarisk natur, behöver inte den mänsklighet som har delaktighet i honom beskrivas i dessa termer. Alla är ett i Kristus.

Coakley sätter fingret på något mycket intressant i *Powers and Submissions*, framförallt i sitt samtal med Butlers teorier. Då feministisk subjektbildning framförallt har rört sig kring kvinnliga subjekts behov att anpassa sig efter ett manligt subjekt, har autonomi och sökande efter ett basalt kvinnligt subjekt varit målet. Detta resulterar även i Jantzens slutsats att subjektsskapande aldrig kan skiljas från processen att bli gudomlig, då människan anpassar sig efter det gudomliga subjektet. En tanke som bygger på Feuerbachs tankar om teologi som antropologi. Den första generationens feminism, som Ruether här har fått representera, och som jag skulle vilja påstå också Eriksson är en del av, ser ett behov av kvinnliga Gudsbilder för skapandet av kvinnliga subjekt. Också Ward följer denna linje då han fortsätter att tala om symbolisk och ontologisk tvåkönad representation i Kristus. Sådana påståenden menar jag fortsätter att utgå från en patriarkal uppfattning om att Gud är könad och att det existerar manligt och kvinnligt. Även om Wards kristologi erbjuder mer flytande köns kategorier fortsätter han att tala om tvådelad könsidentitet. Skapandet av det

mänskliga subjektet och fullkomliggörandet av detta är beroende av en Gud, men denna Gud är inte en könad Gud och den gudomliggjorda människan är inte heller könad i vardaglig mening. Könet är ett sätt att befinna sig i relation men samtidigt oförmöget att representera alla former av relationer och åtrå. Åtrån når sin fulländning i förening mellan gudomligt och mänskligt i Kristus. En åtrå som genom Kristus flödar över i Skapelsen och genom Anden dras in i inkarnationen.

4.2.3. *Metanoia, en kropplig praktik: Frälsning, frigörelse och extas*

Begreppet autonomi används inom radikalortodoxin som något av en avgud. Den andra generationen ser människans mål som att rikta sin längtan mot det gudomliga och låta Gud ta plats. Hos Coakley är detta särskilt tydligt, hon uppmanar feminister att sluta tänka i utomteologiska termer där autonomi är målet. Målet är att uppfyllas av Gud, inte av sig själv. Samtidigt innebär detta inte att *kenosis* är ett tillstånd av svaghet eller att placera sig i en destruktiv beroendeställning i förhållande till andra människor. Detta synsätt menar jag går att kombinera med Ruethers tolkning av *metanoia*. *Metanoia* innebär en insikt av beroende, inte om ett matriarkat som svar på patriarkal historia. *Kenosis*-begreppet används av Ruether som en beskrivning på Jesu uttömmande av patriarkala strukturer. Genom Jesus uppenbaras en Gud som förstås i patriarkala termer som något annat. Han bär egenskaper som ofta varit kvinnligt kodade och visar på tjänandet som ideal. Genom *patriarkatets kenosis* inspirerar Jesus till återupprättelse och kvinnlig frigörelsekamp. Måste Ruethers idé om Jesus som *patriarkatets kenosis* helt förkastas? Nej, det anser jag inte. Tanken om *metanoia*, den personliga insikten som en källa till återupprättelse är förenlig med en allegorisk läsning av Kristus som prelapsarisk. Frälsningen innebär att återställas till det autentiska tillståndet, ett tillstånd av mänskligt och gudomligt i förening. *Kenosis* innebär förlust av kontroll till det gudomliga, inte till det destruktiva, vilket Coakley beskriver. Coakley läser *kenosis* som en åtråns möjlighet, en kontemplativ process där människan i likhet med Jesus öppnar sig för det gudomliga. Även Ward tolkar *kenosis* enligt åtråsekonomi, det är en omfördelning av den gudomliga kärleken inom treenigheten. Ward talar om gudomliggörelsen som något som sker i Guds namn och inte i människans eget. Även om förståelsen för *kenosis* skiljer sig åt råder en konsensus om att denna process rör någon.

Egocentrism och androcentrism är två av de tillstånd som Ruether menar att människan måste bli frälst ifrån. *Metanoia* blir en process som upplöser hierarkier, ett tillstånd i vilket människan tar avstånd från sin syndiga egocentrism. Arvsynden hör här till en slags egocentrism både på individ- och gruppnivå, men insikten om samhörigheten med skapelsen innebär en frälsning där människan blir till ett fullständigt subjekt. Det handlar om en insikt om ömsesidigt beroende

människor emellan och mellan människa och Gud. Om kön hör till människans postlapsariska tillstånd borde inte kön/köns kategorier upplösas genom gudomliggörelsen? Om de istället är symboler för den gudomliga kärleken och åtrån borde kön också kunna gudomliggöras. Liksom i Coakleys läsning av Gregorius av Nyssa består den könade naturen efter gudomliggörelsen om än på ett nytt sätt. Människan förblir i ett åtrående vara och denna längtan blir en frälsningens förutsättning.

Gudomliggörelsen handlar om förening och relation, en annan form av självuppfyllelse än autonomi. Detta innebär inte att *kenosis* implicerar lidande. Här blir Camnerins dödskontexter en vägledning. Den kristna frälsningen kan inte innebära ytterligare lidande utan frälsning. Detta behöver inte stå i kontrast till Camnerins mellanrum, erfarenhetens plats. *Metanoia* kan därmed ses som en uppmaning till rättvisa, som en frälsningens konsekvens, ett perspektiv som skulle kunna tolkas som en helgelseprocess. Om vi utgår från könsfrågan kan *metanoia* förstås som den process som strävar mot det prelapsariska tillståndet, ett tillstånd som transcenderar den fallna skapelsen men genom inkarnationen uppenbaras rent fysiskt. Åtrån gör människan till en beroende varelse i relation till både andra människor och Gud, en samhörighet som är god. Denna åtrå är ur balans i skapelsen vilket resulterar i hierarkier och avskildhet. Genom frälsningen återupprättas relationen och insikten om detta blir *metanoia*.

Det kroppsliga mötet med Jesus Kristus inger oss insikt. Detta beskrivs också av Ward som ett av frälsningens mål. Liksom Ruether efterfrågar insikten av beroende med omgivande skapelse beskriver Ward hur eukaristin kan bli ett medel för denna. Bilden för gudomliggörelsen är den ömsesidiga kärleken, en kärlek som människan genom Kristus kan efterlikna i sitt könade tillstånd. Genom det kroppsliga mötet, i bröd och vin, i gemenskapen med andra människor länkas kropparna samman till en enda kropp. Gränser upplöses och ingen är längre man eller kvinna, det är ett liturgiskt moment som uppenbarar jämlikhet i Kristus. Mässan blir därmed en ständig påminnelse om att uppdelningar hör till vårt postlapsariska tillstånd, som ett i Kristus finns inga avstånd människor emellan.

Ruethers intresse för frigörelse behöver därmed inte befinna sig i en konflikt med den radikalortodoxins lösningar. Vad gäller den feministiska kritiken om att Coakley och Wards teologier skulle sakna ett pastoralt perspektiv, menar jag att denna måste problematiseras mer. Även om diskursen förs på ett symboliskt plan ska dess pastorala möjligheter inte underskattas. Både Coakley och Ward låter de eskatologiska perspektiven på människan få utrymme och fastnar inte enbart i politiska lösningar, vilket Ruether tenderar att göra. Också det eskatologiska perspektivet på kropparnas återupprättelse, i ett tillstånd bortom de fallna hierarkierna, kan utgöra en pastoral

funktion. De öppnar för en kroppslig process med *metanoia* som mål. I likhet med Bornemarks skildring av Mechthilds mystik, en mystisk förening med skapelsen, måste människan våga förlora kontrollen. Frälsningen blir till ett slags tillstånd av relation, där åtrån får sin möjlighet i det kroppsliga och könade. Människans könade natur når sin fulländning i relation, liksom i Kristus där mänskligt och gudomligt blir förenat i kärlek. *Metanoia* blir ett resultat av detta kärlekstillstånd, en insikt om sitt beroende och om den åtrå som genomsyrar skapelsen.

5. Slutsats och avslutning

Förändringen inom feministisk kristologisk diskurs har främst bestått i hur begreppet kön förstås. Enligt Ruether har Jesu Kristi kön tolkats som en manlig uppenbarelse av en manlig Gud vilket har lett till den kristna traditionens patriarkalisering. Detta har lett till att kvinnor upplevt sig exkluderade. Vad som avgör en individs kön diskuterar Ruether inte. *Patriarkatets kenosis* blir för Ruether den feministiska kristologins grund som manar till mänsklighetens och skapelsens *metanoia*. *Metanoia* innebär bland annat en insikt om den stora lögnen om att Gud framförallt kan representeras av en manlig människa. I Wards kristologi förstås kön på ett helt nytt sätt genom Jesu Kristi uppenbarade transkorporalitet. Kristi kropp blir inkluderande då hans könade kropp transcenderar sitt köns begränsning och inkluderar mänskligheten. Kön blir liksom kroppen en flytande kategori som skapas i relation till andra kroppar. Åtrån som finns hos både Gud och människa blir det som konstituerar kön. Att vara könad är att befinna sig i relation till andra kroppar. Enligt Coakley är Jesus Kristus den mänskliga och gudomliga åtråns fulländning. Detta relaterar till hans könade natur på så sätt att han visar den könade kroppens gudomliggörelse. Åtrån i Kristus är den fullkomliggjorda åtrån, att vara en könad varelse är att vara en varelse med åtrå. Genom *kenosis* i kontemplativ bön kan den mänskliga åtrån riktas mot det gudomliga.

Det feministiska samtalet som tillkommit efter dessa teorier har kritiserat de radikalortodoxa strömningarna för att landa i abstrakta symboliska lösningar och förbise problemet med patriarkala strukturer i kyrka och samhälle. Radikalortodoxin kritiseras även för att ha missförstått Ruethers feministiska kristologi, där det inte är Jesus köns ontologi som är problemet utan upphöjandet av det maskulina i Kristus som symbol för det gudomliga. Jag menar att denna kritik hör till en tredje generation av feminism. Min slutsats av den komparativa analysen blir att feminismens förståelse av Jesu kön kanske inte har förändrats så mycket. Av de tre författarna jag jämfört är det ingen som ser Jesus som framförallt manlig och samtliga anser patriarkala strukturer vara det kristologiska problemet, om än på olika sätt. Det gudomliga förstås av de jämförda teologerna, varken som manligt eller kvinnligt utan som något bortom mänskliga könsdefinitioner, en könad natur som representeras i Jesus Kristus. Skillnaden mellan generationerna består snarare i hur feministisk teologi ska bedrivas och vilka källor som ska användas i samtal med kanon. För Ruether blir erfarenheter och teologi utanför traditionen ett rättesnöre enligt vilken traditionen bör förstås. För både Ward och Coakley har den kristna traditionen en hög status och sekulära teorier ses ibland som de som upprätthållit patriarkala strukturer i den kristna kyrkan. Jag instämmer med den tredje generationens feministiska kritik att en radikalortodox strävan riskerar att förneka betydelsen av

utomkanonisk idéhistoria. Teologin befinner sig liksom kyrkan i världen och traditionen kan inte isoleras.

Svaret på min frågeställning blir att Jesus Kristus är av gudomliggjord könad natur. Då den könade naturen konstitueras av att vara en åtrående varelse ska detta förstås som att mänsklig och gudomlig åtrå är sant förenade i Kristus. Mitt förslag på en feministisk kristologi är att förstå Jesu Kristi könade natur som prelapsarisk, det vill säga Kristus som född utan den fallna mänsklighetens köns kategorisering. Därmed behöver Jesus inte förstås som manlig till sin könade natur, snarare är manlighet något som mänskligheten har tolkat Jesus genom. Denna manlighet hör därmed till Jesu historiskt könade natur. Att Jesus är av manligt kodat kön innebär därmed inte att en gudomliggjord mänsklighet måste efterlikna denna form av historiskt könade natur. Istället får vi en ny förståelse av vad det innebär att vara könad, att vara könad är att vara i relation. Den kyrka som är Kristi kropp bör tydliggöra att våra köns kategorier hör till vår värld och att de inte säger något om det gudomliga. De konsekvenser som Jesu Kristi kön får som modell för vår gudomliggörande blir dels *metanoia*, ett nytt sätt att förstå oss själva som könade och skapade till Guds avbild, dels hur vi förstår Gud och vår gudsrelation. Då Jesus Kristus är gudomliggjord åtrå blir denna modell för människans gudomliggörande. Kroppsligheten och åtrån blir till ett verktyg i strävan efter gudomligt liv. Genom våra könade kroppar uppstår gudsrelationens möjlighet, genom dessa kan den gudomliga åtrån förenas med vår. Denna syn får både eskatologiska och pastorala konsekvenser. Åtrån blir det subjektskapande för mänskliga kroppar, inte historiska köns kategoriseringar.

Således innebär detta att delaktigheten i Kristi kropp inte beror av kön. Även om våra varierande könsidentiteter existerar så ges de ett nytt sammanhang i Kristus. Att vara kroppslig i Kristus är att leva i relation med hela skapelsen, en skapelse som hålls samman genom den gudomliga åtrån som genomsyrar världen i den Heliga Anden. I Kristi kropp inkorporeras och transkorporeras mänskligheten in i ett tillstånd av enhet och relation där inga avstånd och hierarkier ska finnas kvar, något som sker liturgiskt i eukaristin. Ruether efterfrågar en harmoni med skapelsen som ett resultat av *metanoia*. Samhörigheten sker genom Guds Ande som genomsyrar allt det skapade. Coakley och Wards ekonomier av Gud som åtrå ger oss bilden av inkarnationen som ett tillstånd av harmoni genom Anden. Det är en skapelseförståelse som blir emancipatorisk på många plan. Den pekar tillbaka till skapelsens gudomliga ursprung och den inneboende Anden. Nog fortsätter den feministiska teologin att bära på ekoteologisk potential då den talar om ansvar och jämlikhet i relation till skapelsen. Den feministiska berättelsen pekar tillbaka på Genesis, där människan formas av Gud. Hon skapas till Guds avbild med ett särskilt ansvar för skapelsen men även som könad med längtan efter förening. Hon längtar efter förening både med den skapelse,

där hon är situerad, men även till Skaparen som skapade henne. Denna förening möjliggörs genom inkarnationen. Mänskligheten blir ett i Kristus.

Litteraturförteckning

- Ambjörnsson Fanny (2006). *Vad är queer?* Stockholm: Natur och kultur.
- Bibel 2000*. Svenska Bibelsällskapet (2004). uppl. 1 tryck. 2. Verbum Förlag: Stockholm.
- Bird, Phyllis A. (1997). *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Butler, Judith (2008). *Könet brinner: Texter i urval av Tiina Rosenberg* övers. Karin Lindequist, Köping: Natur och Kultur. Ursprung. 2005.
- Bornemark, Jonna (2015). *Kroppslighetens mystik: En filosofisk läsning av Mechtild von Magdebourg* Stockholm: Volante.
- Burrus, Virginia (2006). "Radical Orthodoxy and the Heresiological Habit. Engaging Graham Ward's Christology" i *Interpreting the Postmodern: Responses to "Radical Orthodoxy"*, red. Marion Grau och Rosemary Radford Ruether, London och New York: T&T Clark, 36-56.
- Camnerin, Sofia (2008). *Försoningens mellanrum: en analys av Daphne Hampson och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Clack, Beverley (2006). "Radical Orthodoxy and Feminist Philosophy of Religion", i *Interpreting the Postmodern: Responses to "Radical Orthodoxy"*, red. Marion Grau och Rosemary Radford Ruether, London och New York: T&T Clark, s. 215–230.
- Coakley, Sarah (2013), *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coakley, Sarah (2002). *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cornwall, Susannah (2014). "Sex Otherwise: Intersex, Christology, and the Maleness of Jesus" i *Journal of Feminist Studies in Religion*. Vol. 30, uppl. 2, 23-29.
- Eriksson Anne-Louise (1999). *Kvinnor talar om Jesus: En bok om feministisk kristologisk praxis*. Falun: Bokförlaget Nya Doxa.
- Eriksson, Anne-Louise (1995). *The Meaning of Gender in Theology: Problems and Possibilities*, Uppsala: Uppsala teologiska fakultet.
- Gustafsson, Johanna (2001). *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945-1985*, Stockholm/Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.

Heim, Mark S. (2006). *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Henriksen, Jan-Olav (2006). "Desire: Gift and Giving" i *Saving Desire: The Seduction of Christian Theology*. red. F. LeRon Shults; Jan-Olav Henriksen, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co, 1-30.

Henriksen, Jan-Olav (2007). *Teologi i dag: Samvittighet og kritikk*. Bergen: Fagbokforlaget.

Hilkert, Mary Catherine (2014). "Desire, gender and God-talk: Sarah Coakley's feminist contemplative theology" I *Modern Theology*, 30 no 4 Oct, Blackwell, 575-581.

Isherwood, Lisa (2004). "The Embodiement of Feminist Liberation Theology: The Spiralling of Incarnation" i *Feminist Theology: The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology*. Jan (2004), Vol. 12 nr 2, 140-156.

Jansdotter Samuelsson, Maria (2011) "Feministisk teologi- vad är det och hur görs det?" i *Kön, teologi & etik: En introduktion*, red. Maria Jansdotter Samuelsson, Johanna Gustafsson Lundberg & Annika Borg. Lund: Studentlitteratur, s. 27-42.

Jantzen, Grace M. (1999). *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester: Indiana University Press.

Milbank, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graham (1999). "Suspending the material: the turn of radical orthodoxy" i *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1-20.

Nyman, Lovisa (2015). "Begäret inte en svaghet". *Kyrkans tidning*
<http://www.kyrkanstidning.se/kultur/begaret-ar-inte-en-svaghet> (Hämtad 2015-12-02).

Peters Anderson Cynthia (2014). *Reclaiming Participation: Christ as God's Life for All*. Minneapolis.: Fortress Press.

"Professor Emerita Phyllis A. Bird Named Inaugural McCarthy Chair in Biblical Studies at the Pontifical Biblical Institute in Rome" (2015). Garrett- Evangelical Theological Seminary
<https://www.garrett.edu/news/professor-emerita-phyllis-bird-named-inaugural-mccarthy-chair-biblical-studies-pontifical> (Hämtad 2015-12-21).

Ruether, Rosemary Radford (1983), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, London: SCM Press.

Saiving, Valerie (1992). "The Human Situation: A Feminine View" in *Woman Spirit Rising- A Feminist Reader in Religion*, red. Carol P. Christ & Judith Plaskow. Publicerades för första gången 1960 i *The Journal of Religion*. Harper Collins, 31-43.

Sigurdsson, Ola; Jayne Svenungsson (2006). "Graham Ward 'Jesu Kristi förskjutna kropp'- En introduktion" i *Postmodern teologi: En introduktion*" red. Ola Sigurdsson & Jayne Svenungsson. Övers. Olov Hyllienmark. Stockholm: Verbum, 189-190.

Sigurdson, Ola (2006). *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet* Logos Pathos nr 6. Göteborg: Glänta produktion.

Sigurdsson, Ola; Jayne Svenungsson (2006). "Sarah Coakley 'Den eskatologiska kroppen: Kön, Förvandling och Gud'- en introduktion" i *Postmodern teologi: En introduktion*" red. Ola Sigurdsson & Jayne Svenungsson. Övers. Olov Hyllienmark. Stockholm: Verbum, 237-239.

Ward Graham (2006). "Jesu Kristi förskjutna kropp" i *Postmodern teologi: En introduktion*" red. Ola Sigurdsson & Jayne Svenungsson. Övers. Olov Hyllienmark. Stockholm: Verbum, 189-221.

Ward Graham (2005). *Christ and Culture*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Ward Graham (2000). *Cities of God*. London: Routledge.