



Abstract

In this essay, I explore the concept *the male gaze* in a feminist theological perspective with a certain focus on the body of women. The essay seek to answer the question how the female can be liberated from *the male gaze* and take control of her own body. The aim is to contribute to a body theology that encourages the woman's embodiment. The essay analyzes Lisa Isherwood's work *The Fat Jesus: feminist explorations in boundaries and transgressions* and Elisabeth Moltmann-Wendels *I Am My Body: A Theology of Embodiment*, based on subjects like the central concept *the man gaze*, gender hierarchy, desire and embodiment in the light of a Christian tradition.

Isherwood understads that the woman is caught under a patriarchal look, which she designate as the *the male gaze*. She describes that women, in the Christian tradition as well as in the in secular society, live with unattainable demands on their appearance. Moltmann-Wendel contributes with a theological argument about the embodiment and its validity within theology.

In the final discussion of the essay, are involving two feminist theorists: Judith Butler and Luce Irigaray. Together with them, the role of language for women's freedom is discussed and whether the question can be reversed. An important aspect addressed is the question of dualism.

Keywords:

the male gaze, feminist theology, Lisa Isherwood, Elisabeth Moltmann-Wendel, human body, Christology

| | |
|--|-----------|
| Kapitel 1: Introduktion | 3 |
| 1.1 Inledning | 3 |
| 1.2 Bakgrund | 4 |
| 1.3 Syfte och problemformulering | 5 |
| 1.4 Teori | 5 |
| 1.5 Material och metod | 8 |
| 1.6 Forskningsöversikt | 10 |
| 1.7 Disposition | 12 |
| Kapitel 2: Lisa Isherwood | 13 |
| 2.1 Kroppslighet och dualism | 13 |
| 2.2 Kroppsteologi – vad menar Isherwood? | 15 |
| 2.3 The Male Gaze | 17 |
| 2.4 Lösningförslag – en fet Jesus och ett nytt språk | 19 |
| Kapitel 3: Elisabeth Moltmann-Wendel | 23 |
| 3.1 Livet i kroppen och dess potential | 23 |
| 3.2 Kristen tradition – problem eller resurs? | 26 |
| 3.3 Lösningförslag – asketism, krukans och språk | 29 |
| Kapitel 4: Slutsats och diskussion | 32 |
| 4.1 Problemet med en förenklad dualism | 32 |
| 4.2 En essentialistisk kvinnlighet eller ett eskatologiskt hopp? | 35 |
| 4.3 Nytt språk, ny diskurs, fria kroppar | 39 |
| Kapitel 5: Sammanfattning | 41 |
| Litteraturförteckning | 43 |

Kapitel 1: Introduktion

1.1 Inledning

Kvinnor i dag, kanske mer än någonsin tidigare, strävar efter att forma, träna, fixa, sminka och korrigera sin kropp för att passa in i en ouppnåelig norm. Vad beror kroppsfixeringen på? Vilket syfte tjänar denna ständiga längtan till en annan, snyggare, smalare, sexigare eller yngre kropp? Är hon fri att leva som hon är, eller är hennes kropp fast i en strävan att ständigt bli denna idealkvinna och kropp? För att kunna tala om frigörelse för kroppen måste vi veta från *vad* den ska befrias. Vilka idéer, föreställningar och förtryckande strukturer styr hur vi ser på den kropp som är vårt jag? Kvinnor har länge haft ett kroppsideal att sträva mot, men vem har formulerat detta?

Har vi en kropp eller *är* vi en kropp? Spelar detta någon roll? Är kroppen ett teologiskt verktyg för människans frihet eller något som ska kontrolleras, tämjas och ordnas under ett högre ställt förnuft? Har kroppen något att lära oss? Jesus föds, lever, dör och uppstår. Gud blir människa. Gud blir människa med kropp, sinnen, känslor och relationer. Efter att evangelierna skrevs ned har den kristna traditionens syn på kroppen förändrats. Många menar att såväl Paulus som de tidiga kyrkofäderna influerades av hellenismens dualistiska världsuppfattning där Platons idévärld står över det världsliga. Själ i relation till kropp, förnuft i relation till känsla och man i relation till kvinna, det första högre ställt än det andra, listan kan göras oändligt lång. Somliga skulle vilja sammankoppla kristendomen med kroppsfräkt. Är det så? Och framför allt, måste det vara så? Är det en alltför förenklad bild av något mer komplext? Det faktum att Gud blir människa, är det ett argument för att vi människor fullt ut ska leva i våra kroppar? Är det i kropparna som vi kan bli fria?

Här ser jag två temata: kvinnans ofrihet i sin egen kropp och kristendomens möjliga kroppsbejakande. Jag tänker mig att en förening av dessa två kan bidra till att hjälpa kvinnan att ta tillbaka kontrollen över sin egen kropp. Blicken på kvinnans kropp har länge varit något som betraktar henne utifrån, men kan den återerövrats av henne själv? Och kan då hennes återerövrade kropp föras in i ett teologiskt sammanhang? Denna uppsats ämnar att ta reda på hur ett kroppsteologiskt perspektiv på kvinnans kropp skulle kunna hjälpa henne att ta sig loss från... Ja, vad?

1.2 Bakgrund

Intresset för kroppen i allmänhet och den kvinnliga kroppen i synnerhet har vuxit fram inom teologin under 1900-talets senare del och är i dag ett ämne som verkar mer aktuellt än någonsin. Samma sak gäller den feministiskt orienterade teologin. En huvudfråga för feministteologin är hur Gud beskrivs och framställs, vilket språk som används inom traditionen och hur människan beskrivs i relation till Gud.¹ Från föregångskvinnor som Mary Daly och Rosemary Radford Ruether, till i dag när intersektionella perspektiv lyfts och intresset för områden som queerteologi växer. För den amerikanska feministteologen Lisa Isherwood är kvinnans kropp något som missbrukats genom historien, men som i dagens sekulära samhälle har en betydande roll. Isherwood använder i sin bok *The Fat Jesus: feminist explorations in boundaries and transgressions* begreppet *the male gaze* som ett förklarande verktyg på en patriarkal ordning. Begreppet kommer ursprungligen från filmvetenskapliga teorier, men används inom allt fler områden i dag; sociologi, psykologi, etnologi etcetera. Genom att använda *the male gaze* visar Isherwood hur en patriarkal kultur och en androcentrisk världsbild har format och formar kvinnans kropp. Denna manliga blick betraktar kvinnan och styr henne, vilket får vidare konsekvenser. Dödliga konsekvenser, enligt Isherwood själv.² Hon uttrycker sig dramatiskt när hon skriver om hur flickor redan från ung ålder svälter sig själva för att passa in i skönhetsnormen. Isherwood ser ett akut allvar i att kvinnan inte får lov att vara den kropp hon är, vilket hon ser som konsekvensen av *the male gaze*.

Det handlar om det faktum att som människor får vi våra erfarenheter genom det som är vår kropp. Isherwood utgår från en kvinnlig kroppslighet. Inom kroppsteologin är det viktigt att ha insikten att det är den egna kroppens erfarenheter som både öppnar upp och begränsar kroppar och erfarenheter, detta för att inte riskera att generalisera och gruppera människor. Genom att arbeta genom kroppen, med kroppen som ett slags prisma, minimeras risken för att falska metafysiska teorier och lösningsförslag appliceras på den.³

Kvinnan har genom historien setts som lägre ställd än mannen och hennes kropp och sexualitet har kontrollerats och begränsats, många gånger i religionens namn. Att kvinnans erfarenhet har nedvärderats inom kristendomen är kanske en av de främsta frågorna för de tidigaste

¹ Muers 2005, 438.

² Isherwood 2007, 15-16.

³ Isherwood och Stuart 1998, 22.

feministteologerna. Elisabeth Moltmann-Wendel (1926–2006) kan ses som en av feministteologins pionjärer och hennes särskilda intresse för kroppen utvecklades med tiden. Hennes observation av den kvinnliga kroppens särbehandling genom historien är högst närvarande, även om hon inte använder *the male gaze* likt Isherwood gör. Hur såg Moltmann-Wendel på kroppslighet? Min förhoppning är att Moltmann-Wendels intresse för den kvinnliga kroppen och hennes kroppsteologi kan vara behjälplig i den teologiska diskussionen kring *the male gaze* och i hur kvinnan, i ett teologiskt perspektiv, kan frigöras.

1.3 Syfte och problemformulering

Syfte

Mitt syfte är att lämna ett bidrag till en kroppsteologi, vilken bejakar kvinnans kropp och hennes kroppsliga erfarenheter, genom att använda mig av de två teologerna Lisa Isherwoods och Elisabeth Moltmann-Wendels verk. I en fördjupad analys av *the male gaze*, tillsammans med min läsning av Isherwood och Moltmann-Wendel resonemang och lösningsförslag, ämnar jag att svara på frågeställningen nedan.

Frågeställning

- Hur kan kvinnan bli fri från *the male gaze* och ta kontrollen över sin egen kropp?

1.4 Teori

Denna uppsats utgår från ett feministteologiskt perspektiv. Feministteologisk kritik förklaras enklast genom att den ifrågasätter den mäktiga mannens normativitet inom teologin.⁴ I kristen tradition har män haft ett betydande större inflytande än kvinnor och detta har fått konsekvenser på hur kvinnor och övriga omvärlden ser på den kvinnliga kroppen. Kvinnan har inte kontroll över sin egen kropp utan istället uppmanas hon att sträva efter en ouppnåelig norm. Kritik mot kvinnans ofrihet har funnits inom såväl kristen feministteologi som inom sekulärt feministteoretiskt tänkande. En av de klassiska teoretikerna är Simone de Beauvoir och hennes mest klassiska citat lyder: ”Man föds inte till kvinna, man blir det”.⁵ Beauvoir skriver även att kvinnan betraktar sig själv genom betraktarens blick, betraktaren vilken är mannen.⁶ När kvinnan ser sin egen spegelbild bedömer hon sitt yttre

⁴ Isherwood 1998a, 38.

⁵ Beauvoir 2006, 325.

⁶ Beauvoir 2006, 732-733.

utifrån vad hon tänker att mannen önskar se och är således splittrad i sin betraktelse. Kvinnans blick är både den egna blicken och den manliga blicken. Detta leder oss vidare till uppsatsens centrala begrepp: *the male gaze*.

The male gaze används av Isherwood i *The Fat Jesus* som ett sätt att förstå ojämlikheten mellan man och kvinna, och för att förklara den patriarkala makt som hon anser negativt påverkar kvinnan och hennes syn på sin kropp. Uppsatsens frågeställning utgår från att kvinnan är bestulen sin frihet på grund av *the male gaze* och därav kommer diskussionen och analysen också att kretsa kring detta begrepp.

Första gången *the male gaze* myntades som begrepp var inom den feministiska filmvetenskapen i Laura Mulveys artikel "Visual Pleasure and Narrative Cinema" från 1975. Mulvey skriver om en aktiv manlig blick som betraktar kvinnan som ett erotiskt och passivt objekt. Filmaren skapar en värld, subjekt och objekt, som speglar en filmisk verklighet, en verklighet som präglas av mannens begär och önskningar. I Mulveys artikel ses denna blick som tvådelad: publikens blick (vilken riktas av filmaren och regissören) och den manliga protagonistens blick.⁷ Dessa två blickar är båda riktade mot kvinnan, som själv inte för handlingen framåt, utan snarare stannar upp det narrativa flödet i rollen som något som betraktas, både "innanför handlingen" och av publiken i biosalongen.⁸ För Mulvey var begreppet ett sätt att belysa den patriarkala blicken och hierarkin inom filmvetenskapen, men senare har detta begrepp fått spridning till andra feministiska forskningsområden.⁹

Jag har valt att arbeta utifrån *the male gaze* eftersom det innefattar sådant som kropp, frihet och begär¹⁰. Det innefattar kroppen på så sätt att det är med ögonen vi ser, och *the male gaze* betraktar den kvinnliga kroppen. I denna uppsats frågar jag mig hur kvinnan kan bli fri från *the male gaze* och ta kontrollen över sin egen kropp. Jag utgår alltså från det teoretiska grundantagandet att *the male gaze* är ett hinder för kvinnan i hennes frihet. Inom filmvetenskapen är det för Mulvey tydligt att filmaren och regissören riktar blickarna på ett visst sätt och i ett visst perspektiv. Detta skulle

⁷ Mulvey 1975, 838.

⁸ Mulvey 1975, 837.

⁹ Andersson 2018, *Nationalencyklopedin*.

¹⁰ Inom feminist- och kroppsteologi talas det ofta om människans *begär*. Ordet *begär* på svenska har inom den teologiska diskursen en något mer negativ klang än den engelska översättningen *desire*. I denna uppsats kommer ordet *begär* användas, men jag vill samtidigt understryka att det finns en viss problematik med den svenska översättningen. *Längtan* eller *önskan* skulle kunna vara två andra möjliga alternativ.

kunna uppfattas som en rigid och möjligtvis artificiell förståelse av blicken – ett riktande av en filmkamera som tvingar biosalongens blick åt ett visst håll. Inom de ämnen som denna uppsats berör bör *the male gaze* förstås som en djupare struktur som finns i samhället i stort, även inom kristendomen. Det kan också förklaras som att *the male gaze* inom filmindustrin, vilken Mulvey skriver om i sin artikel, är ett bevis eller en manifestation för det manliga begäret, vilket även existerar utanför biosalongen.

När det gäller *the male gaze* i denna uppsats är det inte i synnerhet den fysiska blicken som åsyftas. Men det är inte heller endast en abstrakt metafor. Genom Mulveys beskrivning av blicken förstår jag den som relativt bokstavlig – filmkameran i filmarens händer och regissören som instruerar skådespelarna. När begreppet tas in i en teologisk diskussion, där *the male gaze* kan sägas tillhöra mannen och kanske till och med Gud, förändras begreppets karaktär. Uppsatsens förståelse av *the male gaze* frångår inte att blicken är ett kroppsligt fenomen; utan det biologiska ögat försvinner möjligheten till blick. Men alla blickar är, som Ola Sigurdson skriver i sitt kapitel ”Blick” i boken *Himmelska kroppar*: ”[...] intimt sammanflätade med historiska, kulturella, sociala och religiösa omständigheter”.¹¹ *The male gaze* är en blick som är starkt påverkad av ett patriarkalt förhållningssätt och en androcentrisk världsbild. *The male gaze* är en blick som ser den kvinnliga kroppen som ett objekt, snarare än ett subjekt.

I största möjliga mån väljer jag att använda det engelska originalbegreppet *the male gaze*. Detta på grund av att engelskans *gaze* har en något annan betydelse än svenskans *blick*, vilket är den översättning som ligger närmast till hands. Nationalencyklopedins uppslagsverk översätter *gaze* som ”intensivt (oavvänt) betraktande (tittande), stirrande; blick [...], spänd blick”. *Gaze* är alltså mer intensiv och aktiv än svenskans *blick*, som kan förstås som ett flyktigare seende. Oxford Living Dictionaries beskriver *gaze* som: ”stare, fixed look, intent look, gape, eye, regard, watch, observance, inspection, scrutiny”. *Blick* förklaras å andra sidan i Svenska Akademiens ordlista som en ”medveten inriktning av seendet, syn, ögonkast, förmåga att uppfatta och tolka omständigheter, lägen”. *Blick* är en mindre aktiv förståelse av seendet, där aspekter som engelskans ”observance” och ”inspection” inte ingår.

¹¹ Sigurdsson 2006, 151.

Uppsatsen utgår från en binär könsuppfattning och den valda frågeställningen fokuserar på kvinnlig erfarenhet. Genom att *the male gaze* syftar på att det finns en blick som är manlig, vilken betraktar och påverkar det kvinnliga, ser jag det som relevant att hålla fast vid en binär uppfattning av könen. Detta kan ses som en brist, då en binär könsuppfattning till viss del upprätthåller en dualistisk och tvådelad syn på människan, man och kvinna. Jag är väl medveten om detta, men anser också att det i denna specifika fråga finns ett syfte med att konkretisera och nyttja en tvåkönsmodell. Det är kvinnan och kanske framför allt det kvinnliga som både historiskt och i samtiden objektifieras. Det bör understrykas att den queerteologiska forskningen som växer och drivs framåt i dag är viktig. Förhoppningsvis kommer det vara möjligt att arbeta vidare med mitt resultat och därmed applicera det på fler perspektiv, exempelvis inom queerteologin eller andra intersektionella perspektiv som sexuell läggning, etnicitet, klass och så vidare. Jag anser det vara relevant att tala om kvinnlig erfarenhet, då det är denna som till största delen försummas genom historien, just på grund av att den kopplats till dem som etiketterats som kvinnor.

1.5 Material och metod

Material

För att undersöka *the male gaze* inom en teologisk diskurs har jag valt att använda mig av Isherwoods verk *The Fat Jesus: feminist explorations in boundaries and transgressions*. Hon behandlar frågan kring skönhetsideal och ätande i ljuset av en kristen tradition och använder sig av uppsatsens mest centrala begrepp *the male gaze*. Förutom hur Isherwood ser på *the male gaze*, undersöks även hennes förståelse av kroppslighet och kritiska syn på dualism. Isherwood är verksam vid universitetet i Winchester. Som feminist- och befrielsesteolog rör hon sig inom områden som kroppslighet, inkarnation, ekoteologi, sexualitet och genus. Att Isherwood använder *the male gaze* i ett teologiskt sammanhang är hon relativt ensam om.

Förutom *The Fat Jesus* använder jag mig även av *Introducing Body Theology*, för att få en djupare förståelse av Isherwoods feminist- och kroppsteologiska resonemang. *Introducing Body Theology* är skriven av Isherwood tillsammans med Elizabeth Stuart, men Isherwood står som ensam författare till de två kapitel som huvudsakligen används i uppsatsen (detta markeras i fotnoterna). I *Introducing Body Theology* svarar Isherwood på frågan om varför en kroppsteologi behövs. Ett av

hennes argument för detta är att Gud, för att befria människan från synd, såg nödvändigheten i att själv träda in i kroppsligheten.¹²

Uppsatsen tar också upp *Min kropp – det är jag: Nya vägar till kroppslighet* skriven av den tyska teologen Elisabeth Moltmann-Wendel, för att pröva det jag kommer fram till genom min läsning av Isherwood. Moltmann-Wendel är en teolog med särskild inriktning på kvinnan och kroppen. Hon skriver att det måste vara möjligt att tala om kroppen utan att intuitivt koppla kvinnans kropp till sådant som menstruation och barnafödande, ”[...] ämnet kroppen omfattar fler områden än sådana trånga perspektiv tillåter.”¹³ I detta verk undersöks kroppen, som Moltmann-Wendel menar har tryckts undan av den kristna traditionen och kyrkan, med särskild betoning på kvinnans kropp. Moltmann-Wendel finns med som en samtalspartner kring *the male gaze* för att vidga den teologiska bilden, främst för att se hur tillämpningsbart begreppet är i en teologisk kontext, och dessutom för att undersöka om Moltmann-Wendel kontrasterar eller styrker Isherwoods resonemang.

Då uppsatsens frågeställning framför allt fokuserar på den kvinnliga kroppen anser jag det vara relevant att använda mig av feministteologer som själva intresserar sig för och skriver om den kvinnliga kroppens erfarenheter. Valet av dessa verk kommer av uppsatsens syfte och frågeställning – hur kvinnan kan bli fri från *the male gaze* och ta kontrollen över sin egen kropp. Båda dessa författare diskuterar frågan om kvinnans kroppsliga frihet på ett relevant sätt.

Metod

Begreppet *the male gaze* är, som nämnts ovan, användbart inom många forskningsområden. Då uppsatsens syfte och frågeställning ämnar att ge ett teologisk lösningsförslag, har jag valt att i första hand arbeta med teologer med ett särskilt intresse för kroppen och feministiskt teologi. Jag ser *the male gaze* som ett begrepp som kan konkretisera uppsatsens teologiska syfte. Därav kommer uppsatsens genomgång av författarnas verk och den vidare diskussionen ständigt återvända till *the male gaze*. Uppsatsen undersöker hur *the male gaze* tolkas och skulle kunna användas i Isherwoods och Moltmann-Wendels feministteologiska resonemang samt deras respektive förståelse av kvinnans kropp. Är *the male gaze* ett begrepp som kan tillföra något i förståelsen och nedbrytandet

¹² Isherwood och Stuart 1998, 10.

¹³ Moltmann-Wendel 1997, 15.

av den hierarkiska relationen mellan kvinna och man samt människa och Gud, kropp och medvetande? Genom läsning av de båda verken analyseras och diskuteras de båda författarnas teologiska argument och förståelse av ämnet.

Min undersökning utgår först och främst från en läsning av Isherwoods *The Fat Jesus*. Det är i huvudsak hennes användning av *the male gaze* som jag intresserar mig för, men även hur hon i andra delar av sina texter resonerar kring kvinnlig kroppslighet. Som en kontrast till detta och för att få in andra perspektiv i analysen använder jag mig även av Moltmann-Wendels verk *Min kropp – det är jag: Nya vägar till kroppslighet*. Jag analyserar Moltmann-Wendel och ser hur hennes resonemang kan tänkas förhålla sig till *the male gaze*. Jag använder mig av en jämförande metod, för att få fram likheter och olikheter, styrkor och svagheter, i dessa två teologers resonemang i relation till den valda frågeställningen. För att få hjälp i detta ingår i uppsatsens fjärde kapitel två feministteoretiker, Judit Butler och Luce Irigaray. Som en del av slutsatsen av den teologiska diskussionen kring *the male gaze* läggs den feministteologiska diskussionen bredvid den sekulära feministteorin för att komma fram till ett möjligt svar för den valda frågeställningen.

För att avgränsa mig har jag valt att hålla mig till de två teologerna Isherwood och Moltmann-Wendel. De båda har ett tydligt intresse för den kvinnliga kroppen och på var sitt sätt har de en strävan att (åter-)erövra kroppen inom teologin. Min förhoppning är att en analys av dem båda kan resultera i en gynnsam teologi för kroppen i allmänhet och kvinnans kropp i synnerhet.

1.6 Forskningsöversikt

I linje med vad som sägs ovan är feministteologi med ett särskilt intresse för kroppen ett stort och växande forskningsområde. Jag har därför valt att presentera ett urval av den forskning som gjorts under 2000-talet, vilken jag anser vara relevant för uppsatsens syfte och frågeställning.

Ola Sigurdsons syfte i det teologiska projektet *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet* är att undersöka hur kristen tradition har sett på kroppslighet genom historien och i nutid. I sitt andra kapitel skriver Sigurdsson om blicken. Sigurdson fokuserar först på ett filosofiskt samtal kring vad blicken är och hur den kan förstås. Kapitlet ”Blick” inriktar sig sedan på hur Jesu blick beskrivs i evangelierna och ikonerna och bildens relation till blicken. Sigurdson visar på att kroppen

med alla dess olika aspekter är ett viktigt område och som många gånger kan tyckas utforskat inom kristen tradition.

I antologin *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion* undersöks dessa tre vägar – feminism, sexualitet och religionens återkomst. Dessa förstås av redaktörerna Linda Martín Alcoff och John D. Caputo som tre starka krafter i samhället i dag.¹⁴ Nio olika författare ger i var sitt bidrag olika förslag på hur dessa tre kan, eller inte kan, förenas. Antologin berör inte blicken, kroppen och dess teologi på det sätt denna uppsats gör, men det finns tydliga beröringspunkter. Bland annat skriver Kelly Brown Douglas i sitt bidrag om varför hon anser att det är viktigt att diskutera sexualitet: ”And so it is that I affirm that sexuality, in all of its mystery, is about who we are as relational beings.”¹⁵

Elisabeth Gerle frågar sig i *Sinnlighetens närvaro: Luther mellan kroppskult och kroppsförakt* hur Martin Luthers texter ter sig i ljuset av vår postkristna samtid, som till stor del är påverkad av en luthersk tradition. Gerle undersöker Luthers syn på kroppen, det sinnliga, sexualitet och lust och menar att Luther har kommit att hamna i skuggan av den lutherska traditionen och att den syn på kropp och sexualitet som framträder i hans texter skiljer sig från den som kommit att dominera idag.¹⁶ Gerle utgår från ett feministteologiskt perspektiv där hon menar att kroppen har en given plats för reflektion, den egna kroppen och den egna erfarenheten ska få utrymme att tolkas.¹⁷ Gerle gör alltså en ansats att se vad som döljer sig bakom det som kommit att bli en vedertagen förståelse inom den lutherska traditionen. Hennes metodologi skiljer sig från denna uppsats tillvägagångssätt, men hennes syfte berör likande temata: sinnlighet, kroppslighet och sexualitet med ett feministiskt perspektiv. Dock ligger inte fokus i denna uppsats på Martins Luthers syn på kropp och inte heller på annat historiskt material.

När det gäller feministteoretisk forskning som berör *the male gaze* kan publikationer som ”Resisting the Male Gaze: Feminist Responses to the ’Normatization’ of the Female Body in Western Culture”¹⁸ av Diane Ponterotto och ”If you look at me like at a piece of meat, then that’s a

¹⁴ Alcoff och Caputo 2011, 1.

¹⁵ Brown Douglas 2011, 105.

¹⁶ Gerle 2015, 39.

¹⁷ Gerle 2015, 23.

¹⁸ Ponterotto, 2016.

problem' – women in the center of the male gaze. Feminist Poststructuralist Discourse Analysis as a tool of critique"¹⁹ av Ewa Glapka nämnas. Både Ponterotto och Glapka använder liknande terminologi och undersöker konsekvenserna av *the male gaze*, likt i denna uppsats. Dock berör den inte den teologiska aspekten.

1.7 Disposition

Efter att inledningsvis ha presenterat bakgrund, inledning, frågeställningar, teori, material, metod och tidigare forskning går vi nu vidare till att diskutera den valda problemformuleringen. Inledningsvis följer ett kapitel som undersöker och diskuterar hur Isherwood ser på frågan kring dualism och kroppslighet och vad hon menar med *the male gaze*. Därefter följer uppsatsens tredje kapitel, vilket behandlar Moltmann-Wendels kroppsteologi och hennes syn på kroppslighet.

I slutsatsen görs ett försök att svara på uppsatsens huvudfråga. Här har jag för avsikt att undersöka hur *the male gaze* kan användas i en vidare teologisk kontext med avstamp i sekulära feministteoretiker som Judith Butler och Luce Irigaray.

I sammanfattningen summeras det som framkommit av tidigare kapitel och i slutsatsen.

¹⁹ Glapka 2018.

Kapitel 2: Lisa Isherwood

2.1 Kroppslighet och dualism

I Lisa Isherwoods bok *The Fat Jesus* undersöker hon vår tids fascination för kroppen i ett teologiskt ljus. Hon ser framför allt hur kvinnor tycks få sitt värde utifrån hur kroppen ser ut. Detta anser hon är en sekulär konsekvens av det kroppsförakt som hon menar att kristendomen genom historien har stått för. Hennes syfte med boken är att lansera ett teologiskt lösningsförslag för denna, enligt henne, negativa kroppshets. Isherwood vill få människan att se kroppen på ett nytt sätt, som den vi är och som en del av Guds skapelse. I detta andra kapitel går jag igenom Isherwoods främsta problemformuleringar och resonemang. Kapitlet avslutas med hennes lösningsförslag.

För feministteologer som Isherwood tycks det stora problemet vara dualismen. Dualismens idéer, som härstammar från Platon och Aristoteles, ser världen som uppdelad i två sfärer. Den lägre är den världsliga, materiella och okontrollerade och till den högre räknas förnuftet, tanken och idéerna. Människan är uppdelad i en lägre *kropp* och en högre *själ*. En tydlig hierarki. De konsekvenser detta får anses vara att kvinnan kopplas till det lägre: det sinnliga och driftsmässiga, och mannen till det högre ställda: idéer och förnuft. För Isherwood och många andra är denna förståelse av världen något som påverkat kristen tradition starkt. Isherwood ser dock att det egentligen inte behöver vara så. Går vi tillbaka till kristendomens grunder, den hebreiska bibeln och judiska traditionen, finns där ett annat sätt att se på människan och världen, även om uppdelningen mellan man och kvinna är ständigt närvarande och har tolkats vidare genom kristendomen.²⁰ I gamla testamentet beskrivs människan mer som en helhet.²¹ Isherwood skriver att i tidig kristologi flyttas Gud och Kristus ”upp”. Denna upphöjda gudsbild skiljer sig från gamla testamentet där Gud är närvarande och delaktig i världens skeenden. Isherwood poängterar den stora paradoxen i denna idéhistoriska och teologiska svängning och skriver ”[d]ualism has led to the notion that all that is truly worthy lies beyond the body and ultimately in heaven.”²² Enligt Isherwood har gamla testamentets Gud – Gud som vandrade med folket i öknen och inkarnerades till kött – tappats bort i en idéhistorisk rörelse där köttet, kroppen och världsligheten nedvärderas. Hon beskriver det som att Gud och Guds ande istället triumferar på toppen av en hierarki. Mannen gör Gud sällskap som överordnad och längst

²⁰ Isherwood 2007, 39.

²¹ Isherwood och Stuart 1998, 16.

²² Isherwood och Stuart 1998, 16-17.

ner finner vi kvinnan, tillsammans med den okontrollerbara naturen.²³ Enligt min mening är det inte oproblemiskt att Isherwood, med många andra, tar upp dualismen som feministteologins nemesi på ett relativt okommenterat sätt. Att förenkla den gammaltestamentliga gudsbilden på detta sätt skulle kunna vara direkt felaktig. Även om Gud gestaltas som antropomorf i vissa delar, finner vi även en transcendent Gud i de gammaltestamentliga texterna. Uppsatsen syftar inte till att utföra ett exegetiskt arbete, och därför kommer jag inte att föra ett djupare resonemang. Däremot är det kanske en alltför grov förenkling att se dualismens *uppdelande* i sig som förödande för kvinnans och kroppens nedvärderande? Genom min läsning av Isherwood förstår jag till syvende och sist hennes definition av dualismen som något som bidrar till kvinnans och kroppens underordning. Jag frågar mig om det är rimligt att utgå från att den dualism Isherwood föreställer sig är roten till problemet bestående av kvinnans ofrihet. Om hon grundar detta på en förändrad gudsbild eller de nytestamentliga författarnas påverkan av platonisk dualism, tycks det vara ett svagt argument. Jag återvänder till denna fråga i kapitel 4, men kommer samtidigt att hålla fast vid Isherwoods förståelse av dualismen för att på ett givande sätt återge hennes resonemang.

För Isherwood blir detta dualistiska förhållningssätt problematiskt på två allvarliga punkter. För det första, som beskrivits ovan, ses mannen som mer transcendent och på så vis närmare Gud. ”If God is male, then male is God” skrev Mary Daly i *Beyond God the Father* på 1970-talet. För att kvinnan ska nå frälsning måste hon på något sätt avkläda sig sin kvinnlighet och bli mer lik mannen. I Genesis berättas hur kvinnan är skapad av mannens revben. Detta har sedan tolkats för att visa på att kvinnan på grund av detta inte har ett lika tydligt ursprung i Gud som mannen har.²⁴ Det samma gäller i det sekulära samhället i dag, skriver Isherwood: för att en kvinna ska kunna träda in i en företagsledning måste hon likt männen klä sig i kostym.²⁵ Hon blir gång på gång ”den andra” i en patriarkal struktur. För det andra bidrar denna dualistiska förståelse av kristendomen, världen och människan till att kroppen blir något som kan användas, formas och tyglas. Det som är människans själv är först och främst hennes själ, förnuft och tanke, varvid kroppen blir till ett ting, ett nödvändigt ont och inte något hon *är* eller varifrån hennes erfarenheter härstammar. Isherwood ser många faror med detta, men framför allt menar hon att den kroppsliga erfarenheten nedvärderats och glömts bort. Att människans kroppslighet reduceras inom en religion som kristendomen, där den inkarnerade guden finns i centrum, medför att religionen inte blir hållbar eller trovärdig.

²³ Isherwood och Stuart 1998, 16.

²⁴ Isherwood och Stuart 1998, 15.

²⁵ Isherwood 2007, 27.

Då Isherwood läser evangelierna ser hon en självklar positivitet till kroppen. Från Maria som säger ja till att låta sin kropp föda Guds son, Jesu helande och dennes fysiska mänsklighet till känslorna inför korsfästelsen, döden och uppståndelsen, i allt detta är kroppen det uppenbara och självklara.²⁶ Det är inte bara Jesu kropp som finns med som narrativ grundpelare, utan även de kroppar som helas, dem han berör och de som sörjer hans död. Isherwood verkar alltså tänka sig att detta är kroppen som det evangeliska budskapet utgår ifrån: att kroppens giltighet är grunden. I ett sekulärt samhälle i dag ser Isherwood att en tidigare kristen skepsis och tvetydighet till kroppen har följt med.²⁷ Trots att kroppen har ett värde i en sekulär kontext så har den inte ett värde i sig själv, utan snarare i hur den ser ut och fungerar. Detta gäller i synnerhet den kvinnliga kroppen och om det skriver Isherwood: "[...] a function which both serves and perpetuates patriarchy – becomes symbolic of a multinatured identity which patriarchy cannot contain"²⁸

2.2 Kroppsteologi – vad menar Isherwood?

Isherwood beskriver tre steg på vägen mot en för henne önskvärd kroppsteologi. Tre steg bort från en dualistisk hierarki. För det första skriver hon om processfilosofi och tar fasta på *föränderligheten*, att ingenting är absolut. För att förstå världen runt omkring sig kan inte människan ställa sig utanför och vara helt objektiv. Var och en är alltid en del av det som observeras. Från detta utvecklas en teologi och en gudsbild som är mer dynamisk än transcendent. Gud är inte den som en gång skapade världen och sedan drog sig undan. Gud ses istället som ständigt delaktig i världens utvecklande och räddande av den. Isherwood nyttjar detta som en resurs och menar att det även kan gälla våra kroppar. Kroppen är inte möjlig att distansera sig ifrån för att sedan observera. Kroppen, liksom världen, är i ständig rörelse, och vi med den, för att ta oss framåt.²⁹ Det är framför allt den relationella aspekten som Isherwood tar fasta på här. Isherwood söker en teologi som grundas i relation snarare än i motsats och hierarki. Hon ser dualism och relation som ett motsatspar.³⁰

²⁶ Isherwood och Stuart 1998, 11.

²⁷ Isherwood och Stuart 1998b, 73.

²⁸ Isherwood 1998b, 76.

²⁹ Isherwood 1998a, 34-36.

³⁰ Isherwood 1998a, 36.

Isherwoods andra steg är befrielse-teologin. Att synd och förlossning skulle vara något transcendent och metafysiskt är något man inom befrielse-teologi avfärdar. Förtryck och ondska är något som går att ta på, och det går att kämpa emot det. För befrielse-teologer springer tanken kring Gud ur människors erfarenheter, Gud går att finna i lidandet och förtrycket. På samma sätt som Jesus inte bara var en ”sayer” med filosofiska idéer, utan framför allt en ”doer” finns det för befrielse-teologin kraft och inspiration i evangelierna.³¹ Som jag förstår Isherwood här menar hon att förutom ekonomiskt och sociopolitiskt lidande och förtryck, så vill hon vidga den befrielse-teologiska bilden. Även kroppen är en plats där förtryck sker. Att människor bedöms och förtrycks på grund av den egna kroppen, att fördomar och förutfattade föreställningar grundas på människors utseende eller att det lidande människor utstår påverkar kroppens varande. Isherwoods resonemang landar i att genom att se Gud som kroppslig ökar möjligheten att se och arbeta mot kroppsförtryck och kroppsligt lidande.

Det tredje och kanske mest aktuella för Isherwood själv är feministteologin. Liksom sades i uppsatsens första kapitel är feministteologin en teologi som kommer underifrån och som grundar sig i människans erfarenhet. Kroppen är där vi upplever erfarenheter. Isherwood skriver:

Christians have denied their own embodied feelings and attempted to achieve disembodied perfection. The biggest hurdle to overcome is that of dualistic thinking, the notion that we are somehow not really our bodies.³²

Isherwood vill, tillsammans med många andra, kritisera de hierarkier där en elits erfarenheter har haft företräde och format stora delar av traditionen. Istället för att utgå från *svar* som kommer ovanifrån, från några få med högre ställning eller från en transcendent Gud, finns en vilja att istället arbeta med de *frågor* som kommer underifrån. Frågor som springer ur människors erfarenheter. En teologi som utgår från att människan *är* kropp.³³

Kroppsteologi är alltså för Isherwood något i ständig rörelse, där dualismens syn på kroppen som skild från själen avvisas och där erfarenhet och relation är utgångspunkten. Isherwood tar själv upp risken att en sådan teologi skulle uppfattas som relativ, att det finns lika många erfarenheter som det finns människor. Hon tycks mena att det är en risk som är nödvändig att ta. En ”flytande” teologi

³¹ Isherwood 1998a, 37-38.

³² Isherwood 1998a, 39.

³³ Isherwood 1998a, 39.

där alla erfarenheter anses som valida är bättre, än en där vissa erfarenheter ogiltigförklaras.³⁴ Jag är beredd att hålla med Isherwood, samtidigt som jag vill understryka att hon till viss del undviker att på ett tydligt sätt reda ut frågan. Om det finns lika många olikheter som det finns människor, vad innebär dessa olikheter i sig? Isherwood själv skriver om kvinnlig erfarenhet. Inom feministteologin har detta länge varit en omstridd fråga: att det är en vit, privilegerad grupp kvinnor som har talat om kvinnlig erfarenhet som *en*. Samma sak gäller relationen mellan man och kvinna, där den mänskliga erfarenheten länge varit en manlig erfarenhet. Om utgångspunkten istället är erfarenheternas *skillnader*, utan dualism, vad blir då resultatet? Denna *skillnad* återkommer vi till i uppsatsens fjärde kapitel.

2.3 The Male Gaze

Nu har vi kommit fram till uppsatsens undersökning av begreppet *the male gaze* och framför allt Isherwoods förståelse av detta. Hon menar att hur kvinnan lever sitt liv och ser på sin kropp påverkas starkt av *the male gaze*. Detta leder i sin tur till en ständig längtan efter att passa in, vara till lags och därmed aldrig vara nöjd.³⁵ För Isherwood är inkarnationen ett argument för kroppens giltighet.³⁶ Kroppen är ingenting att förneka eller motarbeta, kroppen är människans jag. Problemet, som hon uttrycker det, är att kroppens erfarenhet har tolkats genom mannen, och priset för detta betalas av kvinnan.³⁷ Mannen har varit norm och det manliga har genom historien haft en vilja att kontrollera och styra över kvinnan, hennes vilja, hennes frihet, hennes sexualitet, hennes aptit och så vidare. Förut har motivationen varit att detta varit Guds vilja, att kroppens och kvinnans underordning skulle vara en ”naturlig lag” given av Gud. I dag, trots ett mer sekulärt samhälle, ser Isherwood fortfarande denna ”naturliga lag” för hur kvinnor ska se ut och den formar på så vis kvinnans kropp.

Kvinnans kropp blir en yta som bedöms och kritiseras, en yta som betraktas av vad Isherwood väljer att definiera som *the male gaze*. *The male gaze* tillhör framför allt mannen i en patriarkal struktur, men har också haft inverkan på kvinnans sätt att se på sig själv. Kvinnan ser på sin egen kropp utifrån manliga och patriarkala begär och hon lever med en vilja att vara denna blick till lags. Problemet för Isherwood ligger i att detta ideal är ouppnåeligt, något som ligger i själva idealets

³⁴ Isherwood 1998a, 40.

³⁵ Isherwood 2007, 26.

³⁶ Isherwood 2007, 100.

³⁷ Isherwood 2007, 11.

natur. Att eftersträva ett omöjligt kvinnligt kroppsideal är det samma som att eftersträva jungfruidealet. Kvinnan kommer alltid söka en kvinnlighet som finns bortom henne själv. Kvinnan med en aning och känsla av att hon aldrig helt räcker till och detta får konsekvenser i hur hon ser på sin kropp. Isherwood skriver i samma stycke kring hur ett skönhetsideal, på ett liknande sätt som jungfruidealet skapar en spänning. För att lossa på denna spänning gör kvinnan allt hon kan för att efterlikna den uppmålade och uttalade idealbilden.³⁸ Är det då kontrollen kvinnan söker? Eller fastnar hon allt mer i greppet av *the male gaze*? Isherwood förstår detta som en falsk kontroll över den egna kvinnliga kroppen och fördjupar sig i *The Fat Jesus* i ätstörningar som anorexi och bulimi. Hon skriver att dessa sjukdomar kan liknas med viss form av medeltida asketism.

Enligt Isherwood strävar kvinnan efter kontroll över den egna kroppen och gör det genom att kontrollera sina begär så som hunger. Liksom kvinnliga asketer på medeltiden är kvinnor i dag tyngda av en strävan. En strävan att ha en så liten kropp som möjlig, att tygla sin hunger samt en kamp för att tanken, förnuftet och själen med järnhand ska styra över kroppen. Sjukdomar som anorexi och bulimi är för Isherwood desperata försök att återta den förlorade kontrollen över kroppen och aptiten. Basala begär som hunger negligeras.³⁹ På samma sätt som kvinnans sexuella begär är maten, hungern och ätandet något som kan kontrolleras av ett patriarkat för att kontrollera kvinnan. Kvinnan går alltså ärenden åt *the male gaze* när hon tror sig ha vunnit kontrollen genom att negligera sin hunger. Egentligen, menar Isherwood, är kvinnan fast i att se sig själv som otillräcklig i sin kropp, hon kommer aldrig vara tillfreds i en kropp som jämförs med plastiga idealbilder. Mat och sexualitet är sådant som binder människor samman, men som också genom att regleras avskärmar ett "vi" från "dem".⁴⁰ Enligt min läsning av Isherwood förstår jag det som att den kontroll som *the male gaze* har över kvinnans kropp, över hur den ska se ut och vara, leder till att även kvinnan betraktar sig själv med *the male gaze*. Blickens krav kommer då från kvinnan själv. Hennes begär att omforma den egna kroppen blir ett verktyg för att vara i kroppen, men får samtidigt motsatt effekt. Jakten på kontroll blir kontraproduktiv. Det verkar som om Isherwood hävdar att kvinnan är manipulerad av *the male gaze*. Det är inte bara hennes kropp som i någon mån ägs av den patriarkala blicken, även hennes kvinnans eget tänkande och hennes egen blick påverkas.

³⁸ Isherwood 2007, 14.

³⁹ Isherwood 2007, 51-52.

⁴⁰ Isherwood 2007, 97.

2.4 Lösningförslag – en fet Jesus och ett nytt språk

Isherwoods teologiska lösningförslag på det som hon ser som de problematiska konsekvenserna av *the male gaze* och den icke-önskvärda kontrollen av kvinnans kropp är en feministteologisk kristologi. Enligt Isherwood är en feministteologisk kristologi *alltid* en kristologi som är här och nu.⁴¹ Isherwood är försiktig med att komma med metafysiska lösningförslag som inte går att grunda i en verklighet, därav förstår jag hennes särskilda intresse för kroppen. Att våga vara i kroppen är en risk som även Gud tog i inkarnationens drama. Att bli kropp, såväl för Gud som för oss människor, är att våga vara sårbar. Att vara kropp är för Isherwood att sträva efter det gudomliga, vilket hon tycks likställa med det kroppsliga. Hon skriver att det genom historien har funnits en uppdelning mellan människans begär. Å ena sidan har begäret efter Gud ansetts som önskvärt och positivt. Men å andra sidan finns ett fördömt begär, ett begär efter det världsliga som hunger och sexualitet. Isherwood, tillsammans med många andra feministteologer, vill istället se dessa begär som tätt, tätt sammanflätade.⁴² Att ha begär efter Guds närhet, efter andra människor eller hungern efter mat, är för Isherwood mer eller mindre samma sak. En Gud som är i världen, och inte en Gud som ovanifrån vill att människan ska begära något transcendent. Isherwood skriver att istället för att kvinnans hunger och yttre ska betraktas och kontrolleras av mannen och/eller henne själv, ska hon vara stor, tjock och fet. Introduktionskapitlet i *The Fat Jesus* har Isherwood valt att döpa till ”Heaven is a room full of fat women laughing”.⁴³

En fet Jesus (”the fat Jesus”) som bjuder in till nattvardsmåltid är för Isherwood i allra högsta grad relevant i ett samhälle där kvinnan inte tillåts vara den hon är, där kvinnans kropp synas och bedöms enligt regler som *the male gaze* satt upp och upprätthåller. För Isherwood är en fet Jesus en kristologi som bjuder in människor, och främst kvinnor, till att hungra, längta och göra anspråk på sina fysiska begär. Dessa begär, menar Isherwood, är människans egentliga essens eller ”varande”. De begär som på grund av rådande kultur, kristen och sekulär dualism och patriarkala strukturer har tyglats. I och med hungern, men även det sexuella begäret, drivs människan av en längtan till gränsöverskridning och gemenskap. Människan, den historiske Jesus i evangelierna och den kristna treenige Guden är relationella och drivs av denna relationalitet. Den fete Jesus bjuder in till nattvardsmåltid och ger oss att äta för att stilla våra kroppsliga begär. Att bjuda in till nattvard går

⁴¹ Isherwood 2007, 143.

⁴² Isherwood 2007, 135-137.

⁴³ Isherwood 2007, 1.

tvärt emot allt vad bantning, spåkande och kroppskontroll heter. Att bejaka människans kroppsliga begär är att fira nattvard tillsammans med den fete Jesus.⁴⁴

Isherwood går till och med så långt att hon menar att när Jesus tar Guds rike i anspråk gör han det i rollen som frossare. Jesus tar rätten att hävda det han inte har politisk, moralisk och/eller religiös rätt till.⁴⁵ Samma sak gäller människan: människor uppmanas enligt Isherwoods kristologi att i den fete Jesu namn bryta med normer och förväntningar. Vi uppmanas att lyssna till det som verkligen är våra innersta begär.⁴⁶ Kvinnor, såväl som män, uppmanas att kasta av sig de patriarkala strukturernas bojor för att i frihet vara kroppar och vara i världen. Isherwood tar upp erotisk kristologi, som bland andra teologerna Rita Brock och Carter Heyward skriver om, vilken Isherwood själv senare tycks bygga sina resonemang om denne fete Jesus kring. En erotisk kristologi vill genom politiskt engagemang bryta upp de strukturer i världen som håller människan bunden. Genom att lyssna till människans djupaste passion, hennes begär och önskningar menar Brock och Heyward att denna erotik har slagkraften att krossa hierarkier, dominans och maktstrukturer. De betonar relationens centrala roll i erotik.⁴⁷ Isherwoods resonemang förs vidare tillsammans med Katherine Hayle och hon menar att då människan är bortkopplad från kroppen, genom att se kroppen som en ytlig modedetalj, innebär det detsamma som att vara bortkopplad från världen och medmänniskan.⁴⁸

En fet Jesus vill göra människan fri från självkontroll, individualitet, självständighet och den hårdhet som Isherwood menar har präglat både kristen tradition och därmed även det sekulära västerländska samhället.⁴⁹ Isherwoods feta Jesus vill laga den spricka som dualismen har orsakat i människan och *mellan* människor.⁵⁰ Detta kanske gör det lättare för oss att förstå Isherwoods syn på dualismen. För Isherwood står ett dualistiskt förhållningssätt för hierarki. Men den erotiska kristologin och den fete Jesus vill istället odla relation, ömsesidighet och gemenskap. När Jesus

⁴⁴ Isherwood 2007, 134-135.

⁴⁵ Isherwood 2007, 135.

⁴⁶ Isherwoods 2007, 117.

⁴⁷ Isherwood 2007, 128-129.

⁴⁸ Isherwood 2007, 141.

⁴⁹ Isherwood 2007, 137.

⁵⁰ Isherwood 2007, 141.

sätter sig upp mot fariséer och överstepräster, då uppmanar han människor i dag att göra det samma. Att vara i kroppen som den är oavsett vad *the male gaze* vill se.

Ett problem är, som sagt, att det är mannens begär som har styrt kvinnans begär. Vad skulle ske om kvinnans eget begär fick styra? För Isherwood är detta i dag en omöjlighet, då det språk som finns att tillgå har formats av en patriarkal struktur. Isherwoods lösningsförslag är att bygga ett nytt språk. Ett nytt språk som innebär nya kategorier, nya koncept och ny vetenskap. Ett nytt språk som gör kvinnan till subjekt istället för objekt. Isherwood utgår från att det rådande språket är färgat av *the male gaze* och en patriarkal syn på världen och kvinnans kropp. Men det som ett språk beskriver som vackert, önskvärt och tillfredsställande, måste inte vara det samma som sanning om vad som är vackert, önskvärt och tillfredsställande. Ett språk är inte en objektiv beskrivning av omvärlden, utan snarare färger och penslar som målar världen utefter subjektiva uppfattningar. Språket som vi rör oss med i dag är för Isherwood ett begränsande språk, där den vackra, önskvärda och tillfredsställande kvinnan har formulerats av *the male gaze* och mannens begär. Eftersom kvinnan, från tidig ålder, skolas in i detta språk är hon, lika mycket som mannen, en del av det fortskridande användandet av dessa kategorier.⁵¹ Isherwood tar upp Mary Daly som ett exempel där Daly konkret arbetar med kvinnliga epitet. Klassiska negativt klingande ord som ”hagga”, ”häxa” och ”kärring” får istället betydelser om ett kvinnligt mystiskt begär.⁵² Isherwood skriver att ett nytt språk, eller ett nytt sätt att använda språket, kan bidra till att kvinnor kan ”talk ourselves into the real world”⁵³. Jag frågar mig vad hon menar med detta. Söker Isherwood en verklig värld? Vad skulle en verklig värld innebära? Senare i texten skriver hon istället ”new worlds”.⁵⁴ En ny och verklig värld? I någon mån är världen alltid verklig, hur den än ser ut och hur vi än erfar den. När evangelisten Johannes inleder sitt evangelium beskrivs Jesus som *Ordet*. Isherwood menar att i kristen tradition finns tron på att ordet kan förändra människor, ordet kan förändra verkligheten och världen runt omkring. När Gud i Genesis 1 skapar världen görs det genom ordet.⁵⁵

Vem som säger *vad* har stor betydelse för vad det betyder, vad som lyssnas till och vad som klassas som sanning. Vem ska då tala och om vad, för att kvinnan ska bli fri från *the male gaze*? Jag ser en

⁵¹ Isherwood 2007 100-101.

⁵² Isherwood 2007 102.

⁵³ Isherwood 2007, 101.

⁵⁴ Isherwood 2007, 101.

⁵⁵ Isherwood 2007 101.

eventuell risk med att kvinnan skulle bli fri genom språket. Om kvinnan skapar sitt eget språk, med nya ordningar och kategorier, hur kan hon då kommunicera med dem som inte talar samma språk? Även om intentionen är att förmedla en annan verklighet, så kan det aldrig garanteras att det som önskas förmedlas verkligen är det som sedan uppfattas av åhöraren. Dessa oklarheter kommer jag att återkomma till i uppsatsens sammanfattande kapitel. Den motsatta risken blir att vi aldrig kan använda något språk överhuvudtaget, då *allt* kan tolkas fritt. Tillhör tolkningen av språket *the male gaze*?

I detta kapitel har Isherwoods främsta ärenden i *The Fat Jesus* framträtt och analyserats, med fokus på hennes användande av *the male gaze*. Isherwood förstår *the male gaze* som en danande kraft vilken påverkar kvinnans kropp och hennes egen syn på den. För Isherwood är dualismen något som bidrar till en hierarkisk splittring mellan kvinna/man, kropp/förnuft och människa/Gud. Jag har lyft en eventuell problematik kring detta och kommer föra denna diskussion vidare i kapitel 4. Isherwoods teologiska lösningsförslag landar i en erotisk kristologi om en fet Jesus som bjuder in till nattvard. Jesus som uppmanar människan att, likt Jesus själv, träda in i mänskligheten och vara i kroppen. Isherwoods resonemang kring den fete Jesus fokuserar på relation och befrielsen från individualitet. Kapitlet har även diskuterat Isherwoods förslag om ett nytt språk, opåverkat av *the male gaze*.

Nu rör vi oss mot Moltmann-Wendels kroppsteologi och till frågan om *the male gaze* är tillämpningsbar på denna.

Kapitel 3: Elisabeth Moltmann-Wendel

3.1 Livet i kroppen och dess potential

Detta tredje kapitel utgår från Moltmann-Wendels bok *Min kropp – det är jag: nya vägar till kroppslighet*. Hon vill belysa kroppen från andra perspektiv än sexualitet. Att Gud i den kristna traditionen blev människa "[...] var en stötesten redan under antiken och är ännu i dag obekvämt."⁵⁶ För Elisabeth Moltmann-Wendel har detta problem aldrig fått någon allmän lösning och det är en ansats till det hon ämnar att göra med sin bok.

Att utveckla en kroppsteologi är riskfyllt, skriver Moltmann-Wendel.⁵⁷ Det finns en risk att en positiv kroppssyn i en kristen kontext bara skulle vara en karbonkopia av en sekulär kroppslighet och att kroppen får ett värde utefter hur den ser ut och fungerar. Hur menar hon då att vi undviker detta? För Moltmann-Wendel har evangelierna Jesu kroppslighet som utgångspunkt.⁵⁸ Här finns argument och tillvägagångssätt som hjälper oss att tolka kroppen och dess betydelse. Moltmann-Wendel menar att på grund av ordets centrala roll i kristen tradition har kroppen prioriterats bort, särskilt inom den protestantiska traditionen. Hon skriver att för att människan ska förstå ordet och evangeliet får inte kroppen glömmas bort.⁵⁹ Ett ord kan beröra säger man, en beröring på huden är omöjlig att missa. Ett ord kan eka tomt, det gör inte en smekning på kinden. Moltmann-Wendel skriver om huden som ett organ vilket berör både människans utsida och insida, det avslöjar ålderdom, men kan samtidigt vara källan till fördomar kring vad som finns "innanför".⁶⁰ Vad menar Moltmann-Wendel med detta? Kan det vara så att huden, kroppens utsida, är ett sinnesorgan som både kan signalera utåt men även motta omvärlden?

Moltmann-Wendel tar upp åldrande och hur människor tenderar att manipulera åldrandet som ett exempel på hur manlig och kvinnlig kroppslighet skiljer sig. Hon utgår från en sekulär kontext. Erfarenheten av att kroppen inte längre ser ut och fungerar på ett förväntat sätt skrämmer människan, kroppen betar sig inte som förväntat. I ett samhälle där ungdom, skönhet och friskhet eftersträvas är ålderdom ett av de största hoten. Vad kan denna rädsla säga om människans syn på

⁵⁶ Moltmann-Wendel 1997, 14.

⁵⁷ Moltmann-Wendel 1997, 60.

⁵⁸ Moltmann-Wendel 1997, 61.

⁵⁹ Moltmann-Wendel 1997, 61.

⁶⁰ Moltmann-Wendel 1997, 90.

kroppen? Moltmann-Wendel ser en skarp skillnad mellan hur det manliga respektive kvinnliga åldrandet får olika typer av associationer. Den gamla mannen ses, enligt Moltmann-Wendel, som en symbol för visdom, erfarenhet och auktoritet. Hon antyder att den åldrande mannen snarare *vinner* på att åldras. Han har samlat ihop kunskap under ett långt liv och Moltmann-Wendel citerar Beauvoir ”[m]anligheten är inte ålderdomens byte”.⁶¹ Den manliga kroppen behåller sitt värde oavsett om kroppen förändras. Annat gäller kvinnans kropp. Moltmann-Wendel beskriver det som att kvinnans kvinnlighet, skönhet och därmed i någon mån även hennes värde finns tillgängligt för henne under ett fåtal korta år. Resten av tiden blir till en kamp i längtan tillbaka till denna period i livet.⁶² Både den manliga och den kvinnliga kroppen förändras när åren går, men varför blir utfallet annorlunda för kvinnan?

Denna skillnad som Moltmann-Wendel skriver om, läser jag som ett utmärkt exempel på hur *the male gaze* ger olika förutsättningar för mannen och kvinnan i livets fortskridande och hur deras kroppar värderas. Kvinnan och mannen åldras båda två. Men för kvinnans kropp, i vilken hon har sitt värde, blir förlusten större ju äldre hon blir på grund av *the male gaze*. Genom åldrandet förflyttas hon allt längre ifrån idealet. Mannen, å andra sidan, har inte den vilande och betraktande blicken på sin kropp som säger åt honom hur han ska se ut för att få ett värde. Dessutom har kvinnan även sin egen blick på sig själv, påverkad av *the male gaze*. Hon har fortfarande minnet av hur hon har varit, vem hon har varit. Det är alltså dels en yttre *male gaze*, men även en egen blick som frammanar vetenskapen om kvinnans eget negativa åldrande gentemot mannens positiva kroppslighet som består. Det kan dock understrykas här, trots att jag tror att Moltmann-Wendel har en poäng i kvinnan och mannens olika upplevelser av ålderdom och i hur man objektivt sett på olika kroppars åldrande, så finns här risken för generalisering. I ett samhälle där ungdomlighet är normen riskerar även mannens kropp att minska i värde då den åldras. Frågan är dessutom om Moltmann-Wendel, tillsammans med Beauvoir, har rätt i att mannens åldrande skulle vara fritt från ångest.

Däremot skriver Moltmann-Wendel om hur den kvinnliga kroppens livscyklar kan vara en resurs som kan hjälpa både män och kvinnor i synen på åldrande. Istället för att se tillvaron som linjär och statisk, kan den kvinnliga kroppens konkreta föränderlighet få symbolisera livet i cykler. Kvinnans kropp som symbol för livet, där gamla vanor byts ut och nya får ta plats. Moltmann-Wendel lyfter även förslaget om att se Gud som kvinna. Hon skriver att det inte bara skulle vara en feministisk

⁶¹ Moltmann-Wendel 1997, 50.

⁶² Moltmann-Wendel 1997, 51.

aktion eller ”ett förändrat chiffer”⁶³, utan ett sätt att öppna upp för en föränderlig och delaktig Gud. Därmed låter hon kroppens ständiga förändring få ett värde, och inte en kropp som ständigt bryts ner och förfaller på väg mot döden.⁶⁴ När Moltmann-Wendel väljer att skriva om kvinnans kropp på detta sätt: som en cyklisk kropp – vad innebär det? Vad blir skillnaden i att låta kvinnans kroppsliga förändring vara en symbol för livets olika skeden? Jag vill mena att det både finns en risk och en styrka i detta. En risk i att kvinnans kropp blir funktion. Här lyser en okritiserad essentialistisk syn på biologin och kroppen igenom, vilket även Madeleine Tönnies poängterar i sin recension av *Min kropp – det är jag*.⁶⁵ Genom att på detta sätt betrakta kvinnans kropp utifrån, som Moltmann-Wendel gör, som något som lever ett eget liv och som betraktas som ett fenomen medför att kvinnans kropp stelnar och stannar vid biologin. Jag återkommer till detta i kapitel 4. Samtidigt finns en styrka i hennes resonemang. Att låta den kroppsliga förändringen ta plats, att låta den föränderliga kroppen få ett syfte, och inte bara vara den utgångna och gamla kroppen på väg mot förfall och död.

Syftet för Moltmann-Wendel är att undersöka *varför* kroppen har ett värde, inte *hur* den får ett värde. Livet sker i kroppen. I kroppen upplever människan det som kan förknippas med det mänskliga livet: ”frihet och njutning, sjukdom och förlängt åldrande, våld och hat”.⁶⁶ Moltmann-Wendel skriver om skillnaden mellan hur friska människor lever i kroppen och hur sjukdom kan få människan att inse vad kroppen är.⁶⁷ Jämfört med ett historiskt perspektiv ligger människans kroppsupplevelse i dag på en hög nivå. ”Men den här kroppen som vi älskar, vårdar, svälter, hårdar med jogging och yoghurt, uttrycker den verkligen vårt sanna jag?”.⁶⁸ Moltmann-Wendel frågar sig vad kroppen själv vill, och därmed vad vi själva egentligen vill, då hon antyder att vi egentligen *är* kropp, snarare än att kroppen ägs av oss. Den kropp vi *har* är en fungerande kropp, då kroppen inte orsakar oss några bekymmer och är oss till lags. Det är när den inte längre fungerar som vi istället *blir* en kropp. Som frisk människa är kroppen något som finns till för oss, den förväntas lyda och vi förvirras när den inte gör det. Då kroppen gör ont och inte fyller sin förväntade funktion på grund av sjukdom eller skada, skriver Moltmann-Wendel, att människan snarare *är* kropp. Moltmann-

⁶³ Moltmann-Wendel 1997, 58.

⁶⁴ Moltmann-Wendel 1997, 57.

⁶⁵ Tönnies 2000, 208.

⁶⁶ Moltmann-Wendel 1997, 13.

⁶⁷ Moltmann-Wendel 1997, 18.

⁶⁸ Moltmann-Wendel 1997, 19.

Wendel använder sig av evangeliernas berättelser om Jesu kropp och de människor han möter för att se hur vi i dag skulle kunna se på kroppen. Det är med kroppen Jesus helar och möter andra kroppar, känner och talar. Helandet i nya testamentet är inte bara kroppens brister som läker ihop. Moltmann-Wendel beskriver berättelserna om Jesu helande som att "[...]människor får tillbaka sitt jag eller att den livskraft som strömmar ut ur dem stärks"⁶⁹. Jesu kropp helar *hela* kroppen, inte bara den fysiska eller yttre kroppen, och inte heller bara den andliga delen av människan. Genom min läsning av Moltmann-Wendel ser jag en vilja att förstå kroppen som en helhet, där vi inte kan separera yttre och inre. Ett motstånd till en hierarkisk och dualistisk uppdelning av kroppen.

3.2 Kristen tradition – problem eller resurs?

Nedan vill jag visa på vad Moltmann-Wendel menar har hänt inom den kristna traditionen. Hon har tre huvudpunkter där hon beskriver vad det är som gjort att kristendomen har rört sig från en, för Moltmann-Wendel, positiv syn på kroppen till en mer skeptisk och dualistisk uppfattning.

För det första påpekar hon att den beskrivning av kroppen som finns i Markusevangeliet redan under det första århundradet poleras i senare tillkomna evangelier. Har dessa partier ansetts vara pinsamma och missgynnsamma i den kontext där de skrevs? Trots att Paulus skriver: "Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus."⁷⁰, så antyder Moltmann-Wendel att detta är något kyrkan i dag, och även den tidiga jesusrörelsen, misslyckats att leva upp till. Den rådande filosofin, samhällsstrukturen och ordningen påverkade i stort sett alla, även Paulus. För att bli erkänd hos övriga samhället anpassade man sig successivt till den stoiska synen på sexualitet och ett dualistiskt förhållande vilket senare har förföljt kristen teologi fram till i dag. Moltmann-Wendel understryker att där Jesu verklighet utspelar sig, och den kontext var ur den kristna traditionen är sprungen, är den tidens judendom. Där, menar hon, finns ett större helhetstänk kring kroppen. Kropp och själ beskrivs där som ett.⁷¹ På samma sätt som jag ifrågasatte hur Isherwood beskrev gamla testamentets gudsbild på ett möjligtvis förenklat sätt, skulle jag här vilja problematisera hur Moltmann-Wendel beskriver den antika judiska traditionen. Hon ger ett intryck av att idealisera judendomen, där hon verkar tänka sig att man hade ett mer utbrett helhetstänk kring människans kropp då än senare i den kristna traditionens historia. Moltmann-Wendel tolkar

⁶⁹ Moltmann-Wendel 1997, 86.

⁷⁰ Galaterbrevet 3:28. [Bibel 2000]

⁷¹ Moltmann-Wendel 1997, 66-68.

Galaterbrevet 3:28 som en passage där Paulus ser jämlikhet mellan alla typer av kroppar, men hon antyder alltså att detta aldrig helt praktiserats.⁷² ”Chansen att se den kvinnliga och den manliga kroppen som Guds goda skapelse offrade kristenheten snart på grund av pressen att bli erkänd av samhället.”⁷³ skriver hon. Författaren är tydlig med att det finns potential för kristendomen att vara positiv till alla typer av kroppar.

För det andra poängterar Moltmann-Wendel konsekvenserna av att den manliga kroppen har ansetts vara norm. I kyrkohistorien såväl som i den sekulära vetenskapen har den mänskliga kroppen varit den manliga kroppen. Samtidigt har kvinnan kopplas till det okontrollerade, sinnliga och kroppsliga och mannen till den disciplinerade och högre ställda själen. Därmed har mannens kropp setts som närmare Gud.⁷⁴ Skulle det vara så att mannens kropp blir norm för att den är högre ställd? Eller blir den överlägsen kvinnans just för att den är norm? Samma resonemang som kort fördes i föregående kapitel gällande Isherwoods definition och förståelse av dualismen gör sig gällande även här: vad är dualismens roll i detta? Går det att skylla konsekvenserna av dualismens uppdelande på något? Är Moltmann-Wendel inne på samma spår som Isherwood i att beskylla en dualism för kvinnans och kroppens underordning? Vad är det egentligen som ligger bakom? *The male gaze* eller dualismen? Moltmann-Wendel beskriver hur manskroppen genom kyrkohistorien setts som norm och varit närmare Gud. Kvinnans kropp och hennes kvinnlighet har varit något som stått i vägen för hennes frälsning och de förebilder för myndighet och självständighet som presenterats har varit manliga kroppar. Om kroppen i en sekulär kontext skriver Moltmann-Wendel: ”Dess funktionsduglighet är målet och varje misslyckande måste motarbetas”.⁷⁵

Dock finns ett vacklande hopp för Moltmann-Wendel. I hennes tredje punkt genom kristendomens historia tycks hon trots allt inte vilja peka ut *hela* den kristna traditionen och dess kyrka som kroppsfräktande. Kyrkan har inte glömt bort Jesu kropp: nattvarden och utgivandet av brödet firas liksom i alla tider av kyrkan. Men Moltmann-Wendel vill poängtera att den kropp som tillåts vara levande och aktiv fortfarande är den manliga kroppen. Den kroppslighet som sammankopplas med Gud och Kristus kopplas till ”avlande, penetrering, åtskiljande, kunskap och distans”.⁷⁶ Hon skriver

⁷² Moltmann-Wendel 1997, 68.

⁷³ Moltmann-Wendel 1997, 67.

⁷⁴ Moltmann-Wendel 1997, 69.

⁷⁵ Moltmann-Wendel 1997, 70.

⁷⁶ Moltmann-Wendel 1997, 71.

att exempelvis den kvinnliga erfarenheten av att föda, som i någon mån speglas i det mer manligt klingande *avla*, inte bejakas. Den mer kroppsbejakande teologi som sakta växer fram under 1700-talet (Moltmann-Wendel nämner teologen Friedrich Christoph Oetinger) är halv och lämnar kvinnokroppen i kulisserna. Kvinnans lidande och relation tillsammans med kvinnligt kodade gudsbilder blir länge ett utforskat område inom teologin, till skillnad från subjektiviteten och individualismen.⁷⁷ Moltmann-Wendel har måhända rätt, men det är enligt mig ett okritiskt sätt att tala om kvinnlighet. Tänker hon sig återigen en essentialistisk kvinnlighet där hon sätter likhetstecken mellan kvinna och känslor eller relation? Jag tror inte att det, trots att det kan ses som problematiskt, är hennes stora poäng. Moltmann-Wendel vill visa på det positiva i att kroppen, trots att den många gånger prioriterats bort, ännu finns kvar som en viktig symbol inom kristendomen. Det är här Moltmann-Wendel ser att hennes eget projekt tar vid, att återigen få upp kroppen och kvinnan på agendan.

Kyrkan tycks, enligt Moltmann-Wendels uppfattning, sedan första början glömt av vad dess huvudgestalt människan Jesus gör. Det Jesus gör är att komma till mänskligheten för att hela förstörda kroppar och en trasig värld. Moltmann-Wendel hittar svar på hennes frågor i det, enligt henne, minst retuscherade evangeliet.⁷⁸ Markusevangeliets författare berättar om Jesu känslor, medlidande, ångest, ilska, ömhet, förfäran och övergivenhet. Dessa känslor springer inte ur något annat än hans kropp. Kroppen känner, helar och lever. Moltmann-Wendel förespråkar att ordet och språket ska användas som ”gamla bibliska bilder” visar oss, nämligen att frälsning och helande, ordet och kroppen hänger samman.⁷⁹

För Augustinus började synden med skapelsen i människans kroppslighet och syndafallet kom som konsekvens av människans kropp. Moltmann-Wendel menar istället med sin kroppsteologi det motsatta: det är i Guds inkarnation och i Jesu människoblivande som synden övervinns.⁸⁰ Jag förstår Moltmann-Wendel som att det inte finns någon vinning i att söka Guds kärlek i något metafysiskt, transcendent eller symboliskt. Moltmann-Wendels definition av synden tycks vara bristen på relation, och en relation utan kropp är omöjlig. ”Kroppslöshet är kärlekslöshet.”⁸¹

⁷⁷ Moltmann-Wendel 1997, 71.

⁷⁸ Moltmann-Wendel 1997, 8.

⁷⁹ Moltmann-Wendel 1997, 145.

⁸⁰ Moltmann-Wendel 1997, 144

⁸¹ Moltmann-Wendel 1997, 144.

Moltmann-Wendel tycks vilja öppna upp det bortglömda rum som hon menar att människokroppen är. Människokroppen, inte specifikt den kvinnliga eller manliga kroppen, ska ses som olika kroppar, oberoende av kön. Både kvinnokroppen och manskroppen har missbrukats. I grova drag: manskroppen som normativ och upphöjd och kvinnokroppen som bortglömd och fruktad. Dessa djupt förankrade mönster speglar även i dag i våra ideal och förväntningar på människors prestationer skriver Moltmann-Wendel.⁸²

3.3 Lösningförslag – asketism, krukans och språk

För Moltmann-Wendel finns i den tidiga jesusrörelsen mycket inspiration att hämta. Genom nya formuleringar kring familj och gemenskap, ”Guds familj” (*familia Dei*), där det inte krävdes några blodsband, kunde kvinnor ha andra funktioner än mor och maka. Det berättas om kvinnor som hade betydelsefulla positioner i de tidigaste församlingarna, vilket inte hade varit möjligt i kulturen som rådde i samhället i stort. Moltmann-Wendel fortsätter sitt resonemang kring kvinnors normbrytande roller och skriver om kvinnlig asketism och jungfruideal. Hon menar att detta felaktigt missförstått som kroppsfientlighet. Moltmann-Wendels poäng är att ett jungfruideal, som sågs som önskat av Gud, kunde frigöra kvinnan från andra förväntade roller. Genom en självvald asketisk livsstil kunde kvinnan själv bestämma över sin kropp och ägna sig åt andra saker än att föda barn och vara mor. Moltmann-Wendel skriver att vi borde återuppväcka denna ”gnutta kroppslig, kvinnlig självbestämmanderätt”.⁸³ Jag undrar om vi verkligen borde det. Kan en sexuell avhållsamhet leda till kvinnans frihet? Jag ser det snarare som att om kvinnan av denna anledning väljer asketism, så finns risken att hon accepterar sig själv som objekt för en manlig sexualitet, men avsägar sig den. Utan att påbörja en diskussion i jungfruidealets historiska eller teologiska bakgrund, skulle man kunna tänka sig att jungfruidealet är just ett resultat av *the male gaze*? Ett manligt kontrollerande av kvinnans sexualitet. Dock är Moltmann-Wendels resonemang kring samtida förväntningar på kvinnans kropp och en tidig kristen ambition att bryta denna intressant. Hon skriver också att evangelierna berättar hur Jesus ställer de judiska renhetsreglerna på ända.⁸⁴ Renhetsreglerna, skriver Moltmann-Wendel, rörde främst kvinnorna men de behöver inte ses som specifikt judiska. Dessa androcentriska kulturar var relativt utbredda över medelhavsområdet. Att kvinnor tycks ha haft

⁸² Moltmann-Wendel 1997, 143.

⁸³ Moltmann-Wendel 1997, 65.

⁸⁴ Här kan påpekas en motstridighet i Moltmann-Wendels resonemang. I avsnitt 3.2 beskrivs hur Moltmann-Wendel på ett nästan sentimentalt och melankoliskt sätt skriver om en antik judisk tradition och dennas syn på människans kropp. Här anar vi istället en kritisk hållning.

höga positioner inom de tidiga kristna församlingarna tyder på att det gamla sättet att se på kvinnans kropp som oren inte längre var giltigt.⁸⁵ Att familjen får en annan betydelse och funktion i en tidigt kristenhet, gör att kvinnor befrias från tidigare förväntningar. Kvinnan döms inte längre utifrån kroppen som oren. Måhända det är ett långsökt resonemang, men kan det vara så att detta går att koppla till *the male gaze* som en skiftning i en patriarkal struktur? När kvinnan väljer att avstå från att vara ett sexuellt objekt eller endast en kropp med funktionen att föda barn, kan då nya vägar öppnas för henne? Jag tror inte som Moltmann-Wendel att vi ska återgå till en asketism likt den i medeltidens kloster, men detta skifte i vad man förväntar sig från kroppen, är väl värt att lyftas.

Moltmann-Wendel grundar många av sina resonemang i bibelberättelser och låter dessa styra hennes tankar kring hur kroppen har uppfattats och hur den kan uppfattas. Hon skriver bland annat om Johannesevangeliets fjärde kapitel och berättelsen om Jesu möte med den samariska kvinnan vid brunnen. Kvinnan talar med Jesus och springer sedan iväg för att berätta för sina landsmän vad hon fått höra.

Kvinnan lät sin vattenkruka stå och gick bort till staden och sade till folket där: ”Kom så får ni se en man som har sagt mig allt som jag har gjort. Kan han vara Messias?”⁸⁶

Moltmann-Wendel skriver om krukan som en urgammal symbol för kvinnans kropp och kvinnlighet. En patriarkal förståelse av symbolen är att den behöver fyllas, att den utan innehåll är värdelös och att den framför allt är ett vackert ting att se på. Denna förståelse menar Moltmann-Wendel härstammar från en tidig förståelse av biologin, att mannens säd som aktivt befruktar det passiva kvinnliga ägget och därmed fyller kvinnan, krukan, med mening. I dag vet vi att kvinnans ägg är minst lika aktivt som mannens spermier vid befruktningen.⁸⁷ Ett tillvägagångssätt, som Moltmann-Wendel också skriver om, är att ge dessa symboler nya innebörder. En kruka som kvinnlig symbol skulle också kunna stå för mer positiva ord som integritet, gemenskap, helhet och kreativitet.⁸⁸ Samtidigt finns risken att de gamla betydelseerna finns kvar och förståelsen av kvinnan som ett tomt fodral finns kvar där bakom mer positivt klingade epitet, ett problem som Moltmann-Wendel inte belyser. Slutligen väljer Moltmann-Wendel att vända på resonemanget. Den samariska

⁸⁵ Moltmann-Wendel 1997, 62-63.

⁸⁶ Joh. 4:28-29. [Bibel 2000].

⁸⁷ Moltmann-Wendel 1997, 113-116.

⁸⁸ Moltmann-Wendel 1997, 117.

kvinnan som möter Jesus och talar med honom lämnar kvar sin kvinnliga symbol, krukans, vid brunnen och springer iväg för att berätta för människorna vad hon varit med om.⁸⁹ Är det ett alternativ? Att lämna de klassiskt kvinnliga symbolerna och språket bakom sig och springa ut i världen?

I detta tredje kapitel har Moltmann-Wendels kroppsteologi gått igenom. Vad jag ser som Moltmann-Wendel stora poäng är hennes betoning på sinnligheten. För henne är frälsning och berättelserna om Jesu helande lika i den mening att det lagar något brustet och har med en verklig kroppslighet att göra. Kroppsteologi vill uppmärksamma alla kroppar, inte bara den normativa manskroppen eller den del av människan som kallas förnuftet eller själen. Moltmann-Wendel skriver: ”Att tro med alla sinnen är inte detsamma som att försvinna till en värld främmande för teologi.”⁹⁰ Att våga vara i kroppen, och använda kroppen och tänkandet med sinnen, som ett närmande mot Gud. Hon vill ersätta dualismens förnuft med Sophia och Helig Ande och uppmanar till att ”tänka med kroppen”⁹¹ – att bejaka sinnligheten. Förstår hon sinnlighet och tanke som ett motsatspar? Nej, snarare tätt, tätt hopslingrade och omöjliga att separera från varandra. Att närma sig Gud är inte en verksamhet eller erfarenhet som har reserverats tanken å ena sidan, men inte heller endast sinnligheten.⁹²

⁸⁹ Moltmann-Wendel 1997, 118.

⁹⁰ Moltmann-Wendel 1997, 135.

⁹¹ Moltmann-Wendel 1997, 120.

⁹² Moltmann-Wendel 1997, 135.

Kapitel 4: Slutsats och diskussion

4.1 Problemet med en förenklad dualism

Syftet med detta fjärde kapitel är att undersöka hur Isherwood och Moltmann-Wendel förhåller sig till varandra. För att reda ut det som tagits upp i tidigare kapitel används Judith Butler och Luce Irigaray som samtalspartner.

The male gaze kan enkelt förklaras som mannens blick vilken betraktar kvinnan och låser hennes kropp, begär och språk enligt en patriarkal struktur. Både Isherwood och Moltmann-Wendel väljer att se både orsaken till detta och möjligheten att frångå det i kristendomens historia. Framför allt tycks de båda se mannens överlägsenhet jämfört med kvinnan som en följd av en dualism. Isherwood och Moltmann-Wendel ser dualismen som anledningen till att kristendomen i dag kan anklagas för att vara en kroppsföraktande religion. Vari ligger problematiken i dualismen? Tidigare i uppsatsen har denna svårighet blivit belyst, men nu vill jag göra ett försök att på ett djupare plan se *hur* och kanske framför allt *om* dualismens konsekvenser verkligen är negativa. Min intention är inte att göra upp med dualismen i sig, utan att undersöka den på det sätt som Isherwood och Moltmann-Wendel uppfattar som dualism. Alltså dualismen som ett sätt att tänka, vilket separerar kvinna/man, kropp/förnuft och människa/Gud.

För det första kommer frågan om det manliga och kvinnliga: vad är egentligen vad, och vad är det som kritiserar och eftersträvas av Isherwood och Moltmann-Wendel? Moltmann-Wendel beskriver en kvinnlighet som inte får samma slags utrymme som manligheten får. Hon skriver om mannens kropp som norm, om kvinnan som distanserad från Gud och om hur kvinnans kropp dömande värderas annorlunda. Detta gör hon bland annat genom att undersöka kroppens åldrande. Moltmann-Wendel tycks förstå det kvinnliga som något essentiellt, vilket genom historien hamnat i skymundan och nedvärderats. Isherwood lägger sitt fokus på att bryta sig loss och ta sig in i en ny värld, bortanför *the male gaze*. Att skapa nya språk, ny kristologi och ny ordning kan leda till att nya världar där negativa patriarkala strukturer inte existerar. För trots att det är kvinnan och hennes kropp som är dessa båda teologers huvudbry, så finns det ingen möjlighet att helt utesluta mannen, då mannen och manligheten finns med i båda deras resonemang. Det de ifrågasätter när det gäller dualismen är mannens *överordning*, inte mannen per se. Nedan kommer jag att använda två olika teoretiker, Judith Butler och Luce Irigaray (genom en läsning av Patrik Fridlund), för att få en ökad förståelse kring och kunna analysera på vilket sätt en skillnad mellan könen har betydelse.

Patrik Fridlund är författare till texten "Luce Irigaray om skillnad och enhet i diskursen" som finns med i antologin *Makt och religion i könsskilda världar*. Efter min läsning av Fridlunds tolkning av Irigaray, förstår jag Irigaray som något mer ambivalent inför dualismen än Isherwood och Moltmann-Wendel. Hon är positiv till skillnader, olikheter och annorlundaskap då detta kan bidra till dynamik, möte och relation. Det finns, enligt Fridlund, en tendens hos andra filosofer att tolka Irigarays utgångspunkt som de biologiska könen. Fridlund medger att det finns en problematik kring hur Irigaray talar om kön. Bland annat använder hon det franska begreppet *genre* vilket Fridlund väljer att tolka som "könet i den kulturella och samhällsliga kontexten".⁹³ Detta kan bidra till en luddighet kring vad hon verkligen menar med begrepp som man/manligt och kvinna/kvinnligt. Fridlund själv fastnar dock inte i detta i sin läsning, vilket bland andra Butler gör. Detta återkommer jag till senare. Fridlund läser istället Irigaray där hon befinner sig, i den psykoanalytiska filosofins kontext. Fridlund beskriver det problem som Irigaray belyser, och därmed hennes utgångspunkt, som *ett-subjektstänkandet*. Irigaray tänker sig att den västerländska filosofin konstrueras av ett könlöst, okroppsligt subjekt och att detta leder till att en möjlig dialog utesluts. Om det bara finns *ett* subjekt, då finns det ingen samtalspartner, då finns det bara *ett* jag. Detta okroppsliga och transcendenta jag/subjekt tenderar att symbolisera mannen, Fadern och det gudomliga.⁹⁴ Kvinnan å andra sidan förpassas utanför och stannar i sin kropp, hon får inte lov till delaktighet. Här är vi fortfarande i dualismens sfär. Mannen som transcendent utan kropp, och kvinnan undanskuffad i rollen som kroppsligt objekt. Irigarays fortsätter, om man följer Fridlunds läsning, med att ta efter Jacques Lacan, vilken hon studerade för.⁹⁵ Hon arbetar enligt Lacans psykoanalytiska regler och på så sätt tar hon sig an frågan om de "symboliska könsorganen". Fallos antas som grundpremiss för Irigaray. Men Irigaray väljer att kritisera Lacan och fortsätta resonemanget genom att föra in kvinnans könsorgan "bredvid" fallos. Hon menar att genom att studera en fallisk sexualitet kan vi även, med samma verktyg, bygga en kvinnlig sexualitet. Den kvinnliga sexualiteten är för Irigaray radikalt annorlunda än den manliga och för henne är detta en möjlighet, snarare än ett nederlag. Den kvinnliga sexualiteten är inte en avsaknad av fallos, inte heller något som är motsatt eller står i tvär dikotomi till fallos, utan den kvinnliga sexualiteten är *helt annorlunda*. Här skapar alltså Irigaray, jämsides med den falliska sexualiteten, en kvinnlig

⁹³ Fridlund 2003, 63.

⁹⁴ Fridlund 2003, 62.

⁹⁵ Johansson 2018, *Nationalencyklopedin*.

sexualitet och ett kvinnligt språk vilket ”ställer andra frågor, och därmed görs andra prioriteringar.”⁹⁶

Den nordamerikanska filosofen Judith Butler har ett särskilt intresse för genus, sexualitet, identitet och makt. Hennes bok *Genustrubbel* kom ut 1990 och beskrivs av Tiina Rosenberg i inledningen till *Könet brinner* (en antologi av Butlers texter, översatta av Rosenberg) som ett paradigmskifte inom feministteorin.⁹⁷ I *Genustrubbel* tar Judith Butler upp problematiken med att söka en specifik, kvinnlig essens och en specifik kvinnlig sexualitet. I Butlers fall handlar det om att söka en kvinnlig sexualitet som skiljer sig från den normativa falliska sexualiteten, men som inte är essentialistisk. Butler kritiserar Irigaray och menar att Irigaray står för en otydlighet huruvida sexualiteten antingen är konstruerad av kulturen, eller om den enligt Irigarays mening är konstruerad enligt det kulturella ramverk som tillhör den falliska sexualiteten. Att Irigaray skulle söka en essentialistisk kvinnlig sexualitet, vilken går genom biologin, är för Butler att sätta sig på tvären gentemot vad Butler själv beskriver som ”den feministiska premissen att biologin inte är ödet”⁹⁸. Frågan är om det verkligen är en essentialistisk kvinnlighet som Irigaray söker? Fridlund väljer att sammanfatta Irigaray:

[...] vad består subjektet av? Om frågan ställs på det sättet är det begripligt att slutsatsen blir den som Irigaray drar, nämligen att om inte kroppen och den könade identiteten ges plats i diskursen, måste subjekten fundamentalt sett uppfattas som av ett och samma väsen – ett medvetande.⁹⁹

Vad Butler skulle ge som svar på detta låter jag vara osagt. Det är således inte en hierarkisk skillnad mellan manligt och kvinnligt som Irigaray vill framföra, men skillnaden i sig är grundläggande. Denna skillnad tycks av en del kritiker vara biologisk för Irigaray, men enligt Fridlund är den snarare morfologisk och ”[...] inte en gång för alla given utan är en tolkning”¹⁰⁰ Skillnaden, som Irigaray eftersöker, krävs för att en dynamik ska kunna uppstå, för att ett möte ska ske och för att en relation ska vara möjlig. Vi kan alltså förstå Irigaray som att hon utgår från den biologiska skillnaden, men hon menar samtidigt inte att det är det rigida ödet eller den eviga sanningen.

⁹⁶ Fridlund 2003, 64.

⁹⁷ Rosenberg 2005, 8.

⁹⁸ Butler 2007, 83-84.

⁹⁹ Fridlund 2003, 71.

¹⁰⁰ Fridlund 2009, 6.

Hur förhåller sig detta till Isherwood och Moltmann-Wendels dualism? Och hur förstås detta i relation till den valda frågeställningen: hur kvinnan kan bli fri från *the male gaze*? Både och, kanske? För det första är Irigarays föreliggande problem, det metafysiska tänkta subjektet, en symbol för det som även kan förstås som dualismens överordnade manliga och transcendent subjekt. Att mannen och *the male gaze*, som det enda subjektet som har en talan, som styr och konstruerar vad som är önskvärt, normalt och vackert, går att förstå som det Irigaray beskriver. Irigaray argumenterar för ett filosofiskt samtal som inte bara består av det könlösa, okroppsliga subjektet/jaget. Hon söker en relation och ett möte. Om kvinnan skulle ha möjlighet att på samma sätt som mannen vara subjekt i talet kring kroppen, i synnerhet den egna kvinnliga kroppen, förändras förutsättningarna radikalt. Då kvinnan har en egen kroppslighet att referera till kan hon, på lika villkor som mannen, vara i kroppen. För det första skriver Moltmann-Wendel att mannens kropp länge varit normen för kroppslighet. En mänsklig kropp är en manlig kropp och den kvinnliga kroppen är något annat. Gud refereras till som en hård och manlig kropp. Om kvinnan skulle få en plats i det samtal Irigaray målar upp så skulle den manliga bestämmanderätten falla. För det andra är den betoning av kroppens erfarenhet, som både Isherwood och Moltmann-Wendel talar om, även central för Irigaray. Genom kroppen får människan erfarenheter vilka formar henne. Dualismens *skillnad* mellan man och kvinna, kropp och själ, människa och Gud är inte det som behöver raderas. Det är den hierarkiska världsbilden, orsakad av *the male gaze*, som medför oönskade konsekvenser. *Skillnaden* kan istället vara något positivt i utvecklandet av en relationell gudsbild, bejakandet av den egna kroppen och seendet av medmänniskan.

4.2 En essentialistisk kvinnlighet eller ett eskatologiskt hopp?

För att återvända till Butler, så menar hon att ifrågasättande och dekonstruktion av genus inte innebär att hitta en inneboende, dold eller essentiell sanning om vad som är manligt eller kvinnligt; fallisk eller klitorisk sexualitet. För Butler existerar det ingen sådan sanning. Hennes metodologi är snarare en som undersöker *effekterna* av en viss kategorisering och uppfattning av genus. Genom upprepning av genus och kön skapas regler och uppfattade obligatoriska kategorier.¹⁰¹ Genus är alltid konstruerat av makt, politik och kultur, och därmed är det en omöjlighet att det skulle finnas något slags essens ”’före’, ’utanför’ eller ’bortom’”¹⁰², annat än i teorin. Butler skriver att om det

¹⁰¹ Rosenberg 2005, 9.

¹⁰² Butler 2007, 84.

ligger någon sanning i Beauvoirs ”[m]an föds inte till kvinna man blir det”¹⁰³ så är det detta: ”[...] att benämningen *kvinna* är något pågående, ett blivande, ett konstruerande som inte rätteligen kan sägas börja eller sluta.”¹⁰⁴ Är detta en möjlig förklaring till hur kvinnan skulle kunna bli fri från från *the male gaze*? Är det *the male gaze* som upprätthåller detta pågående, blivande och konstruerande? Att säga att det kvinnliga finns ”före”, som Butler formulerar det, tolkar jag inte att Isherwood menar som något att sträva efter. Isherwood skriver inte om kvinnlig kroppslighet eller ett kvinnligt begär som något historiskt eller djupt biologiskt rotat. Den kvinnlighet som fanns ”före” är en kvinnlighet som är konstruerad av *the male gaze* och det patriarkala begäret. Men ”utanför” eller ”bortom” – kanske är det då möjligt att i en teologisk diskurs ha ett eskatologiskt eller kristologiskt perspektiv på det som för Butler är omöjligt att finna. Butler är tydlig med att påpeka att denna performativitet *inte* är valbar.¹⁰⁵ Isherwood skriver om en fet Jesus som bjuder in till nattvard, som lösgör människor i allmänhet och kvinnor i synnerhet, från kroppsideal och individualitet. Vad är detta om inte ett frigörande riktat just framåt, vilket låter människor vara i sina kroppar så som de är? Att frigöra kvinnan från *the male gaze* genom att låta en ny bild av kvinnan ta plats? När det gäller Moltmann-Wendel, poängteras det i avsnitt 3.3 att hon har en idé om att kvinnan ska återuppväcka en kvinnoroll som verkar grunda sig i ett ”då”, i den tidiga jesusrörelsen och i ett jungfruideal. Om så är fallet ser jag Moltmann-Wendels resonemang som problematiskt och att det får samma konsekvenser som Isherwood varnar om kring ätstörningar. Denna falska kontroll riskerar kontraproduktivitet och bekräftar kraven *the male gaze* ställer på ett oönskat sätt. Det kan naturligtvis även vara så, att Moltmann-Wendel helt enkelt ser det som önskvärt att inspireras av den tidiga jesusrörelsens gemenskap till ett omdanande av förtryckande kvinnoroller.

Butler, återigen, kritiserar även Irigaray med argumentet att kvinnan, vars sexualitet är konstruerad enligt den falliska sexualiteten, inte kan känna igen en diametralt olik sexualitet. Annorlunda uttryckt: även *om* den kvinnliga sexualiteten finns, är det inte möjligt att så att säga applicera den, då den inte kan identifieras inom den falliska sexualitetens ram. Butler frågar sig: ” [...] finns den specifikt kvinnliga njutningen ’utanför’ kulturen som dess förhistoria eller som dess utopiska framtid?”.¹⁰⁶ Jag tror att svaret är nej på första påståendet, men möjligen ja på det senare. Möjligheten att gå tillbaka i historien, som Moltmann-Wendel skriver, är omöjlig och inte önskvärd

¹⁰³ Beauvoir 2006, 325.

¹⁰⁴ Butler 2007, 87.

¹⁰⁵ Sigurdson 2006, 350.

¹⁰⁶ Butler 2007, 84.

enligt min mening. En medeltida asketism eller jungfruideal är svårt att förstå som framtiden. Butlers teorier grundas till stor del på performativitet, att kön/genus handlar om att *göra* och upprepning, snarare än att *vara* och essentialism.¹⁰⁷ Vi kan inte återvända till ett *vara*. Men kan performativitet riktas framåt mot ett frigörande för kvinnan? Kan Butlers argument vändas mot henne själv? Jag tänker mig att genom att kvinnan utmanar den falliska sexualitetens ramverk med hjälp av språket, kan upprepningen förändras och kvinnan göras friare. Kanske helt fri? Låt oss sammanfatta dessa olika teoretiska resonemang. För Butler ligger svårigheten i att hitta en kvinnlig sexualitet och ett språk i en manlig världsbild. För Irigaray å andra sidan är problemet i denna världsbild att det bara finns ett subjekt, mannen. Det talar till viss del om samma sak, avsaknaden av kvinnliga symboler och ett kvinnligt språk. Samma sak gäller även Moltmann-Wendel och Isherwood.

Butler kritiserar att kroppen skulle vara varaktigt naturlig, men att genus kan ses som kulturellt applicerad. Den feministiska teoribildningen har i detta avseende, och Butler tar upp Beauvoir som exempel, endast transformerat själ och kropp till kultur och natur.¹⁰⁸ För Butler tycks detta vara ett resultat av "kristna och cartesianska föregångare"¹⁰⁹, den dualism som även Isherwood och Moltmann-Wendel distanserar sig från. Butler ifrågasätter alltså att kroppen (och det biologiska könet) skulle vara något som genus (och kulturen) skulle kunna appliceras på. Butler frågar sig: "[...] på vilka dunkla vägar har 'kroppen' godtagits som given vid första anblicken och otillgänglig för genealogi?". Har kroppen enligt Butlers mening glömts bort, prioriterats bort, avfärdats eller setts som omöjlig att undersöka på samma sätt som människans intellekt? Ja, man har, enligt Butler, felaktigt tänkt sig att kroppen är som den är, som död materia och som statisk. Det verkar som om Butler, likt Isherwood och Moltmann-Wendel, saknar det tänkande kring människan som på ett seriöst sätt räknar med kroppen och tar in den i tänkandet. Att dela upp, kategorisera och sätta kultur och natur emot varandra är kontraproduktivt och felaktigt, då de båda beror av varandra. Här vill jag påminna om Irigaray som, i psykoanalytiska termer, talar om det (biologiska?) könets påverkan på erfarenhet av kroppen. Kanske finns det en likhet mellan Butlers och Irigarays resonemang i denna kontext vilket styrker vikten av att låta kvinnan vara i sin kropp på lika villkor som mannen och att låta henne formulera sina begär på sitt eget sätt. *The male gaze* påverkar inte bara kvinnans

¹⁰⁷ Rosenberg 2004, 9.

¹⁰⁸ Butler 2007, 206.

¹⁰⁹ Butler 2007, 205.

Här syns för övrigt ett exempel på hur sekulära feminister upplever kristendomens förståelse av förhållandet mellan kropp och själ.

tänkande, utan även hennes verkliga kroppslighet. Den patriarkala blicken formar hur kvinnan väljer, eller inte väljer, att se ut och i det avseendet kan vi omöjligt kategorisera själ och kropp eller kultur och natur.

Att se kroppen som naturlig och medvetandet som något annat, det är för Isherwood ett felaktigt påstående; kroppen, begären och själen är sammanflätande i ett *vara*. Jag tror att detta är viktigt att ha med sig under läsandet av Isherwood och i förståelsen av att hon söker ett kvinnligt begär. Isherwood menar inte att det är ett naturligt, dåtida eller essentiellt begär kvinnan ska ”upptäcka”. Kroppen är inte evig, de krafter och strukturer som formar den är inte eviga. Det är inte den ursprungliga kroppens begär som är eftersträvansvärda (om de ens finns) utan riktningen är framåt. På samma sätt som språket kan förändras och förändrar så kan även kroppen vara *något annat* än den yta eller den plats där genus, språk, begär och värde fästs. Kroppen är något i sig själv. I Isherwoods fall är den inte bara en plats där själen huserar eller som ger individen värde. Kroppen har ett egenvärde i sig själv. Kroppen, med erfarenheter och begär, måste ses som en del av människan och individen och inte som en yta. Här håller Isherwood samma linje som Butler. Butler beskriver denna, enligt henne, missvisande kroppsförståelse med en skrivmaskinsmetafor. Kroppen ses då som ett tomt blad som finns *före*, och som den kulturella skrivmaskinen förändrar. Poängen är alltså att man föreställer sig att det finns en naturlig, opåverkad kropp *innan* skrivmaskinen trycker ut sina bokstäver på dess yta och som därmed finns att återvända till.¹¹⁰ Vad innebär detta? Butler kritiserar tanken av att kroppen *finns* innan den formas. Vi kan inte sudda ut det metaforiska bläcket och på så sätt hitta den ”oförstörda kroppen”. För Butler finns inget *innan*, och genom min läsning av Isherwood ser jag inte heller att hon skulle söka sig bakåt. När Ola Sigurdson beskriver denna Butlers performativitet menar han att den materiella kroppen aldrig går att fånga, den är alltid fast i kulturen och olika diskurser. Att tala om den materiella kroppen är, återigen, inte att söka en oförstörd, naturlig kropp. Vilken kropp som dyker upp beror på vilken kropp vi frågar efter.¹¹¹ Butlers förståelse är alltså det metaforen säger. Kroppen går inte att neutralisera genom att blicka bakåt, den är alltid och ständigt historiskt och kulturellt påverkad:

Om könets inre sanning är ett påhitt, och om ett sant varaktigt kön är en fantasi som har utformats och inristats på kropparnas ytor, då tycks det som om könen varken kan vara sanna eller falska utan bara har uppstått som faktiska resultat av en diskurs som ursprunglig och varaktig identitet.¹¹²

¹¹⁰ Butler 2007, 207.

¹¹¹ Sigurdson 2006, 338-339.

¹¹² Butler 2007, 215.

4.3 Nytt språk, ny diskurs, fria kroppar

När Isherwood och Moltmann-Wendel söker frihet för den kvinnliga kroppen har de olika tillvägagångssätt. Isherwood skriver om ett språk för kvinnlighet och Moltmann-Wendel om nya symboler.

I en annan text av Fridlund som behandlar Irigarays filosofi, "Språket som befriar", skriver Fridlund hur Irigaray behandlar frågan kring ett manligt språk gentemot ett eventuellt kvinnligt språk. Fridlund läser Irigaray och skriver att hon genom att acceptera och erkänna "sig vara kvinnlig och kroppslig görs det manliga perspektivet, ur vilket filosofin har konstruerats, synligt."¹¹³ Här återkommer tanken på att ett manligt men samtidigt transcendent och könlöst subjekt "avslöjas" när *ytterligare* ett subjekt kommer in i bilden. Genom att som kvinna *vara* annorlunda än mannen avslöjas de strukturer som binder kvinnan till mannen och får henne fast i blickfånget tillhörande *the male gaze*. Om kvinnan är något annat än ett komplement till mannen, en motsatts till mannen eller en avsaknad av manlighet, menar Irigaray att även manligheten kan avslöjas som konstruerad på samma sätt som kvinnligheten. Kvinnan får ett eget språk kring sin sexualitet och sin kropp som inte imiterar eller efterliknar mannens falliska sexualitet. Mannens kontroll över kvinnan och *the male gaze* kan först då raderas och manligt och kvinnligt kan existera fritt, utan att vara fast i en könshierarki. Fridlund understryker att detta framför allt främjar att en äkta relation mellan två närvarande subjekt kan bli möjlig.¹¹⁴ Jag tänker mig att detta är ett resonemang som kan hjälpa till i förståelsen av hur kvinnan kan bli fri från *the male gaze*. Ett av problemen, som Isherwood förstår det, är att kvinnan är ofri i sin egen kropp på grund av kroppsideal som konstrueras av *the male gaze*. Om kvinnan lyckas skapa ett eget språk, vilket Isherwood argumenterar för, kan detta leda till de önskvärda konsekvenser som Irigaray målar upp: att män och kvinnor, trots olikheter, kan vara i sina kroppar på lika villkor och efter sina begär. Olikheter kan således leda till ett ömsesidigt möte och relation. Å andra sidan finns risken, vilket nämnts tidigare och som även Fridlund tar upp, att ett kvinnligt språk bidrar till isolering och att det utifrån, av mannen, förstås som ett "obegripligt joller".¹¹⁵ Kanske är denna risk nödvändig för att nya framtidsutsikter ska vara möjliga. För att kvinnan ska bli fri från *the male gaze* och därmed ta kontrollen över sin egen kropp måste

¹¹³ Fridlund 2009, 3.

¹¹⁴ Fridlund 2009, 4.

¹¹⁵ Fridlund 2009, 5.

skillnaden, både den kroppsliga och den språkliga, accepteras och framför allt bejakas. Ett alternativ kan vara att acceptera de förhållningsregler som *the male gaze* presenterar, i form av bantande eller jungfruideal. Isherwood, när hon talar om ätstörningar, menar att detta inte leder till något önskvärt, då idealet är ouppnåeligt och kvinnan för alltid kommer att vara fast i en omöjlig strävan. Moltmann-Wendel skriver om den samariska kvinnan vid brunnen, som efter att hon talat med Jesus lämnar den kvinnliga symbolen för att berätta vad hon varit med om. Om än metaforiskt, måste kvinnan överge det ideal som *the male gaze* formulerar för henne.

Kapitel 5: Sammanfattning

”I en ung kvinnas sinne finns det ett innersta rum, och detta centrum är tomt, hon är inte ens själv där. Hon sitter utanför och väntar på att någon skall fylla det.”¹¹⁶ Så skriver Horace Engdahl i aforismsamlingen *Den sista grisen*. Ett tomrum i kvinnans mitt, som väntar på att bli fyllt av mannen. Som väntar på att bli given mening, värde och älskvärdhet. Är det så *the male gaze* ser på kvinnan?

Kan kvinnan bli fri från *the male gaze* genom att överta kontrollen över sin egen kropp? Både Isherwood och Moltmann-Wendel är överens om att historien vittnar om en kvinnokropp som utsatts för kontrollerande blickar i en patriarkal struktur. Isherwoods lösningsförslag är ett nytt språk och en kristologi där Jesus på ett frigörande sätt bjuder in till att dela måltiden. Genom att dela brödet och bjuda in till gemenskap och nattvardsmåltid inviterar Jesus dem som befinner sig i samhällets utkant, de som inte rättat sig efter samhällliga normer, de som inte har de statussymboler som förväntas. Isherwoods fete Jesus bjuder in alla kroppar, kroppar som är precis så som de är. För den fete Jesus ligger inte människans värde i *hur* kroppen ser ut, utan i att kroppen har en värde genom att det *är* en kropp.¹¹⁷ Moltmann-Wendel vill på ett liknande sätt förändra språket kring de gamla symbolerna. Vi har två sinnen att ta ställning till här. Det talade ordet; som örat hör, och blicken; ögat som ser. Kanske är det så att begreppet *the male gaze* inte är det optimala när vi talar om kvinnans kropp och hennes frigörelse. Kanske är det så att det är ordets förlösande kraft som gör kvinnan fri? Genom ordet kan kropp och förnuft ses som ett. Genom ordet kan kvinnan uttrycka sina begär och önsknings som tidigare formulerats åt henne av *the male gaze*. Genom ordet kan kvinnan ta plats bredvid mannen och på så sätt ”avslöja” dualismens skeva hierarki. I ett filosofiskt möte där subjektet inte bara är ett, utan två, blir människan i relation. Som Fridlund tolkar Irigaray vill hon ge en röst till den undertryckta för att rasera neutraliteten och uppenbara de två subjekten, lika men olika.¹¹⁸ *Skillnaden* leder till relation. I en teologisk diskussion blir även Gud relationell, när Gud inte längre framställs som synonym med den transcendentia mannen.

¹¹⁶ Engdahl 2017, 9-10.

¹¹⁷ Isherwood 2007, 141.

¹¹⁸ Fridlund 2009, 3.

Den manliga och patriarkala blicken är inte bara en skådande blick, utan också en blick som talar om för kvinnan vad hon erfar, vad som är moraliskt riktigt och hur hon bör vara. *The male gaze* talar om för kvinnan hur hennes kropp ska se ut för att den ska älskas. Det som kan göras för att motarbeta detta är att förändra detta patriarkala språk. Moltmann-Wendel landar i sinnligheten och betydelsen av att lyssna till det sinnena låter oss känna och uppleva. Med hjälp av sinnena möter vi Gud och hon avslutar sin bok med "[b]örjan och slutet på alla Guds verk är kroppsligheten".¹¹⁹ Isherwood tar upp begäret, och framför allt den kvinnliga hungern, vilken har kontrollerats både av kvinnan själv men också av *the male gaze*.

För att återgå till Engdahls aforism så är det kanske på det viset, att mannen, såväl som kvinnan, behöver bli fri från *the male gaze* för att människan på ett önskvärt sätt ska kunna vara i sin kropp. Engdahl skriver: "I en ung mans sinne finns det ett innersta rum, och i detta finns det bara plats för en sak, nämligen honom själv."¹²⁰ Lika lite som kvinnan väljer att forma sin kropp och vara i sin kroppslighet utefter patriarkala spelregler, lika lite har mannen kontroll över sitt begär.

¹¹⁹ Moltmann-Wendel 1997, 118.

¹²⁰ Engdahl 2017, 9.

Litteraturförteckning

- Alcoff, Linda Martin; Caputo, John D. 2011. *Feminism, sexuality, and the return of religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Andersson, Lars Gustaf. *Nationalencyklopedin*, ”feministisk filmforskning”. <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/feministisk-filmforskning> (hämtad 2018-03-23).
- Beauvoir, Simone de. 1949/2006. *Det andra könet*. [Ursprunglig titel: *Le Deuxième Sexe*]. Stockholm: Norstedts pocket.
- Brown Douglas, Kelly. 2011. ”It’s all about the blues”. I *Feminism, sexuality, and the return of religion*, red. Alcoff, Linda Martin; Caputo, John D. 103-123. Bloomington: Indiana University Press.
- Butler, Judith. 2007/1990. *Genustrubbel: feminism och identitetens subversion*. [Ursprunglig titel: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*]. Göteborg: Daidalos.
- Engdahl, Horace. 2017. *Den sista grisen*. Stockholm: Bonnier pocket.
- Fridlund, Patrik. 2003. ”Luce Irigaray om skillnad och enhet i diskursen”. I *Makt och religion: könsskilda världar*. Red. Appelros, Erica; Eriksson, Stefan; Stenqvist Catharina, 59-79. Lund: Teologiska institutionen.
- Fridlund, Patrik. 2009. ”Språket som befriar”. Ur textsamling för seminariet i kursen ISH112/ST2102, politisk filosofi, Högskolan Kristianstad, v.t. 2009.
- Gerle, Elisabeth. 2015. *Sinnlighetens närvaro: Luther mellan kroppskult och kroppsförakt*. Stockholm: Verbum Förlag AB.
- Glapka, Ewa. 2018. ”’If you look at me like at a piece of meat, then that’s a problem’ – women in the center of the male gaze. Feminist Poststructuralist Discourse Analysis as a tool of critique.” *Critical Discourse Studies* 15(1): 87-103. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17405904.2017.1390480?tab=permissions&scroll=top> (Hämtad 2018-05-03).
- Isherwood, Lisa; Stuart, Elizabeth. 1998. *Introducing body theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Isherwood, Lisa. 2007. *The Fat Jesus: feminist explorations in boundaries and transgressions*. London: Darton Longman & Todd.
- Isherwood, Lisa. 1998a. ”Method in Body Theology”. I *Introducing Body Theology*, red. Isherwood, Lisa; Stuart, Elizabeth, 33-51. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Isherwood, Lisa. 1998b. ”A Difficult Relationship: Chistianity and the Body”. I *Introducing Body Theology*, red. Isherwood, Lisa; Stuart, Elizabeth, 52-77. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Johansson, Per Magnus. *Nationalencyklopedin*, ”Jacques Lacan”. <https://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/jacques-lacan> (hämtad 2018-05-08).
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. 1994/1997. *Min kropp – det är jag: Nya vägar till kroppslighet*. [Ursprunglig titel: *Mein Körper bin Ich. Neue Wege zur Leiblichkeit*]. Stockholm: Verbum.
- Muers, Rachel. 2005. ”Feminism, Gender, and Theology”. I *The modern theologians: an introduction to Christian theology since 1918*, red. Ford, David F.; Muers, Rachel. 3. uppl. Malden: Blackwell.
- Mulvey, Laura. 1999. ”Visual Pleasure and Narrative Cinema”. I *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*, red. Braudy, Leo; Cohen, Marshall. 833-844. New York: Oxford UP.
- Ponterotto, Diane. 2016. ”Resisting the Male Gaze: Feminist Responses to the “Normalization” of the Female Body in Western Culture.” *Journal of International Women's Studies*, 17(1): 133-151.
- Rosenbergs, Tiina. 2005. ”Inledning”. I Butler, Judith. *Könet brinner!: texter*. Stockholm: Natur och kultur.
- Sigurdson, Ola. 2006. *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta.
- Tönnies, Madeleine. 2000. ”Elisabeth Moltmann-Wendel: Min kropp – det är jag. Nya vägar till kroppslighet.” Bokrecension i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. 76(4): 207-208.