



Innehåll

Kapitel 1 Introduktion	3
1.1 Bakgrund och tes	3
1.2 Syfte och frågeställning	8
1.3 Metod, material och avgränsning	9
1.4 Forskningsöversikt	12
1.5 Disposition.....	14
Kapitel 2 Feministteologi och arvsyndslära – ett teoretiskt avstamp	16
2.1 Feministteologi.....	16
2.2 Essentialism och konstruktivism	19
2.3 Arvsyndslära.....	26
2.4 Sammanfattning.....	33
Kapitel 3 Befrielsebönerna ur identitetsperspektiv – analys och diskussion	35
3.1 Kyrkohandboken	35
3.2 Bön 1	38
3.3 Bön 2	39
3.4 Slutdiskussion.....	40
Kapitel 4 Sammanfattning och slutsatser	44

Abstract

Title: *“The liberation prayers on feminist theological grounds – a meeting between the liberation prayers in the Handbook for the Church of Sweden 2017 and feminist theological strategic essentialism”*

Author: Agge Angusson, student at Centre for Theology and Religious Studies, Lund University

Spring semester of 2022

Prayer has its origin in the Bible and as a practise it serves a lot of purposes. One of these is to convey the teachings of the church, which takes the form of liturgical prayer in a worship service. The two liberation prayers within the baptismal liturgy of the Swedish church, convey the teachings of the church on original sin, and the thesis of this essay is that the two choices provided for the clergy are not innocent even if they are presented as equivalent. Writing the essay, the author have the assumption that if one approaches these two prayers from an identity discussion; it becomes clear that one prayer is in an essentialist tradition regarding the view of identity's relationship to sin while the second prayer is in a constructivist tradition.

The purpose is to clarify how these two liberation prayers differ theologically and to discuss what a theology of the doctrine of original sin needs to contain in order to be acceptable today.

The essay uses feminist theory and idea analysis as methods in order to both understand the underlying identity discussion and to be able to answer the main two questions of this essay.

Narrowing it down to two feminist theologians, the author turned to mainly use Rosemary Radford Ruether and Serene Jones.

The conclusion is that both liberation prayers were deficient both in terms of how well they balance the two opposite poles of essentialism and constructivism, in the view of identity's relationship to sin; but also according to the three key theological concepts for an acceptable theology of original sin, which the author took from reading Ruether and Jones.

The conclusion recommends both a revision of the two liberation prayers, and for theology students and researchers: a continued interest in theological language and its consequences; and summons up with my positioning that normative narratives should not be taken for granted, theologians should instead continue to dare discussing alleged natural state of people and things.

Keywords: *Liberation prayer, baptism liturgy, hamartiology, original sin, feminist theology; essentialism; constructivism; strategic essentialism*

Kapitel 1 Introduktion

1.1 Bakgrund och tes

Med underlag i Bibelns texter har bönen ända sedan fornkyrkans tid varit en central del av kristen praxis. Bön nämns och förekommer ofta och i olika sammanhang i Bibelns texter. Inte minst uppmanar såväl Jesus som Paulus till, och instruerar om, bön. Enligt Matteusevangeliet uppmanar och instruerar Jesus till bön i bergspredikan (Matt 6:9-13, Matt 7:7-11).¹

I Timoteusbrevet skriver Paulus till Timoteus om vikten av bön, liksom i Romarbrevet då Paulus skriver till församlingen i Rom och Efesiebrevet då Paulus skriver till församlingen i Efesos (1 Tim 2:1-2, Rom 8:26-27, Ef 6:18).² Här blir bönen relevant för den enskilda individen och för kollektivet.

Bönen kan också fungera som en kommunikationskanal för vad som annars framkommer i ett kristet samfunds trosbekännelser, exempelvis när en församling ber liturgisk bön under en gudstjänst. Under en vanlig svenskkyrklig högmässa förmedlar momentet *Bön om förlåtelse*, Svenska kyrkans lära om vad som gäller kring syndernas förlåtelse. Under momentet *Herrens bön* förmedlas såväl Guds bild som kyrkosyn och människosyn; för att inte glömma hur bönen kan anses anspela på de tio budorden – något Tomas Appelqvist forskat om i sin avhandling *Bönen i den heliga andes tempel – Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi*, från 2009. Båda momenten är noga granskade och godkända som formella uttryck för en kyrka med en uppsjö av bekännelseskrifter.

Ett moment som förekommer inom ramen för Svenska kyrkans dopliturgi är *Befrielsebönen*. *Befrielsebönen* är ett fast moment där prästen, efter 2017 års *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, kan välja mellan två olika böner.

Bön 1:

Gud, du som ensam räddar från allt ont, befria NN från mörkrets makt, skriv hennes/hans namn i Livets bok och bevara henne/honom i ditt ljus, nu och alltid.

Bön 2:

Gud, du som helar världens brustenhet, bevara NN i din kärlek, nu och alltid.

¹ Bibel 2000.

² Bibel 2000.

Varje bön avslutas med ”Tag emot korsets tecken (på din + panna, på din + mun och på ditt + hjärta). Jesus Kristus, den korsfäste och uppståndne, kallar dig att vara hans lärjunge. Amen”³. Denna andra del, som båda böner delar, kommer jag att exkludera i denna uppsats då jag förstår det som att den utgör en del av bönen som frångår hamartiologin⁴ och istället illustrerar ett inom kristen tradition vanligt förekommande bruk: korstecknande. Korstecknande sker såväl vid andakter, enskilda böner som vid gudstjänster. Och är såväl återkommande inslag vid välsignelser som vid instiftande av sakrament med mera. De har i sig, som jag förstår det ingen tydlig koppling till hamartiologin och blir därför irrelevanta för denna uppsats.

Att det existerar två olika befrielseböner samt att de båda bönerna skiljer sig åt är i sig inget konstigt. Till flera moment inom handbokens diverse gudstjänster erbjuds flera alternativ. Det kan röra sig om inledningsord, såväl som bön och lovsång samt bibelläsning. Alternativen kan avvika från varandra i längd och även emellanåt i teologiska fokus eller symboliska bilder. Momentet *Befrielsebön* har sin teologiska hemvist i arvsyndsläran och kan idag ses som ett spår av en tid då Svenska kyrkan i en högre utsträckning utövade exorcism. Karl-Gunnar Ellverson skriver:

Teologiskt bottnar naturligtvis befrielsebönen som exorcismen liksom dopet självt i den kristna tron att varje människa från födseln har del i ursynen och därför måste befrias, frälsas av Kristus. Befrielsebönen i nuvarande kyrkohandbok ger också uttryck för denna tro, dock utan att den odöpte därmed sägs vara besatt av det onda (den onde eller någon ond ande), som måste drivas ut.⁵

Här uppstår det dock en problematik då de två alternativen, enligt min tes, inte innebär ett oskyldigt val om den bedjande föredrar en längre eller kortare bön, eller ett oskyldigt val om två böner med olika symboliska bilder. Jag väljer därför att studera dessa två böner och en bakomliggande diskussion närmre. Jag menar att till en yttre fasad handlar det om arvsyndslärens historia, utveckling och moderna bruk men att det i grunden handlar om en diskussion om huruvida ens identitet ärvs respektive konstrueras. Denna underliggande identitetsdiskussion menar jag i sin tur blir lättare att komma åt med ett feministteologiskt perspektiv och jag redogör nu för hur den kopplingen ser ut.

³ Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017, s. 177.

⁴ Hamartiologi är läran/studiet om synd.

⁵ Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik* (Malmö: Verbum förlag, 2003), s.204.

Det har länge pågått en diskussion om arvsyndsläran i Sverige, med såväl de som vill stå fast i traditionell arvsyndslära, de som vill reformera och omtolka arvsyndsläran samt de som vill ta bort den helt och hållet. Denna diskussion utgör en del av en bredare hamartiologisk diskussion, det vill säga ett teologiskt meningsutbyte mellan olika perspektiv på synd.

Ett exempel på teologer i en svensk kontext som diskuterar en omtolkning är Eva Lotta Grantén, Anna Karin Hammar, Sören Dalevi, Ragnar Holte och Thomas Ekstrand. Jag nämner dessa teologer återigen, med tillhörande utvalda verk, i min forskningsöversikt.

Att diskutera arvsynden, inte minst kopplat till dopliturgin är alltså högaktuellt i Sverige idag. Inom Svenska kyrkans dopliturgi är det framför allt *Befrielsebönen* som är direkt kopplat till arvsyndsläran.⁶ *Befrielsebönen* är alltså från början en omskrivning av den bön som ännu tidigare ersatte exorcismen inom dopritualen⁷.

En bidragande faktor till en debatt i ämnet är att det i artiklar och undersökningar framkommit att såväl präster⁸ som dopföräldrar⁹ reagerar på detta liturgiska moment, på ett teologiskt plan. Den aktuella debatten som pågår grundas alltså på flera perspektiv. Grantén lyfter fram att å ena sidan finns det de präster, enligt Per Frostenssons enkät om *Befrielsebönen*, som i högre utsträckning förstår momentet som en bön om välsignelse och välgång snarare än en del av syndernas förlåtelse.¹⁰ Å andra sidan finns kritik kring huruvida bödens formulering är pedagogiskt tydlig för dopföräldrar liksom för dopkandidater. Grantén sammanfattar också att det enligt Maria Klasson Sundin, lärare i pastoralteologi, också finns en märkbar oro bland blivande präster över hur bönen ska uppfattas.¹¹ Inte minst bland feministteologer finns det slutligen ytterligare ett kritiskt perspektiv. Detta kritiska perspektiv synliggörs som en följd av att feministteologer djupt intresserat sig för frågan om identitet och har därmed sökt lyfta identitetsfrågans status i allmänhet via den feministiska grundkritiken kring könsidentitet och ojämställdhet.

Det finns de teologer som är kritiska till arvsyndsläran som en följd av att de tydligt står i en konstruktivistisk teoretisk tradition och motsätter sig all form av essentialistiska karaktärsdrag

⁶ Eva-Lotta Grantén, *Utanför paradiset: Arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik* (Stockholm: Verbum Förlag AB, 2013), s. 175.

⁷ Grantén 2013, s. 176.

⁸ Kyrkans tidning, *Dopet befriar oss*, 2010, <https://www.kyrkanstidning.se/debatt/dopet-befriar-oss-fran-ockupationsmakten> [hämtad 2021-03-17].

⁹ Anna Karin Hammar, *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament* (Västerås: Edita Västra Aros 2009), s. 42.

¹⁰ Grantén 2013, s. 177.

¹¹ Grantén 2013, s. 177.

hos individers identiteter.¹² Ett exempel på sådana teologer är Rita Nakashima Brock som skriver:

Sinfulness, as a category within Christian analyses of humanity, is tied to the reinforcement of patriarchal theology. Sinfulness is aligned with blame, punishment, and guilt, and blame has usually been assigned to woman as the originator of sin, or to our maternal, organic birth which must be transcended by a higher, spiritual birth. While such assignation of blame may absolve individual believers of guilt, it carries undertones of both misogyny and self-hate for it puts persons in utter conflict with themselves.¹³

Jag menar att arvsyndsläran i allra högsta grad är essentialistisk i den bemärkelsen att arvsyndsläran talar om en medfödd syndig natur, en synd som utgör individens essens och på så vis innebär en medfödd identitet och karaktär hos individen.

Samtidigt finns det de teologer som i olika utsträckning stödjer en essentialistiskt teoretisk grund, men som förespråkar en omtolkning av arvsyndslärens innebörd. Exempelvis Hammar som skriver om att vi istället för arvsynd bör tala om arvsansvar:

Vi lämnar en arvsansvarighet efter oss. Vi ärver förutsättningar som påverkats av andra generationers, goda såväl som destruktiva. I den meningen kan begreppet arvsynd väl förstås i vår tid även om kontexten och därmed även förståelsen av begreppets innehåll ändrats.¹⁴

Detta förstår jag med tanke på bibehållandet av ett tal om ett arv som mycket mer i linje med det essentialistiska spåret. Som teoretisk grund för metod och analys använder jag mig av två feministteologer, Rosemary Radford Ruether och Serene Jones, som båda argumenterar för ett bevarande, men också en omtolkning av arvsyndslära. Min läsning av de båda teologerna placerar dem i en strategisk essentialistisk position. Ett slags mellanting mellan de båda motpolerna: konstruktivism och essentialism. Denna strategisk essentialistiska hållning är en position jag själv tar med i diskussionen om identitetens beskaffenhet. Jag kommer att djupare redogöra för konstruktivism, essentialism liksom för strategisk essentialism i mitt andra kapitel.

Tesen som jag utgår ifrån i denna uppsats är att de två befrielsebönerna i dopmomentet *Befrielsebön* härstammar ur två olika hamartiologiska traditioner inom Svenska kyrkan, med följderna att bönerna står i en stark kontrast till varandra trots att de likväl ingår i samma handbok

¹² När konstruktivism och essentialism berör temat identitet, handlar det om en antingen konstruerad identitet i relation till omvärlden, eller en ärvd identitet i form av medfödda karaktärsdrag.

¹³ Nakashima Rita Brock, *Journeys by heart: a Christology of erotic power* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008), s. 6.

¹⁴ Hammar 2009, s. 188.

och presenteras som likvärdiga. Uppsatsen behandlar följande om och hur dessa två böner krockar rent teologiskt, samt vad en godtagbar teologi om arvsyndslära egentligen bör innehålla. Därför blir också uppsatsen som sådan ett bidrag till den pågående hamartiologiska diskussionen.

2017 kom den upplaga av kyrkohandboken som används idag, sex år efter att Svenska kyrkans biskopar publicerat ett biskopsbrev på temat dop. I *Kyrkohandboken för Svenska kyrkan*, publicerad 2017, finns det alltså två böner som alternativ i dogudstjänstens Befrielsebönmoment. Jag förstår biskopsbrevets mening som att en strikt arvsyndslära med betydelsen att den biologiskt ärvda synden och skulden, nu inte är lika aktuell idag som förr. Biskoparna föreslår tolkningen av arvsyndsläran som en spänning i den tillvaron som vi föds in i.¹⁵ Ändå ryms det två befrielseböner i handboken som kom några år senare. Två befrielseböner som jag förstår som fundamentalt olika i frågan om syndens kausalitet och förhållande till människans identitet, med andra ord två böner vari den ena ärvs synden som en del av ens identitet och i den andra är synden snarare än del av den omvärld som människan tar del av först efter födseln.

Det är mina läsningar av biskopsbrev, kyrkohandböcker av olika årgångar och bekännelseskrifter, samt mina möten med präster och feministteologer som föranlett mitt intresse för detta specifika moment inom Svenska kyrkans dogudstjänst.

Det är viktigt att poängtera, så pass att det inte kan poängteras tillräckligt, att förståelser och analyser av arvsyndslära inte är homogena; vare sig bland präster inom Svenska kyrkan eller bland feministteologer. Olika uppfattningar är en avgörande faktor för debatter och diskussioners fortsatta relevans.

Vidare vill jag säga något om forskarens påverkan på forskningen. Att forskarens subjektivitet påverkar, och i viss mån begränsar studier är inte märkvärdigt. Detta sker exempelvis i form av vilka perspektiv forskaren går in med, vilka förutfattade meningar och vilka sorters frågor som forskaren ställer. Geografisk plats, forskningsmiljö med mera gör sig påmint. Men det är desto viktigare att vara medveten om och tydlig med att studier inom densamma forskningsområde kan med fördel berikas i sin mångfald av att olika perspektiv och olika teoribildningar engageras. Med detta sagt kommer jag nedan att redogöra för varför jag menar att just den feministteologiska teoribildningen kan ge ett starkt bidrag till diskussionen. Jag kommer också att

¹⁵ Biskopsbrev: Att leva i dopet (Malmö: Ineco, 2011), s. 57.

aktivt tydliggöra mina ståndpunkter i olika frågor, som en konsekvent följd av min medvetenhet om att forskaren är subjektiv samt att forskarens subjektivitet påverkar forskningen.

1.2 Syfte och frågeställning

Syfte

Redogjord bakgrund föranleder uppsatsens syfte och frågeställning till att sammanfattas följande: Uppsatsen syfte är först och främst att klargöra på vilket sätt synen på synd skiljer sig teologiskt mellan de två olika bönerna inom dopmomentet Befrielsebön, i *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017*. Därefter följer det vidare syftet att diskutera teologins konsekvenser ur ett särskilt feministteologiskt perspektiv. Jag vill undersöka min tes om att valet mellan de två olika befrielsebönerna inte är ett oskyldigt val utan ett val som får konsekvenser i och med de fundamentalt olikartade teologiska grundförståelserna för huruvida en identitet ärvs eller konstrueras. Slutligen vill jag utifrån min positionering som feministteolog och därtill strategisk essentialist diskutera hur en godtagbar arvsyndslära bör utformas, med stöd från Rosemary Radford Ruether och Serene Jones, samt använda slutsatsen därifrån på det praktiska exemplet befrielsebönerna i dopmomentet *Befrielsebön*.

Frågeställning

För att kunna nå en slutdiskussion om befrielsebönerna utifrån ett feministteologiskt samt ett strategiskt essentialistiskt perspektiv, behöver jag först svara på följande forskningsfrågor:

Vilken är den teologiska skillnaden i synen på individens relation till synd, mellan de två befrielsebönerna?

Hur bör en godtagbar teologi om arvsyndsläran utformas enligt Rosemary Radford Ruether och Serene Jones?

1.3 Metod, material och avgränsning

Metod

Grantén, teolog och docent i etik vid Uppsala universitet, skriver att en av teologins huvuduppgifter är att försöka ge en adekvat respons på människors erfarenheter.¹⁶ Erfarenheter som innefattas är inte minst de av lidande och död, erfarenheter som också kan kategoriseras som olika former av ondska.

Teologin arbetar med narrativ som bland annat söker förklara kausalitet; det vill säga vad som orsakar, vad som är ursprunget. Detta sker både när teologer grundar utläggningar och tolkningar om exempelvis jordens tillkomst eller människans tillkomst, på äldre narrativ vilka vanligen återfinns i religiösa skrifter och när teologer formulerar egna narrativ och liknelser. Dessa narrativ används sedan för varierande syften. Det kan handla om att fastställa regler för moral, eller söka fastställa en mening med livet. Detsamma kan påstås om feministisk teori, som använder sig av mänsklig erfarenhet som legitim källa för forskning när den arbetar med narrativ som söker förklara kausalitet. Detta är en anledning till att jag menar att feministisk teori är ett tjänligt val i studiet av böner kopplade till arvsyndslära, nu när jag går in i diskussionen utifrån en identitetsdiskussion – en diskussion som i grund och botten handlar om just orsakssamband. Orsakas identitet av arv eller miljö? Feministisk teori visar bland annat ett stort intresse för såväl människans tillkomst och levnadsvillkor som normerande föreställningars tillkomst. Ett av de största fokusområden för feministisk teori är vidare, och har länge varit, att kritiskt diskutera vad som anses vara tings och företeelsers naturliga tillstånd samt vad som istället uppstår ur konstruktion; såväl inom naturvetenskapen som beteendevetenskapen och samhällsvetenskapen. Varför just feministisk teori som ytterligare en anledning särskilt lämpa sig för just denna studie. Som tumregel inom feministisk teori ökar misstanken för obalanserad maktpraktik när en företeelse eller en kunskap anses vara naturlig.¹⁷ I längden manifesteras detta i en misstänksamhet och kritik till källan för en kunskap liksom ursprunget för en företeelse. Feministiska teoretiker har specifikt specialiserat sig på frågor gällande makt. Den feministiska grundtesen är att makt ger en grund till samt sätter ramar och spelregler för våra relationer och interaktioner, såväl människor emellan som relationen och interaktionen med ens jag, ens själv. Feministteologer utökar talet till att även inkludera relationen mellan människor och Gud. Som

¹⁶ Grantén 2013, s. 27.

¹⁷ Grantén 2013, s. 57.

teoretisk utgångspunkt och källa för analysverktyg har jag valt en feministteologisk hållning. Valet att inta en feministteologisk position och vidare att grunda uppsatsens teoribildning samt analysverktyg därhän kommer av att feministteologer i stor utsträckning lagt mycket fokus på att diskutera arvsynsfrågan liksom att diskutera frågan om identitetens beskaffenhet, det vill säga om den är ärvd eller konstruerad. Jag vänder mig i kapitel 2.2 till identitetsdiskussionen om essentialism och konstruktivism för att bättre förstå det feministteologiska perspektivet på arvsynslära. Identitetsdiskussionen som feministteologer ofta bedriver, utgör en grundförståelse för min analys i kapitel 3.

Feministteologisk teori blir därför sammanfattningsvis mycket relevant och intressant för en analys av böner inom områdena synd och arvsynslära.

Det är inte enbart de två feministteologer jag valt för denna uppsats och strax kommer att presentera närmre som har skrivit om arvsynsläran. Feministteologin har också i ett bredare omfång – med dess många olika grenar och varianter – visat ett intresse för ämnet. Jag har trots allt valt ut två särskilda teologer. Detta val är grundat på att jag förstår dem som lika varandra teologiskt men också kompletterande då de delvis har olika perspektiv och förklarar sina feministteologiska teorier på olikartade sätt.

För att så tydligt som möjligt formulera vilken metod jag kommer att använda, utifrån den feministiska teoribildning jag utgår ifrån, så är det närmast beskrivet en idéanalys. Begreppet idéanalys är hämtad från Grenholms bok *Att förstå religion* (2006) sida 213, och syftar till att klargöra en texts innehåll och de ståndpunkter som förs fram.

Att välja en metod är inte alltid enkelt eller en självklarhet. Feministteori erbjuder heller inte enkla svar för vilken metod som bäst lämpar sig för sådan forskning. Det finns de feministiska teoretiker som tydligt tar avstånd från etablerade vetenskapliga metoder med argumentet att de metoder som används för att främja, forma och förfina förtryckande kunskap inte kan användas i motsatt syfte. Här föreslås det i stället alternativa metoder. Andra feminister omfamnar etablerade vetenskapliga metoder med argumentet att det inte är metoden som gör slutsatsen, eller tillvägagångsättet som gör feministisk forskning, utan en reflektion kring och en vidare insikt om vad den metod och de redskap som valts innebär i förhållande till parametrarna frågeställning,

forskarens egna identitet samt relationen mellan forskningens subjekt och objekt.¹⁸ Jag har valt att följa den senare linjen utan att ta ställning i frågan om hur användbara alternativa metoder framtagna av feministiska teoretiker är. Jag menar att olika metoder tjänar olika syften och jag är öppen för att olika metoder har sin plats i olika studier. I denna uppsats studerar jag teologiska formuleringarna i två olika böner, jag identifierar vilken idétradition språkbruket tillhör och jag gör detta med ett par kritiskt granskande feministiska glasögon. Detta är också anledningen till att jag väljer idéanalys, en vetenskaplig metod som det facto är kritiskt granskande som sådan.

Feministteologisk metod inom ramen för idéanalys handlar sammanfattande om att kritiskt granska normativa narrativ inom kristen tradition (metoden går att använda inom andra trosuppfattningar, jag har valt att analysera just kristen teologi). Det handlar om att analysera språkbruk och idéer såväl som praktiska uttryck. Det kan förklaras som att feministteologer söker vända på de stenar som andra teologer, av olika anledningar, inte vänder på. Stenar som har legat på en och samma plats så pass länge att förbipasserande glömt bort att de faktiskt inte alltid legat där. Stenarna tas för givna.

Jag gör detta genom att först tydliggöra den fundamentala skillnaden på de två olika befrielsebönerna med hjälp av begreppen konstruktivism och essentialism från identitetsdiskussionen. Därefter diskuterar jag de teologiska konsekvenserna av dessa två befrielseböners positioner utifrån feministteologerna Jones och Ruether. Slutligen analyserar jag befrielsebönerna med hjälp av tre teologiska nyckelbegrepp. Det är min uppfattning att det först krävs en analys av den bakomliggande identitetsdiskussionen innan det faktiskt går att analysera de två bönerna som det är fråga om.

Material och avgränsning

Materialet som jag undersöker i denna uppsats är förhållandevis snävt och specifikt.

Det är den evangelisk lutherska Svenska kyrkans befrielseböner som står i fokus. Dessa är en del av dopliturgin och återfinns i skriften *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*. Avgränsningen innebär dels att jag inte jämför olika kristna trossamfundas liturgiska böner inom ramen för dopgudstjänsten. Mitt fokus är inte heller att undersöka Svenska kyrkans teologiska utveckling över tid eller hur böner med helt olika genrer tar olika uttryck. Hade jag exempelvis sökt efter

¹⁸ Bo Petersson & Alexa Robertson (red), *Identitetsstudier i praktiken* (Stockholm: Författarna och Liber AB, 2003), s. 61-62.

motsvarande böner inom andra trossamfunds dopliturgier eller haft ett fokus på att undersöka momentet *Befrielsebön* över tid så hade uppsatsen tagit en annan riktning, varit i behov av annan sekundärlitteratur och säkerligen också väckt andra frågeställningar. Hade jag tagit med andra kristna trossamfund hade jag kunnat dra paralleller till liknelser och skillnader. Detta hade kunnat stärka såväl argument som slutsatser. Men samtidigt skulle risken varit att fokuset hade tappats och att uppsatsens argumentation blivit för otydlig, vilket i sin tur hade kunnat påverkat slutsatsen negativt i den bemärkelsen att det skulle vara svårare att komma fram till en slutsats.

1.4 Forskningsöversikt

Att ur ett feministiskt perspektiv studera hamartiologi, närmare bestämt arvsyndslära, är inget ovanligt. För att nämna några så skrev Valarie Saiving Goldstein år 1960 artikeln ”The Human situation: a feminine view”¹⁹. 1994 skrev Marjorie Hewitt Suchoki *The fall to violence: original sin in relational theology*²⁰. Samma år skrev Mary McClintock Fulkerson *Changing the Subject: Women’s Discourses and Feminist Theology*²¹. Till dessa författare kan tillräknas Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Mary Daly, Elisabet Johnson, Serene Jones med flera.

Detsamma gäller dopet, många har visat ett stort intresse för dopets utförande och betydelse. Jag kan nämna Marcella Althaus-Reid, som år 2000 skrev *Indecent Theology*²², Mary Cecilia Grey som 1983 skrev boken *In search of the Sacred: The sacraments and parish renewal*²³, Stephanie Paulsell som 2019 skrev *Honoring the body: Meditations on a Christian practice*²⁴ och Deanna Thompson som 15 år tidigare skrev *Crossing the Divide: Luther, Feminism and the Cross*²⁵. Till dessa kan räknas Shelli M. Poe, Laura Grimes, Johanna Wijk-Bos med flera.

¹⁹ Valarie Saiving Goldstein, *The Human situation: a feminine view* (Chicago: The university of Chicago press, 1960).

²⁰ Marjorie Hewitt Suchocki. *The fall to violence, original sin in relational theology* (New York: Continuum, 1994).

²¹ Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject: Women’s Discourses and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress press, 1994).

²² Marcella Althaus-Reid, *Indecent theology* (New York: Routledge, 2000).

²³ Mary Cecilia Grey, *In search of the Sacred: The sacraments and parish renewal* (Wheathampstead: Anthony Clarke Books, 1983).

²⁴ Stephanie Paulsell, *Honoring the body: Meditations on a Christian practice* (Minneapolis: Fortress press, 2019).

²⁵ Deanna Thompson, *Crossing the Divide: Luther, Feminism and the Cross* (Minneapolis: Fortress press, 2004).

Ovanstående teologers forskningsmaterial utgör en internationellt välkänd samling. De kan användas som hamartiologiska källor vid studiet av Befrielsebönen, men ingen av de har specifikt berört just Svenska kyrkans befrielseböner. Studiet av *Befrielsebönen* som moment inom svenska kyrkans dopliturgi, ur ett feministteologiskt perspektiv, förekommer nämligen inte i överflöd. Vad jag däremot funnit är att det forskas mycket i Sverige på ämnet bland kandidatuppsatser, magister- och masteruppsatser.

Arvsyndslärans omtolkning och debatten kring den intresserade bland annat Anna Borg med sin uppsats *Arvsynd och dop – en diskussion om synen på arvsynd och dop bland nutida svenskkyrkliga teologer* (2015)²⁶, Ann-Cathrine Kroon Sahlin med sin uppsats *Dopet för framtiden: en studie av teologiska motiv i dopgudstjänsten* (1914)²⁷ och Jonas Nording med sin uppsats *Född med synd? Nutida lutherska tolkningar av arvsyndsläran* (2016)²⁸.

Dopets samhörighet med exorcism inom den romersk-katolska kyrkan intresserade Evelina Johanssons som författade uppsatsen *Do you renounce Satan?* (2021)²⁹.

Dopet och synden inom en svensk kyrklig-kontext var området för Sema Teymurs uppsats *Dop i krissituationer: som trostolkning och livstydning* (2020)³⁰.

Särskilt nära min studie, i betydelsen verk med fokus på arvsynd och dop/barn vill jag lyfta Anna-Karin Hammars avhandling *Skapelsens mysterium, skapelsens sakrament* i vilken Hammar berör arvsyndsläran i en dopkontext med argumentet att det mänskliga arvet behöver omtolkas från synd till ansvar. Ett ansvarsarv istället för en arvsynd.³¹ Sören Dalevi som i in artikel ”Barnet och läran om arvsynen” i Svensk kyrkotidning, argumenterar för en arvsgodhet som lösning på debatten om huruvida till synes oskyldiga barn ärver synd. Dalevi förespråkar att barn ska kunna tänkas ärva en godhet men vara benägna till synd genom den syndiga omvärldens prägling.³²

Eva-Lotta Grantén är i sin bok *Utanför paradiset*, kritisk mot en arvsyndslära formad av

²⁶ Anna Borg, ”Arvsynd och dop” *En diskussion om synen på arvsynd och dop bland nutida svenskkyrkliga teologer*, kandidatuppsats (Lund: Lunds universitet, 2015).

²⁷ Ann-Cathrine Kroon Sahlin, ”Dopet för framtiden” *En studie av teologiska motiv i dopgudstjänsten*, masteruppsats (Göteborg: Göteborgs universitet, 2014).

²⁸ Jonas Nording, ”Född med synd?” *Nutida lutherska tolkningar av arvsyndsläran*, magisteruppsats (Uppsala: Uppsala universitet, 2016).

²⁹ Evelina Johansson, ”Do you renounce Satan?” *En kritiskt hermeneutisk analys av hur den stora exorcismriten beskrivs och kommuniceras i den romersk-katolska kyrkan*, kandidatuppsats (Jönköping: Jönköpings universitet, 2021).

³⁰ Sema Teymur, ”Dop i krissituationer” *som trostolkning och livstydning*, kandidatuppsats (Stockholm: Enskilda Högskolan, 2020).

³¹ Hammar (2009).

³² Sören Dalevi, *Barnet och läran om arvsynen* (Svensk kyrkotidning 105:25-26, 2009), s. 344-346.

Augustinus samtidigt som hon vill stå kvar i Luthersk tradition. Grantén argumenterar starkt för en omtolkning med ny tid och kontext som grund.³³

Thomas Ekstrand lägger stor vikt på ett behov av omtolkning av arvsyndsläran, i boken *Tro och Tvivel, systematiska reflektioner över kristen tro*; då narrativet i Genesis 3 som ligger till grund för läran saknar historisk grund. Arvsyndsläran behöver som konsekvens omtolkas för att göras funktionell.³⁴

Ragnar Holte som i sin bok *Det kristna dopet- och finns det någon arvsynd?* vill separera den ärftliga benägenheten att synda och den ärvda synden. Vidare menar att Rom 5:12 snarare talar om en oemotståndlig benägenhet att synda än en faktiskt ärftlig synd och skuld.³⁵

Jan Perssons uppsats *Frälsnings- eller skapelseorienterad dopteologi* (2019) vari Persson redogör för framtagandet av den senaste svensk kyrkliga kyrkohandboken och så också berör arbetet med befrielsebönera.

Av min forskningsöversikt ser jag att min studie berör ett högaktuellt ämne men samtidigt bidrar med ett särskilt feministiskt perspektiv som hittills saknats.

1.5 Disposition

Efter ett inledande första kapitel följer ett teoretiskt kapitel vari jag

- redogör för feministteologins kärna och utgångspunkt
- redogör för feministteoretiska perspektiv på identitetsdiskussionen om konstruktivism och essentialism
- redogör för feministteologins intresse för arvsyndsläran och på vilket sätt den kan förstås som ett led av identitetsdiskussionen om konstruktivism och essentialism.

Detta andra kapitel utgör det teoretiska underlag som jag erhåller stöd från, för såväl frågeställning som för min forskningsmetod. Kapitel 2 avrundas med att jag besvarar forskningsfrågan *Hur bör en godtagbar teologi om arvsyndsläran utformas enligt Rosemary Radford Ruether och Serene Jones?*

³³ Grantén 2013.

³⁴ Thomas Ekstrand & Mattias Martinson, *Tro och tvivel, systematiska reflektioner över kristen tro* (Lund: Studentlitteratur, 2004).

³⁵ Ragnar Holte, Stephan Borgehammar (red), *Det kristna dopet och finns det någon arvsynd? Dop – Årsbok för svenskt gudstjänstliv 86* (Stockholm: Artos och Norma Bokförlag 2011).

Jag använder mig av kapitel 2 som uppsatsens teori-del då jag anser att uppsatsens teoretiska utgångspunkt behöver en fördjupad ansats, vilket i praktiken tar mycket plats. Detta leder dels till att den teoretiska aptitretare som erbjuds i metodavsnittet 1.3 gör sig påmint i kapitel 2 samt att uppsatsen kan uppfattas obalanserad. Det är emellertid av stor vikt att skapa den omsorgsfulla grund att stå på som behövs för att analysera befrielsebönerna utifrån tesen att det i grund och botten handlar om en identitetsdiskussion. Något jag tidigare i kapitel 1 beskrivit som *två olika hamartiologiska traditioner inom Svenska kyrkan*. Det feministteologiska perspektivet på denna identitetsdiskussion erfordrar ett teoretiskt avsnitt som sticker ut som ett sällsynt förfarande. Egendomlighet är samtidigt ett karaktärsdrag som feminister i allt större utsträckning inte räds för att omfamna, i linje med det normkritiska ifrågasättande jag närmare beskriver i just kapitel 2. Kapitel 3 innefattar analyserna på de två befrielsebönerna, både utifrån begreppen konstruktivism och essentialism samt utifrån tre teologiska nyckelbegrepp som jag hämtar från Ruether och Jones. Det är häri jag svarar på forskningsfrågan *Vilken är den teologiska skillnaden i synen på individens relation till synd, mellan de två befrielsebönerna?* samt bemöter min tes.

Uppsatsen sammanfattas i det fjärde och sista kapitlet.

Kapitel 2 Feministteologi och arvsyndslära – ett teoretiskt avstamp

2.1 Feministteologi

Feminister har framförallt utmärkt sig för två huvudsakliga uppdrag. Det ena är att inte ta normativa narrativ för givna, utan istället kritiskt studera hur patriarkala idéer präglar kulturer och traditioner. Det andra är att ta fram narrativ som på ett konstruktivt sätt tar människans erfarenheter i beaktning.³⁶ Båda dessa två feministteoretiska uppdrag kan jag ställa mig bakom och jag kommer i kapitel 2.2 förklara närmre hur min ursprungliga positionering inom filosofisk skepticism också föranleder en positionering som feministteoretiker.

Feministteori handlar alltså om att i en androcentristisk värld göra plats för fler perspektiv, eller med andra ord ta fasta på mänsklig erfarenhet i bredare termer i stället för en skev favorisering inom ramen för en dualistisk könsuppdelning. Det ska också sägas att vissa feminister hellre bevarar en dualistisk könsuppdelning, antingen i syftet för att omtolka eller i syftet för att erövra. Min egen position i denna fråga är mer av det queera slaget. Queerteori lyfter bland annat kritik mot heteronormen och motsätter sig en könsuppdelning som enbart innefattar man och kvinna. Detta är ett exempel på feministteorins breda omfång och på hur olika feministteoretiker delvis förhåller sig i olika frågor.

Feministteologi har samma grundläggande mål inom den kristna kontexten, men sätter också teorin i ett mer riktat teologiskt språk. Rosemary Radford Ruether talar om att det kritiska granskandet som sedan ska leda till en mer konstruktiv teologi har en tydlig men tvåsidig princip. Principen ur ett negativt värde säger att vad som än förminskar eller nekar kvinnors fullständiga mänskliga status måste förutsättas att inte komma ur något gudomligt eller ur en autentisk relation till det gudomliga. På samma sätt måste det utgå från att inte kunna reflektera föremåls naturliga tillstånd, vara den autentiske frälsarens budskap eller en del av en upprättande gemenskap.³⁷ Som en direkt följd säger det positiva värdet att det som däremot främjar kvinnors fullständiga mänskliga status är heligt. Häri reflekteras en sann relation till det gudomliga,

³⁶ Serene Jones, *Feminist theory and Christian theology: Cartographies of grace* (Minneapolis: Augsburg fortress, 2000), s. 3.

³⁷ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1993), s. 19.

människors sanna naturliga tillstånd (det vill säga att det tillstånd som Gud menat människor att vara i), det autentiska upprättande budskapet och ett kall (ett gudomligt uppdrag) för en upprättande gemenskap.³⁸

Att diskutera sådana ämnen som mänsklig status och föremåls sanna natur, med andra termer essens och i vidare diskussioner även kausalitet, är inget nytt inom kristen teologi. Ett exempel är den stora diskussionen kring *Imago Dei/Christ*. Att närma sig en hamartologisk diskussion utifrån *Imago Dei* och vanligen också en skapelseorientering (i betydelsen ekoteologi) är vanligt förekommande men ändå inte den uteslutande allena vägen. Serene Jones är exempelvis starkt influerad av Jean Calvin och kan mycket tydligare beskrivas utgå ifrån ett så kallat rättfärdiggörande och heliggörande perspektiv.³⁹

Det som feministteologer utmärker sig för är att inte ta kristna narrativ för givna (även om feministteologer inte är de enda som kritiskt reflekterat kring kristna narrativ), exempelvis skapelseberättelsen om händelserna i Edens trädgård, utan istället kritiskt granska och, där det behövs, konstruktivt bearbeta kristna narrativ. Arvsyndsläran kan förstås som en kristen teologisk förklaring på hur ondskan påverkar människan på ett essentialistiskt sätt. Synden, ondskan, är enligt arvsyndsläran en del av vår kärna. Vi föds med den och är ett med den. Även om arvsynden kan menas vara onaturlig då den inte varit ett reellt faktum från första början, utan implementerats som en konsekvens av människans förfarande, så har arvsynden i allra högsta grad blivit en naturlig del av vad det innebär att vara människa. Härtill finns också teologer som hellre talar om en värld som korrumpierats och brustit. Den kristna bilden av en brusten värld behandlar en ondska som människan först kommer i kontakt med efter födseln, efter att ha kommit till världen. Denna teologiska hållning är mer konstruktivistisk än den förstnämnda då människan som tar del av världens brustenhets, formas av världen. Identiteten konstrueras och i processen blir den syndig. Här är det möjligt om än något förenklat att ta ställning för antingen en essentialistisk syn på ondskan eller en konstruktivistisk syn på ondskan. Med en essentialistisk syn följer ett fokus på individens skuld och ansvar, vilket ofta förklaras inom ramen för arvsynden. Med en konstruktivistisk syn på ondska flyttas fokuset till det kollektiva, den strukturella ondskan som omger oss och påverkar oss utifrån. Det går även att förstå det som att

³⁸ Ruether 1993, s. 19.

³⁹ Jones 2000, s. 95.

världens brustenhet är en del av arvsynd, att samtidigt som när människan först kom att ärva en essentiell synd blev världen också befläckad och på sätt och vis fick det nya naturliga tillståndet att vara brusten. På så vis går även den strukturella ondskan att koppla till en teologi om arvsynd, men den primära betydelsen och användandet av arvsyndsläran är kopplat till individens ärvda synd och skuld.

I feministteologers bearbetningen av kristen tradition har arvsyndsläran flera gånger blivit aktuell för betraktning. Kritiken handlar framför allt om det orättvisa i att skuldbelägga kvinnan och till följd systematiskt förtrycka icke-män. Icke-män har såsom jag använder det här betydelsen att alla människor oavsett biologiskt kön, juridiskt kön eller könsidentitet systematiskt riskerar att bli offer för ett sexistiskt våld ifall de manifesterar stereotypiska feminina karaktärsdrag. Denna definition använder jag för att inte exkludera människor som inte kongruerar med den strikt dualistiska uppdelningen på kön: man och kvinna. Det är ett sätt för mig att tillämpa min queera feministteologiska teori i praktiken. Definitionen tillåter oss också att förstå att det systematiska våldet som sådant inte alltid enbart angriper cis-kvinnor (en kvinna vars biologiska kön överensstämmer med dess juridiska, sociala och upplevda kön). Det är ett förtryck av det feminina som det i sin premiss handlar om, oavsett i vilken form det tar och vilken person som uppvisar det.

Att bejaka människors olikheter och ta strid mot orättvisor är något som jag själv ställer mig positiv till. Det är därför ett enkelt steg att ta sig in i den feministiska värmen. Att ta till sig den feministiska analysen oavsett om man främst influeras av en liberal feminism, grön feminism, radikal feminism eller en västerländsk feminism, österländsk feminism, sydamerikansk feminism – så innebär det att man såväl i ens privatliv som i ens yrkesliv bär med sig en inre kritik gentemot strukturer, inte minst den patriarkala. Det följer en självklar kritik till ojämlik maktfördelning samt mot normer. För min del kommer den feministiskt kritiska praktiken väl överens med den filosofiska skepticism som jag nämner härnäst i framställningen av identitetsdiskussionen *essentialism versus konstruktivism*.

Arvsyndsläran kritiserar alltså för att vara sexistisk, som en del av en överhängande patriarkal superstruktur, och konsekvensen av en sexistisk teologi liksom en sexistisk ideologi blir också sexistiska uttryck/sexistiskt våld. Som jag även visade på i mitt bakgrundskapitel, är somliga feministteologer kritiska till en arvsyndslära och argumenterar för att skrota läran som sådan,

medan andra feministteologer förespråkar en omtolkning av vad en ärvd synd, med andra ord en essentiell ondska, innebär.

Både Ruether och Jones förespråkar ett behov av en omtolkning. Ruether kallar det för en *journey of conversion*, en omvandlingens resa som vår förståelse av synd behöver ta. Jones talar om *remapping*, att på nytt kartlägga vår förståelse av synd och tillhörande narrativ. Jag visar i kapitel 2.2 hur min egen position i diskussionen om essentialism och konstruktivism överensstämmer med den som Ruether och Jones tar.

Jag har därför valt att med hjälp av dessa två feministteologer bättre förstå språket, närmare bestämt teologin bakom språket, som används i Svenska kyrkans liturgiska befrielsebön. Båda bönerna talar om ondska, jag tar med hjälp av min första forskningsfråga reda på om den ena mer än den andra kopplas till en essentialistisk förståelse av ondska, det vill säga en arvsyndslära. Vidare tar jag med hjälp av min andra forskningsfråga reda på om det är så att de två befrielsebönerna skiljer sig i sin teologiska skola, vilka olika konsekvenser kan de få enligt ovan valda feministteologer? Och hur bör en godtagbar teologi om arvsynd se ut egentligen?

2.2 Essentialism och konstruktivism

Jag menar att den diskurs om arvsyndsläran diskuteras är en diskurs om essentialism och konstruktivism, vilket i grunden handlar om människors liksom tings identitet. När feminister kritiserar arvsyndslära så handlar det vidare om vilka karaktärsdrag som patriarkala filosofier föreskriver en feminin identitet. Feminister kritiserar en generalisering av bärare av feminina identitetsmarkörer, kritiken riktas också mot ett våld riktat mot bärare av feminina identitetsmarkörer.

Skillnaden mellan essentialism och konstruktivism kan enligt Nils Hammarén och Thomas Johansson beskrivas som att essentialism innebär att identitet förstås som något människan ärver medan konstruktivism innebär att identitet förstås som kommande ur människans miljö.⁴⁰ Enligt essentialismen finns identiteten med oss redan från födseln och är den kärnan som resten av vår person formas kring/byggs upp från.⁴¹ Kritiken mot denna förståelse av identitet handlar främst

⁴⁰ Nils Hammarén & Thomas Johansson, *Identitet* (Malmö: Liber AB, 2009), s. 11.

⁴¹ Hammarén & Johansson 2009, s. 11.

om att ett essentialistiskt perspektiv har svårt för att förklara vad det är som händer när människor förändras och varför de förändras.⁴² Det finns inget utrymme för förändring eller utveckling om identiteten är en medfödd och beständig karaktär.

Konstruktivismen förstår identiteten som något som formas och ständigt konstrueras i relation till omgivningen. Därav inte något som finns inom oss som en kärna redan från början, utan istället något som byggs upp med tiden.⁴³ Vidare lyfter Hammarén och Johansson fram att en vanlig kritik mot en konstruktivistisk förståelse av identitet är att den ofta har svårt för att förklara det biologiska arvets-, liksom andra typer av arvs betydelser för våra identiteter.⁴⁴

Vad som vidare talar emot en identitetsförståelse grundat på dessa två extrema motpoler är således att de som menar att en hårdragen essentialistisk hållning är den linje som bäst förklarar identitetsfenomenet, inte alls hjälper oss att förstå hur människor faktiskt påverkas under en livstid. Inte enbart av icke normala traumatiserande händelser utan även det faktum att vuxna människor oftast samlat på sig tillräckligt mycket livserfarenheter för att ändra sådant som åsikter, beteendemönster och personlighetsdrag. Identitetsmarkörer förändras och en hårdragen essentialism har inget utrymme för detta. På samma sätt har en hårdragen konstruktivism inget utrymme för att förklara de karaktärsdrag och identitetsmarkörer som går att kopplas till biologisk differens. Inte heller sociala arv som exempelvis trauman, livsvanor eller dylikt om än de har en tydlig koppling till det sociala går att förklaras utifrån ett hårdraget konstruktivistiskt perspektiv; för att de är arv – och inget identitetsgrundande kan ärvas.

När feminister i allmänhet kritiserar essentialistisk filosofi, handlar det ofta om att en essentialistisk förståelse av könsidentitet sätter kvinnor i en mindre önskvärd position. De feminina karaktärsdragen är i regel inte lika åtråvärda som de maskulina. Kvinnan beskrivs som att exempelvis ha ömhet och sinne för omvårdnad som fasta identitetsmarkörer, vilket i vissa sammanhang förstås som en avgörande svaghet.⁴⁵

Jones påpekar vidare att det argumenterar emot en essentialistisk förståelse av könsidentitet, ifall karaktärsdragen förändras över tid. Vilket blir synligt genom historien bland sådana förespråkare som talar tydligt om hurdana kvinnor som grupp är eller hurdana män som grupp är. Om identitet

⁴² Hammarén & Johansson 2009, s. 83.

⁴³ Hammarén & Johansson 2009, s. 12.

⁴⁴ Hammarén & Johansson 2009, s. 83.

⁴⁵ Jones 2000, s. 25.

kopplat till könsidentitet kunde förstås essentialistiskt, borde inte karaktärsdragen förändras beroende på vilken tidsepok som det handlar om.⁴⁶

En annan feministisk kritik är att en essentialistisk syn på könsidentitet innebär såväl naturalistiska som deterministiska begränsningar. Om en kvinnas identitet är av essentialistisk förståelse så är den väldigt universell och lämnar inget spelutrymme för kvinnors olika uttryck i olika kulturer. Det är den naturalistiska följden. Vidare får synen en deterministisk konsekvens då kvinnor kan anses vara på ett visst sätt oavsett om de själva vill vara så eller upplever att de själva är så. Deras självdefinition och den fria vilja fråntas dem.⁴⁷

Den sammanfattande kritiken från feminister mot en essentialistisk syn på könsidentitet är att de identitetsmarkörer som också belyses skifta över tid, snarare är kulturella projektioner på hur kvinnor förväntas vara. Det vill säga inte en del av en inre kärna som ingår från födseln, utan ramar som kvinnor fostras in i.⁴⁸ Det är självfallet inte så enkelt som att säga att alla feminister tycker på ett och samma sätt. Jones hänvisar till att vissa feminister, inte minst feministteologen Mary Daly, återanvänder den essentialistiska filosofin i diskussionen om könsidentitet men då skilt från sexistiskt inslag. Här är det frågan om en biologisk essentialism som dels kan begränsa vilka identitetsmarkörer som berörs, och som dels kan förstå de identitetsmarkörer som tillskrivs kvinnor som positiva.⁴⁹ Två andra former av essentialism kan kvalificeras som en feministisk essentialism enligt Jones. Inom New Age-rörelsen finns en spirituellt idéströmning som hyllar de essentialistiska feminina karaktärsdragen och som pekar på en sexuell och själslig makt sprungen ur den feminina kärnan.⁵⁰ Jones pekar slutligen på en tredje variant, också kallad psykoanalytiska universalister, som talar både om kulturellt konstruerade kön och identiteter; samtidigt som de står fast vid en universell grundprincip gällande moderskap och faderskap vilka då är psykoanalytiska behov hos ett barn.⁵¹ Denna tredje varianten är vidare begränsad till de feminister som inte kritiserar kärnfamiljen: det vill säga moder, fader och barn.

Vad gäller feministisk filosofis samverkan med konstruktivism så bör det först och främst tydliggöras skillnaden mellan stark och svag konstruktivism. Det finns dels de konstruktivister

⁴⁶ Jones 2000, s. 26.

⁴⁷ Jones 2000, s. 27.

⁴⁸ Jones 2000, s. 29.

⁴⁹ Jones 2000, s. 30.

⁵⁰ Jones 2000, s. 31.

⁵¹ Jones 2000, s. 31.

som orubbligt håller fast vid den konstruktivistiska filosofin oavsett hur långt konsekvenserna av argumenten följs. Å andra sidan finns det de konstruktivister som exempelvis kan tala om biologiskt råmaterial, vilket vidare kan handla om en människas könsorgan och då utgöra en viss faktor i människans kommande identitetsskapande.⁵²

En konstruktivistisk syn på könsidentitet är vanligare bland feminister än vad den essentialistiska synen är, även om de inte alltid använder begreppet konstruktivism.⁵³ Även om feminister kan förespråka olika starka konstruktivistiska hållningar, så är det ändå i regel en feministisk slutsats att världen, liksom en identitet, är formbar. Övergripande maktförhållanden har lika lite med ens natur – ens essens – att göra, som att alla kvinnor i alla tider delat och delar likadana karaktärsdrag.

Den feministiska konstruktivismen kan enligt Jones förklaras med fyra olika karaktärsdrag. För det första ses inte självet, Jaget, som något universalistiskt utan snarare som något dynamiskt. I stället för att tala om självet som en fast entitet så talar dessa feminister om självet som ett rum, ett utrymme. Inom detta utrymme, i detta rum, rör sig kulturella konstruktioner och på detta vis formas och förändras ens identitet.⁵⁴ Självet existerar, men är inte statisk.

För det andra frångår den feministiska konstruktivismen från en kvinnlig standardmodell som annars gör det möjligt att dra slutsatser om exempelvis sexualitet efter att enbart fått veta andra identitetsmarkörer såsom exempelvis yrke, etnicitet och familjestatus. Med en förståelse av självet som ett levande och aktivt rum blir det också lättare att ta avstånd från stereotypa antaganden.⁵⁵

För det tredje talar feministiska konstruktivister mycket om kvinnors agens. I diskussionen om agens ryms såväl kritik mot essentialister för att de söker determinera den fria viljan vilket också eliminerar friheten, som kritik mot konstruktivister som målar en bild av självet som en fullständigt hjälplös bägare, som förvisso kan fyllas och kombineras av olika kulturella inslag men utan att själv påverka denna process. Feministiska konstruktivister försöker i regel balansera självet som ett rum, ett utrymme, med idén om fri agens och potentialen att själv söka kultur samt att ta avstånd från kultur.⁵⁶

⁵² Jones 2000, s. 34.

⁵³ Jones 2000, s. 32.

⁵⁴ Jones 2000, s. 36-37.

⁵⁵ Jones 2000, s. 37-38.

⁵⁶ Jones 2000, s. 38.

För det fjärde arbetar feministiska konstruktivister med identitetsmarkörer som är mycket tydligare kopplade till lokal kultur. Moderskap på en plats kan skilja sig enormt från moderskap på en annan. Hur identitetsmarkörerna tar sig i uttryck och vad de rent konkret innebär, påverkas inte enbart av den identitetsbärande relationen i moderskapet – utan också av sådana faktorer som ålder, socioekonomi med mera.⁵⁷ Den som talar om en viss identitet är heller inte objektiv utan tillsätter vissa epitet som inte nödvändigtvis behöver vara möjliga att förstå som generella karaktärsdrag på någon nivå.⁵⁸

Trots allt kritiseras även konstruktivism, också inom den feministiska filosofin. Det finns kritiska röster som belyser risken för att en superlogisk konstruktivism kan få bakslag och leda till en kulturell determinism som i realiteten blir mer förtryckande än den essentialistiska determinismen. Det blir också svårt för feminister att tala om ett förtryck riktat mot vissa identiteter ifall identiteter som sådana inte riktigt erkänns. Exempelvis ett förtryck mot kvinnor om det gjorts nästintill omöjligt att använda begreppet kvinna.

Dessutom kritiseras konstruktivism för att i vissa fall luta allt för mycket mot en moralistisk relativism. Dessa kritiker väcker enligt Jones sådana frågor som, att det nog faktiskt behövs någon slags standard för att bedöma vad som är gott och vad som är ont. Ju mer hårdragen en konstruktivism blir, desto mer riskerar den att leda till en relativistisk moralfilosofi då den tar avstånd från standardiserade utsagor, liksom essentialistiska karaktärsdrag och andra universella regler.⁵⁹

För att hantera såväl essentialismens som konstruktivismens för- och nackdelar talar ytterligare en grupp teoretiker om ett mellanting, en så kallad strategisk essentialism. Luce Irigaray är enligt Jones ett exempel på feministiska teoretiker vars argument tillhör det så kallade obekväma mellantinget: strategisk essentialism.⁶⁰ Strategisk essentialism, som även går under namnen normativ konstruktivism, pragmatisk utopianism samt pragmatisk universalism, fungerar som ett försök till en brygga mellan två extrema motpoler vilka med viss argumentation kan hävdas inte

⁵⁷ Jones 2000, s. 39.

⁵⁸ Jones 2000, s. 40.

⁵⁹ Jones 2000, s. 41.

⁶⁰ Jones 2000, s. 42.

kunna förklara alla fenomen som i regel tas för sanna, på egen hand.⁶¹ Denna brygga är inte alltid så populär just för att den teoretiska balanseringen är svår och krävande.

Det som utmärker en feministteoretikers strategiska essentialism är att frågorna som ställs inte handlar så mycket om ifall det finns en essentiell karaktär av kvinnors identitet eller om identiteten är en kulturell konstruktion. I stället frågar den strategiska essentialisten om en särskild teoretisk grund bidrar till ett avancemang i kampen för jämställdhet eller inte. Det är den praktiska effekten som är av största intresse. Varken essentialistiska eller konstruktivistiska teorier tas för givna, utan inför varje enskilt sammanhang och varje enskild fråga kalkylerar den strategiska essentialisten vilken hållning som fungerar bäst.⁶² Mellantinget har på detta sätt ett starkt strategiskt karaktärsdrag, vilket är varför även jag väljer att använda namnet strategisk essentialism.

En kritik mot strategisk essentialism är att dessa teoretiker kan ha svårt för att ge tydliga svar och än svårare att ge svar som kan omvandlas till en universell regel. Även om strategiska essentialister i vissa sammanhang tar ställning för väsentliga identitetsmarkörer, så är det inte nödvändigtvis att samma ställningstagande skulle göras i en annan kontext eller i en annan tid. Det sker hela tiden en konsekvensanalys kring vilket teoretiskt läger som ger flest fördelar.

I min analys av befrielsebönderna har jag diskussionen om essentialism och konstruktivism i bakhuvudet. Mitt feministteologiska teoretiska verktyg hämtar jag från Jones och Ruether, och dessa tre olika läger: essentialism, strategisk essentialism och konstruktivism; bistår analysen samt hjälper till att tydliggöra den.

Vidare är det min förståelse av Jones och Ruether att de båda närmast kan beskrivas stå i en strategisk essentialistisk tradition. En tradition jag själv också positionerar mig i. Trots kritiken som den strategiska essentialismen tar emot menar jag att detta mellanting är det mest rimliga. En strikt essentialism kan inte på egen hand bära i alla olika tänkbara situationer, på samma sätt går det inte att helt och hållet räkna bort det biologiska som så sker i en strikt konstruktivistisk position. Eftersom ingen av dessa två extrema motpoler på ett - för mig - övertygande sätt står pall för den komplexa realitet en människas identitet faktiskt är, då de inte lyckas behandla verkligheten utanför dess teoretiska ramar, vänder jag mig till en mer pragmatisk och en mer

⁶¹ Jones 2000, s. 44.

⁶² Jones 2000, s. 44.

strategisk hållning. Vad gäller kritiken om att inte heller en strategisk essentialist kan frambringa en universell regel då dennes uttalanden, om än ibland kraftfulla, riskerar att alterneras i olika situationer; är detta inget som jag själv ser som något negativt i sammanhanget. Skadan vore större om en strikt essentialistisk hållning gällde som därav försummade världens konstruktivistiska sida, och vice versa. Med en strategisk essentialism görs enligt mig det starkaste försöket att möta en värld som faktiskt ständigt är i förändring samtidigt som det bejakas att en människas identitet såväl påverkas av arv och miljö. På olika sätt och därtill också i lika rik variation som att världen består av olika individer. Strategisk essentialism kan inte frambringa en universell regel för identitetsförståelse, något som också essentialism och konstruktivism misslyckas med. Men strategisk essentialism kan utforma en universell regel om att alltid, i alla lägen, göra en konsekvensanalys innan identitetsförståelse fastställs. Detta är ett exempel på hur strategisk essentialism gör det starkaste försöket till en välgrundad hållning. Ett annat exempel på hur strategisk essentialism kan ta sig an en diskussion presenterar jag i kapitel 2.3 och 2.4.

Redan innan jag själv fördjupat mig i en identitets-diskussion och bekantat mig med de olika motpolerna, essentialism och konstruktivism; har jag haft en särskild böjelse för den filosofiskt skeptisistiska skolan. Filosofisk skepticism har en tydlig epistemologisk karaktär, i form av det skeptiska ifrågasättandet till kunskap och sanning.

För mig har det ofta lett till misstänksamhet så fort någon försöker förklara ett fenomen så enkelt som möjligt eller så snävt som möjligt. Från min position är ingenting enkelt förklarat, allt bär en komplexitet och jag är skeptisk till om mänskligheten egentligen någonsin kan nå en så kallad universell regel inom något område över huvud taget. Som följd menar jag att jakten efter en universell regel blir meningslös och ett renodlat tidsslöseri. Som konsekvens när jag tar ställning för en strategisk essentialism applåderar jag ett hållningssätt som öppnar upp för den pragmatisk approach, det vill säga en approach som också hellre läser av olika situationer än att försöka ta fram fasta regler för hur allt alltid ska vara. Kritiken mot strategisk essentialism vad gäller avsaknad av universella regler, bekommer mig därför inte. Jag är i regel inte intresserad av dessa regler.

Kritiken som konstruktivister får, om att de riskerar vara för relativistiska är en kritik som också ges till strategiska essentialister.

Jag kan vara självkritisk och se att min fallenhet för filosofisk skepticism gör steget enkelt för mig att ta en strategisk essentialistisk position. Det kan mycket väl vara så att tänkare av andra skolor, har mycket svårare att liera sig med något så dynamiskt. Jag välkomnar ett klimat där flera olika perspektiv får vädras snarare än att ett dominerande perspektiv definierar sanning.

Min grund i filosofisk skepticism leder mig in i den diskussion kring befrielsebönerna och det strategiska essentialistiska perspektivet jag har i slutet av uppsatsen, då min filosofiska skepticism har svårt för att stanna vid antingen en essentialistisk hållning eller en konstruktivistisk hållning. Min filosofiska skepticism gör det svårt för mig att acceptera en av motpolerna. På samma sätt som att min filosofiska skepticism för mig kommer väl överens med min feministteologiska position, var jag har svårt för att acceptera normativa narrativ och därav mycket hellre kritiskt granskar strukturers prägel på kultur och tradition.

2.3 Arvsyndslära

Till denna teoretiska bearbetning av arvsyndslära har jag, utöver feministteologerna Jones och Ruether, valt att inkludera Eva-Lotta Grantén. Valet av Grantén bygger inte på att Grantén uttalat sig som feministteolog, utan på att Granténs argument för en nytolkning av arvsyndsläran stämmer väl överens med det feministteologiska perspektivet på arvsyndsläran som Jones och Ruether står för. Granténs argument för en omtolkning av arvsyndsläran går ofta att använda av feministteologer, även om Granténs perspektiv mycket tydligare har ett lutherskt fokus. Detta kommer jag att förtydliga nedan. Jag tar medvetet in andra perspektiv än de från min två huvudsakliga teologer för att ge en starkare grund för mina argument. Det är viktigt för mig att visa på att det inte enbart är en särskilt nischad grupp teologer som argumenterar för en omtolkning av arvsyndsläran – utan att diskussionen faktiskt hämtar ett brett teologiskt stöd. Vidare är Grantén präst i just den kyrka som använder just de två befrielseböner som jag analyserar i kapitel 3. Vad Grantén personligen tycker om befrielsebönerna vet jag inte, men Grantén har skrivit mycket om arvsyndsläran.

När Grantén i sin bok *Utanför paradiset* skriver om arvsyndslärans historiska utveckling och hur den kan och behöver tillgängliggöras i dagens samhälle, gör Grantén detta utifrån ett lutherskt

perspektiv.⁶³ Granténs utgångspunkt är vidare delvis att arvsyndsläran gör anspråk på att vara universell och därför behöver motsvara karaktärsdrag som människor generellt delar.⁶⁴ Filosofers jakt på universella regler kommer jag att ge min egen synpunkt på i senare i detta kapitel, men redan nu kan jag säga att jag uppskattar Granténs vikt på att en sådan universell regel åtminstone på ett bättre sätt behöver lyssna in till den breda mänskligheten. Jag förstår Grantén som väldigt lyhörd för mänsklig erfarenhet, något jag tycker är viktigt i de flesta om inte alla sammanhang som livet ställer oss inför.

Grantén förespråkar en nytolkning av arvsyndslära då dess tidigare goda skäl för utformning förlorat sin giltighet. Grantén menar att den bibelberättelse om Adam och Eva som återfinns i Första mosebok bär inte längre övertygande argument i en senmodern tid.⁶⁵ Vidare säger Grantén att arvsyndsläran alltid varit en levande troslära och därmed i ständig tolkning, förändring och anpassning till samtiden:

Den finns inte given i Bibeln, den utformades inte ensidigt av Augustinus och den fullkomnades inte hos Luther.⁶⁶

Detta faktum fungerar i sin tur som ett argument för att en levande tolkning och bearbetning av arvsyndsläran inte är något konstigt, utan tvärtom rimligt. Detta rimlighetsargument för en omtolkning av arvsyndsläran ger mig stöd i min studie av befrielsebövernans formuleringar, särskilt då momentet som sådant kopplas direkt till arvsyndsläran.

För att ny-tolka tar Grantén vidare fram tre tolkningsnycklar. Den första nyckeln är korrelationskriteriet. En nytolkning måste korrelera med den rådande världsbilden, med andra ord framstå som begriplig och inte motsäga denna. Den andra nyckeln är relevanskriteriet. En nytolkning behöver framstå som meningsfull med hänvisning till nutida människors erfarenheter. Den tredje nyckeln är det pragmatiska kriteriet. Sist men inte minst behöver en nytolkning vara tillämpbar på vår nutida världsbild och exempelvis fungera lika bra kopplat till en nutida människosyn som till en nutida barnsyn.⁶⁷

⁶³ Grantén 2013, s. 13.

⁶⁴ Grantén 2013, s. 12.

⁶⁵ Grantén 2013, s. 12.

⁶⁶ Grantén 2013, s. 33.

⁶⁷ Grantén 2013, s. 28-29.

Granténs tal om rådande världsbild, mänskliga erfarenheter, begriplighet och meningsfullhet, liksom talet om människosyn och barnsyn är argument som likväl en feminist hade kunnat lyfta. Detta är varför Grantén funkar så bra i sammanhanget. Min tidigare redogörelse av feministteologi belyste att Jones talar om hur feminister kämpar för alla människors jämlikhet, även om feminister i talet oftast belyser icke-mäns underordning och utsatthet i en könshierarki. Jag belyste också Ruethers tal om att teologin behöver ta in människors erfarenheter, kvinnors inte minst, och vidare bli konstruktiv i stället för destruktiv. Ruether och Grantén verkar här kunna vara överens.

När Ruether lägger fram sina argument om behovet av att omtolka arvsyndsläran så har Ruther tre huvudpunkter. Dessa handlar om orättvis skuld, den fria viljan och synen på ondskan som personlig samtidigt som kollektiv.⁶⁸

Ruether menar att traditionell kristen teologi har beskrivit ondska som en urhändelse kopplat till lydnad samt den fria viljan.⁶⁹ Först och främst kan det belysas att Ruether är kritisk till hur kristen tradition använder samma bibeltexter som judisk tradition, men med en helt annan läsning. Ruether poängterar att berättelsen om Eva och Adam även inom judisk tradition är en skapelseberättelse, men att detta narrativ inte har statusen av att förklara onskans ursprung, kausalitet. Det är inte denna berättelse som judiska skrifter ständigt återkommer till. Istället lyfter judisk tradition narrativet om att ondskan har sitt ursprung i människans avgudadyrkan, det vill säga människans val att dyrka fel ting.⁷⁰

Visserligen kom judisk tradition precis som kristen att senare mer och mer koppla ondskan till kvinnan och det feminina, men då genom en annan berättelse, nämligen den i 1 Mosebok 6:1-4, vari änglar förförs av kvinnor vilket leder till att jättar föds. I och med jättarna släpps ondskan lös och kaoset härjar.⁷¹ Det är inte berättelsen om Adam och Eva som de äldre judiska skrifterna hänvisar till i talet om ondska, inte heller de nytestamentliga evangelierna fokuserar därhän. Det är först Paulus som inom den kristna kontexten lyfter upp Adam och Eva-berättelsen med sin dualistiska teologi. Dualism som känns igen på sin tvåfaldighet, får i Paulus händer konsekvensen

⁶⁸ Ruether 1993, s. 160.

⁶⁹ Ruether 1993, s. 159.

⁷⁰ Ruether 1993, s. 166.

⁷¹ Ruether 1993, s. 166.

att i valet mellan Eva och Adam, får Eva först och främst en sekundär roll i skapelsen, för att sedan få en primär roll i syndafallet.⁷²

Ruether skriver att Paulinsk teologi, som senare fått stor spridning inom kristendomen och har använts såväl av Augustinus som Martin Luther och många fler, ledde till en förståelse att möjligheten att välja gott på egen hand hade utplånats. Detta innebär att människan har satt sig själv i ett tillstånd av att inte kunna välja gott, något som enbart kan åtgärdas genom Jesus Kristus. Även om Kristus har kommit och många teologer talar om en fullständig försoning, så har Eva ständigt blivit ålagd rollen som syndabock. Ruether ställer frågan om huruvida en syndabocks-teologi över huvud taget kan anses vara en seriös teologi och menar vidare att på grund av denna grundpelare för arvsyndsläran, är traditionell arvsyndslära också misogyn.⁷³ Avståndstagandet från det som Ruether beskriver som en syndabocksteori blir tydligare när jag uträör de tre teologiska nyckelbegrepp som jag sedan i kapitel 3 använder för att analysera befrielsebönerna. Nog kan vi tala om ett arv, men förståelsen av vad vi ärver skiljer sig teologiskt. Samtidigt har förståelsen av arvsyn den liksom människans fria vilja aldrig riktigt varit en enkel fråga inom kristendomen. Redan på Augustinus tid fanns det olika röster som tolkade inte enbart denna utan en rad olika läror olika. Augustinus hade bland annat svårt att komma överens med Pelagius på sent 300-tal. Pelagius fördömdes senare och levde resten av sitt liv i exil.

Arvsyndslärans misogynia karaktär (det vill säga de inslag som misstänkliggör och alienerar kvinnor och som vidare använts för att förtrycka kvinnor) som Ruether belyser, gör vidare gällande att den kan kallas sexistisk. Ruether belyser att i en patriarkal värld, med en misogyn förklaring till onskans natur och ursprung, produceras hela tiden nya myter om kvinnans ondskefulla natur för ett fortsatt rättfärdigande av kvinnoförtryck.⁷⁴

Jag har tidigare nämnt begreppet icke-man och gett min förklaring till hur jag använder det. Ruether förklarar sexism som en synd som grundläggande handlar om förvrängd relationalitet. Relationalitet är vidare ett tredelat begrepp, det berör relationen människor emellan, relationen med en själv och relationen med Gud. Utöver att alla andra med feminina karaktärsdrag blir

⁷² Ruether 1993, s. 167.

⁷³ Ruether 1993, s. 167.

⁷⁴ Ruether 1993, s. 170-172.

förtryckta, så förtrycks även de egna feminina sidorna. Ruether menar vidare att det i grund och botten inte handlar om något typiskt manligt eller typiskt kvinnligt, att det handlar om mänskliga karaktärsdrag som alla bär på, men att efter vår dualistiska kategorisering följer ett själv-förtryck helt i enlighet med de sexistiska förutsättningarna för vad som är gott och vad som är ont, vad som är manligt och vad som är kvinnligt.⁷⁵

Att Ruether är så kritisk till dualism är den första anledningen till att jag förstår Ruether som strategisk essentialist. I kapitel 2.2 skrev jag om kritiken som Jones lyfte att en essentialistisk syn på könsidentitet innebär såväl naturalistiska som deterministiska begränsningar. Den snäva uppdelningen som inte lämnar utrymme för en rik variation krockar såväl med strategisk essentialism som med konstruktivism. Den andra anledningen är att i ljuset av talet om en relationell ondska, menar Ruether att synd såväl har en personlig som strukturell sida. Det är viktigt att påpeka att Ruether ser en skillnad på det personliga och det individuella. Ruether menar att synden som alltid sker i relation, är därför inte individuell.⁷⁶

Ondska, synd, är såväl något strukturellt som påverkar oss utifrån, som något personligt människan bär på – en fallenhet för att välja fel. Samspelet mellan det essentialistiska och det konstruktivistiska leder oss till ett mellanting. Jones håller med. Utryckt av Jones beskrivs sambandet:

Broadly defined, "women's oppression" refers to dynamic forces, both personal and social, that diminish or deny the flourishing of women.⁷⁷

Förtryck räknar Jones som ett uttryck för synden, varför Jones tal om förtryck kan översättas till ett tal om synd. Trots sin strategisk essentialistiska position hävdar Jones att synden har vissa karaktärsdrag, dessa är våld, slaveri och orättvisa. Som en del av uppräknandet av orättvisa, ingår all form av förtryck.⁷⁸ Fallenhet, synd och världens brustenhet är allvarliga företeelser enligt Jones varför de också på något sätt måste benämnas. Men, med en sådan benämning av synd följer en ständig medvetenhet kring att teologi, begreppsdefinitioner med mera hela tiden står i

⁷⁵ Ruether 1993, s. 174.

⁷⁶ Ruether 1993, s. 181.

⁷⁷ Jones 2000, s. 71.

⁷⁸ Jones 2000, s. 51.

behov av revidering och att de aldrig bör tas för normativa till den grad att de undgår kritisk granskning.⁷⁹

Ruether ger kyrkofäderna en poäng i att det finns en tendens, en fallenhet att synda, att välja ont mer frekvent än gott. Men skriver vidare att kyrkofäderna gjorde fel när de skuldbelade kvinnor för ondskans ursprung. Ursprunget är snarare av en systematisk och social karaktär, vilket påverkar människans val innan hon gör dem. Med den fria viljan ärver människan möjligheten att välja fel, att välja ont. Genom den social strukturen formas vi, och mänskligheten påverkas och korrumpas. Arvsynden är sexistisk och hela mänskligheten är en del av den.⁸⁰ Även här gör Jones ett liknande uttalande. Arvsynden är en sexistisk kultur, vilken formar oss från födseln bland annat i form av könsbestämmande och livsbegränsande. Samtidigt som människan har en fri vilja och är en egen agent i världen så innebär det djupt rotade patriarkatet med dess sexistiska kulturella inslag att vår fria vilja begränsas av predestinerade utgångar.⁸¹ Synden är på så vis något strukturellt socialt och kulturellt samtidigt som ett arv från födseln.⁸² Jones förtydligar också definitionen av struktur som inte enbart betyder att synden är vidsträckt och en del av världens brustenhet. Att synden är strukturellt beskaffad innebär också en förståelse av synden som institutionaliserad, kulturellt betingad, en del av vårt sociala klimat och därav en del av vårt naturliga tillstånd. En integrerad kärna av vad det är att vara människa.⁸³

Med talet om den korrumperade fria viljan, fortsätter människan att ha ett personligt ansvar. Vilket löser kritiken som Grantén riktar mot exempelvis Marjorie Hewitt Suchocki som helt och hållet vill förlägga synden till ett socialt ursprung då detta får konsekvensen av att individen saknar ansvar. Grantén menar att synden behöver ha en faktor av skuld inför Gud för att människan ska motiveras att jobba med sin skuld.⁸⁴ Det är därför en lösning när Ruether även talar om det personliga ansvaret, linjen blir då inte en hårdragen konstruktivism utan istället ett mellanting, en strategisk essentialism.

⁷⁹ Jones 2000, s. 45.

⁸⁰ Ruether 1993, s. 181-182.

⁸¹ Jones 2000, s. 117.

⁸² Jones 2000, s. 101.

⁸³ Jones 2000, s. 90.

⁸⁴ Grantén 2013, s. 25.

Jones uttrycker detta så här:

Feminists also assert that these forces of destruction are structural and hence larger than individual intentions or actions, and yet they still insist that individuals be held responsible for harms done and goods left undone, for oppressive forces unleashed and then left unchallenged. In other words, when analyzing forces of women's oppression, both persons and structures must be held culpable.⁸⁵

Vad Ruether efterfrågar är en *journey of conversion* för vår arvsyndslära. Vilket handlar om att människan, beroende på vilket fack den tillhör utefter patriarkala normer, behöver bryta sig fri från sexismens grepp. Jesus Kristus har gett oss möjligheten att vara i rätt relation till oss själva, varandra och till Gud, men det är en resa som varje människa behöver göra och hela tiden arbeta med att välja gott. Efter att först och främst vara medvetna om det onda, kan varje människa sedan arbeta för att både ta avstånd från superstrukturen och göra fler goda val.⁸⁶ Det är en fallen mänsklighet som behöver bearbeta världens brustenhet. Ett personligt ansvar men också en kollektiv fråga. Det handlar exempelvis inte om att enbart vissa grupper av människor behöver stå till svars eller frälsas.⁸⁷ Jag förstår det som att genom dopet, genom Kristi uppenbarade rätta relation med Gud så påverkas den alienering som Ruether beskriver. Alieneringen i att det feminina är fel och att kvinnor skuldbeläggs. När alieneringen som är en grundsten för sexismen, den ärvda och strukturella synden, omvandlas till positiv relationalitet – då övertalas människan att göra gott oftare än ont. Då sker en metanoia, det vill säga en omvälvande förändring av hjärtat.⁸⁸ Den perversa böjningen, den korrumpade mänskliga naturen försonas och återgår till sin relationella natur som också rådde innan syndafallet.⁸⁹

När Jones talar om en *remapping* av arvsynd, landar Jones i två regler.

För det första behöver en förståelse av arvsynd innefatta att människan föds in orättvisa sociala konstruerade relationer. Jesus frälsningsverk ger oss hoppet att dessa destruktiva relationer inte behöver vara för evigt. Hoppet i evangeliet banar väg för konstruktiva relationer.⁹⁰

För det andra erbjuds människan här och nu via vår tro, ett helande trots att människan fortsatt lever inom syndens grepp och multipla strukturer.⁹¹ Tron helar oss i mötet mellan en helig och

⁸⁵ Jones 2000, s. 96-97.

⁸⁶ Ruether 1993, s. 183.

⁸⁷ Ruether 1993, s. 161.

⁸⁸ Ruether 1993, s. 163.

⁸⁹ Ruether 1993, s. 160.

⁹⁰ Jones 2000, s. 118.

⁹¹ Jones 2000, s. 118.

rättfärdiggörande nåd. I den heliga och rättfärdiggörande nåden ingår en vision om att en annan värld än den dominerande förtryckande världen är möjlig. Av tron på nåden går det alltså att motstå förtrycket i världen.⁹² Det är en dubbelsidighet av att människan fortfarande är fångade av arvsynden samtidigt som nåden gör oss fria.⁹³

2.4 Sammanfattning

Sammanfattningsvis går det att utröna tre nyckelbegrepp i Ruethers tal om arvsynd och en *journey of conversion*, där dessa blir utan invärtes rangordning. För det första att individens personliga ansvar måste bibehållas för att en metanoia ska kunna ske. Det personliga ansvaret behövs för individens motivation och agens. Förvandlingen från alienering till relationalitet. Vilket med andra ord innebär att relationer präglade av alienering förvandlas till goda och konstruktiva relationer. Den relationella förvandlingen är det andra nyckelbegreppet. Och det tredje nyckelbegreppet har med syndens strukturella grepp, vilket människan behöver bryta sig fri ifrån. Talas det om arvsynd, utformas det en hamartologisk teologi, behöver det inkludera samtliga av dessa tre.

Vidare utröner jag ur Jones också här tre nyckelbegrepp, även dessa utan någon inbördes ordning. Det handlar om att synden påverkar oss på det personliga planet, varför också en personlig nivå behövs. Det personliga ansvaret med andra ord.

Nästa begrepp har med strukturer att göra, då det är väldigt närvarande för Jones att en strukturell förståelse av synd såväl beskriver en världsvid och världsligt omfattande ondska, som en ärvd och betingad ondska. Sist men inte minst talar Jones om att människans relationella tillstånd, vilket har skadats av synden, helas av nåden.

Som svar på min andra forskningsfråga kommer jag härav fram till att: av min läsning av Ruether och Jones går det alltså att sätta upp tre teologiska nyckelbegrepp, vilka behöver inkluderas i ett tal om arvsynd och vidare ett teologiskt framtagande av arvsyndslära för att den idag ska kunna vara godtagbar.

⁹² Jones 2000, s. 119.

⁹³ Jones 2000, s. 119.

Dessa är:

- det personliga ansvaret
- uppbrott från strukturer (särskilt patriarkala/sexistiska)
- en ny relationalitet (helig och rättfärdiggörande)

Dessa tre nyckelbegrepp som ett mått på godtagbarhet kommer jag att ha med mig in i min idéanalys i nästkommande kapitel, tillsammans med den redogjorda diskussionen kring identitetspositionerna om essentialism, strategisk essentialism och konstruktivism.

Kapitel 3 Befrielsebönerna ur identitetsperspektiv – analys och diskussion

Nu till kontexten som befrielsebönerna befinner sig i samt min analys.

3.1 Kyrkohandboken

Med Per Frostenssons resultat och Maria Klasson Sundins insamlade intervjuer i bakhuvudet, vilka jag nämnde i kapitel 1.1, tänkte jag nu kort sätta mig in i dopliturgi och särskilt befrielseböners allra närmaste historiska utveckling. Som presenteras härnäst, har dopliturgi beskaffenhet ofta fått definieras av ett pedagogik-argument. Trots detta ger denna korta historiska presentation som belyser såväl enskilda teologer som hela kommittéers utlåtanden stöd till min förståelse: att den tolkning av arvsynen som Svenska kyrkans samlade biskopar liksom Kyrkohandbokskommittén vill förmedla, inte på ett tillräckligt pedagogiskt sätt belyses via befrielsebönerna. Momentet blir istället problematiskt och väcker till följd de reaktioner som Frostensson och Klasson Sundin presenterat.

Enligt Eva-Lotta Grantén lämnades dopliturgen under Martin Luthers reformation orörd med hänsyn till pedagogiska skäl.⁹⁴ På samma linje menar kyrkomötets gudstjänstutskott 1996 att varken Luther eller Olaus Petri såg exorcismen som något nödvändigt i dopet, men att befrielsebönen ändå fyller ett pedagogiskt syfte för vad som faktiskt sker i dopet. Detta trots att Kyrkohandbokskommittén år 1968 menar att Befrielsebönerna inte ska ses som något exorcistiskt befriande utan snarare som något skyddande och välsignande.⁹⁵

Utifrån detta ställer jag frågan hur en bön med orden *befria NN från mörkrets makt* är pedagogisk om den samtidigt inte ska förstås som något exorcistiskt. Jag har redan gett exempel på svenskkyrkliga teologer som argumenterar för en omtolkning av arvsyndsläran, med hänvisning till den arvsyndslära som Svenska kyrkan vidhåller. Efter att ha redogjort för den historiska utveckling som momentet *Befrielsebön* genomgått de 3 senaste upplagorna av kyrkohandboken samt de tankar som Svenska kyrkans biskopar ger i Biskopsbrevet *Att leva i dopet*, kommer jag att analysera var bön för sig.

⁹⁴ Grantén 2013, s. 175.

⁹⁵ Grantén 2013, s. 176.

1942 års kyrkohandbok innehåller två alternativa befrielseböner i liturgin för barndop⁹⁶ liksom i liturgin för dop av unga⁹⁷. I liturgin för dop av vuxna⁹⁸ försvinner det sista alternativet.

Herren Gud, den evige Förbarmaren, som allena förlossar från allt ont, och som av nåd har kallat dig till delaktighet i ljuset, genom vår Herre Jesus Kristus, frälse dig från mörkrets välde och behålle dig i sin sanning och fruktan, nu och till evig tid. Amen

samt

Herren bevare dig från allt ont, han bevare din själ. Herren bevare din utgång och din ingång, från nu och till evig dit. Amen

I 1986 års kyrkohandbok ges ett enda alternativ som Befrielsebön, såväl i liturgin för dop av barn⁹⁹ som för dop av unga och vuxna¹⁰⁰.

Gud, du som ensam räddar från allt ont, bevara NN från mörkrets makt, skriv hans namn i Livets bok och bevara honom i ditt ljus, nu och alltid.

I 2017 års kyrkohandbok ges åter två alternativ i dopliturgin.¹⁰¹ Det är dessa böner jag kallar för Bön 1, respektive Bön 2.

Gud, du som ensam räddar från allt ont, befria NN från mörkrets makt, skriv hennes/hans namn i Livets bok och bevara henne/honom i ditt ljus, nu och alltid.

samt

Gud, du som helar världens brustenhet, bevara NN i din kärlek, nu och alltid.

Av att se till kyrkohandboken blir det tydligt att det varit varianter av den bön jag kallar för Bön 1 som haft en störst kontinuitet genom de tre senaste upplagorna. Vidare blir det tydligt att trots att Kyrkohandbokscommittén år 1986 sade att befrielsebönen inte ska ses som en ett exorcistiskt befriande av det onda utan snarare som Guds skyddande och välsignande från det onda behåller kyrkohandboken en bön som får kritik för att vara just för exorcistisk. Reaktionen som Frostensson och Klasson Sundin ger röst åt.

⁹⁶ Den Svenska kyrkohandboken 1942, s. 198.

⁹⁷ Den Svenska kyrkohandboken 1942, s. 211.

⁹⁸ Den Svenska kyrkohandboken 1942, s. 217.

⁹⁹ Den Svenska kyrkohandboken 1986, s. 169.

¹⁰⁰ Den Svenska kyrkohandboken 1986, s. 178.

¹⁰¹ Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017, s. 177.

I Biskopsbrevet *Att leva i dopet* förklarar biskoparna dopets koppling till ondskan som att dopet både förkastar ondskan och skyddar individen i en destruktiv tillvaro, med hänvisning till en värld där olika sorters våld förekommer.¹⁰² Vidare framhäver biskoparna att vi ber om en befrielse från en arvsynd som vi inte kan bli kvitt under jordelivet. Den är med oss och vi separeras från den först i nästa liv, i det eviga livet.¹⁰³ Det uppstår en slags dubbelhet här, biskoparna talar om de båda perspektiven av en inneboende medfödd ondskan och en kringvarande världslig ondskan som människan tar del av. Denna dubbelhet blir tydligare i stycket under rubriken *Vad säger dopet oss om synd och arvsynd?*. Biskoparna förklarar att arvsyndsläran och talet om en ondskan som på något sätt ärvs. behöver finnas med som en pedagogisk förklaring av ondskan och synden som livets verklighet. Det är ett pedagogiskt sätt att försöka förklara en grundläggande spänning som även den nyfödda är en del av redan från början. Men att denna arvsynd inte är biologisk ärvd.¹⁰⁴ Biskoparna skriver:

Vi är, som Martin Luther underströk, samtidigt både syndare och rättfärdiga, *simul iustus et peccator*. Denna erfarenhet har fått nedslag i läran om arvsynoden. En del anser föreställningen som en arvsynd otidsenlig, andra anser den omistlig. Det första motivet vi behandlade, att vi dör och uppstår med Kristus, är ett sätt att förhålla sig till synd som så att säga går i arv. Vi är från vårt första andetag påverkade av andras förtjänster och misslyckanden och delar på det viset den dubbelhet som kännetecknar all mänsklig existens. Ur denna synvinkel är även det lilla barnet utsatt för ”mörkrets makt” och drabbad av det som i en av våra syndabekännelser beskrivs som ”världens bortvändhet från Gud”.¹⁰⁵

Att bönerna berör arvsyndslära och att orden däri ska förstås relatera till en av Svenska kyrkan hamartiologisk utläggning är vidare en premiss jag utgår ifrån. Jag menar att min läsning av bönerna som otvivelaktligen diskuterar arvsynoden är den rimligaste utgångspunkten i sammanhanget.

Biskoparna är på så vis i linje med de pedagogiska argument som redan har framhävts av Kyrkohandboks-kommittén.

Men tyckte verkligen präster och dopföräldrar enligt Frostenssons och Klasson Sundins undersökningar att bönerna är pedagogiska?

¹⁰² Biskopsbrev 2011, s. 9.

¹⁰³ Biskopsbrev 2011, s. 19-20.

¹⁰⁴ Biskopsbrev 2011, s. 56-57.

¹⁰⁵ Biskopsbrev 2011, s. 56.

För att förstå vad biskoparna och Kyrkohandbokscommittén talar om, samt själv skaffa mig en uppfattning för uppsatsens slutsats, går jag nu in för att svara på min första av två forskningsfrågor ”Vilken är den teologiska skillnaden i synen på individens relation till synd, mellan de två befrielsebönerna?”.

3.2 Bön 1

Utifrån premissen att momentet Befrielsebön har sin teologiska hemvist i hamartiologin och närmare bestämt Svenska kyrkans arvsyndslära, analyserar jag nu den första bönen först och främst utifrån identitetsdiskussionens två motpoler essentialism och konstruktivism. I avsnitt 3.4 analyserar jag både bön 1 och 2 utifrån de tre teologiska nyckelbegrepp som jag menar behöver inkluderas i ett tal om arvsynd och vidare ett teologiskt framtagande av arvsyndslära för att den idag ska kunna vara godtagbar.

Så här skriver Biskoparna om momentet Befrielsebön, med en hänvisning till den respons som framförallt den första bönen fått:

Ur denna synvinkel är även det lilla barnet utsatt för ”mörkrets makt” och drabbad av det som i en av våra syndabekännelser beskrivs som ”världens bortvändhet från Gud”. I den gällande dopordningen uttrycks denna tanke i befrielsebönen: ”Gud, du som ensam räddar från allt ont, befria NN från mörkrets makt ...”¹⁰⁶

Min läsning av Bön 1 leder mig till att förstå detta som uttryck för en personligt ärvd synd och med identitetsdiskussionens begrepp en essentialistisk ondska i individen, varav orden ”befria NN från mörkrets makt”. Mörkret beskrivs ha ett grepp om individen varpå individen behöver befrias från något som den är en del av. Det är ett mörkrets grepp som människan föds med. Greppet är en del av människan och så pass djupt rotad att det är en del av karaktären, identiteten. Det facto att mörkret har ett grepp om människan betyder med andra ord att människan föds som syndare.

Gud, du som ensam räddar från allt ont, **befria NN från mörkrets makt**, skriv hennes/hans namn i Livets bok och bevara henne/honom i ditt ljus, nu och alltid.¹⁰⁷

(Min fetmarkering)

¹⁰⁶ Biskopsbrev 2011, s. 56.

¹⁰⁷ Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017, s. 177.

Samtidigt läser jag att det finns en skyddande aspekt i denna bön i orden som följer. Orden ”bevara henne/honom i ditt ljus, nu och alltid” handlar om att individen nu och framöver ska vara, verka och leva i ljuset. Något som mycket mer gör paralleller till en omkringvarande ondskefull och mörk värld - vari ett ljus att leva i behövs.

Gud, du som ensam räddar från allt ont, befria NN från mörkrets makt, skriv hennes/hans namn i Livets bok och **bevara henne/honom i ditt ljus, nu och alltid.**¹⁰⁸

(Min fetmarkering)

Det kan därför argumenteras för att denna första bön även innehåller karaktärsdrag av en konstruktivistisk syn på synd och ondska, det vill säga en ondska som på ett strukturellt sätt formar individens identitet allt eftersom. Med detta sagt går det inte att frånga de svar som Frostenssons och Klasson Sundins undersökningar gav. Det är talet om en ärvd synd som sticker ut och som inte tas emot väl. Den essentialistiska förståelsen av identitetens relation till synd, överskuggar det något balanserande inslaget av en konstruktivistisk förståelse av individens relation till synd.

Efter att ha analyserat Bön 2 på ett liknande sätt, går jag över till att analysera bönerna med hjälp av de tre teologiska nyckelbegreppen: ett personligt ansvar, ett uppbrott från strukturer och en helig och rättfärdiggörande relationalitet.

3.3 Bön 2

Den andra bönen är något kortare och därtill med ett annat fokus, något som nu kommer att tydliggöras.

Här är det fullt fokus på omvärldens mörker och ondska, en personligt inneboende ärvd synd är det inte talan om. Med orden ”världens brustenhet” flyttas förståelsen av en personligt inneboende ondska till en utomstående ondska i världen. En brusten värld är förvisso inte en ovanlig beskrivning inom ramen för en klassisk arvsyndslära, men beskrivningen lägger snarare fokuset på sådan ondska som också kan beskrivas som världsomfattande fenomen; exempelvis fattigdom, miljöförstöring, exploatering, det gemene bruket av våld. Den sortens ondska som också går under samlingsnamnet naturlig ondska och strukturell ondska. Det är en ondska som en

¹⁰⁸ Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017, s. 177.

individ kommer i kontakt med när den är i världen. Och med de följande orden ”bevara NN i din kärlek, nu och alltid” ber människan om ett skydd och en välsignelse mot denna omvärldsondska, snarare än en befrielse från något inneboende.

Gud, du som helar **världens brustenhet, bevara NN i din kärlek, nu och alltid.**¹⁰⁹

(Mina fetmarkeringar)

Denna andra bön har alltså en mycket mer renodlad konstruktivistisk syn på identitetens relation till synd. Synden finns i världen, och den typen av ondska som hänvisas till är naturlig ondska (naturkatastrofer) och till viss del moralonska med betydelsen strukturella företeelser såsom fattigdom, exploatering med mera.

Den andra bönen kan ha lättare att tas emot av exempelvis dopföräldrar, men den saknar en lojalitet till arvsyndens essentialistiska aspekt av ondskan, som är varför jag drar slutsatsen att det är därför som det inte är denna bön som haft mest kontinuitet genom de tre senaste kyrkohandboksupplagorna.

Svaret på min första forskningsfråga blir därav att det finns tydliga skillnader mellan de två olika befrielsebönerna. Bön 1 har både essentialistiska och konstruktivistiska förklaringar av identitetens relation till synd, medan Bön 2 enbart har en konstruktivistisk förklaring av identitetens relation till synd.

Nu ämnar jag gå vidare till att använda svaret på min andra forskningsfråga, nämligen de tre teologiska nyckelbegreppen jag hämtat från min läsning av Ruether och Jones, i ytterligare en analys av de båda befrielsebönerna.

3.4 Slutdiskussion

I kapitel 2 presenterar jag inte enbart grunderna för feministisk teologi med fokus på diskussionen kring identitetens beskaffenhet – är den ärvd eller konstruerad? Det jag desto mer använder kapitel 2 till är att tydliggöra min egen position i debatten och varifrån min analys av dessa två befrielsebönerna hämtar sitt stöd ifrån. Kapitel 2 ger stöd dels för ett feministteologiskt perspektiv och dels för ett strategiskt essentialistiskt perspektiv. Dessutom presenterar jag

¹⁰⁹ Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017, s. 177.

argument för att arvsyndsläran är i behov av omtolkning, vilket direkt påverkar exempelvis de böner som är sprungna ur arvsyndsläran, exempelvis bönerna i dopmomentet *Befrielsebön*. Jag redogör vidare för identitetsdiskussionens två motpoler, essentialism och konstruktivism; ett i min mening nödvändigt inslag för att förstå vad teologin i de två olika befrielsebönerna grundläggande handlar om. Jag visar på en tredje positionering, ett mellanting som också bland annat går under namnet strategisk essentialism, och tar själv den positionen med argument för varför den är mest rimlig. För att ge stöd till en strategisk essentialistisk analys av befrielsebönerna presenterar jag två feministteologers uttryck för och förklaring av strategisk essentialism. Med hjälp av Serene Jones och Rosemary Radford Ruether tar jag fram tre teologiska nyckelbegrepp för vad en godtagbar teologisk förklaring av arvsynoden behöver innehålla. Dessa tre är kort sammanfattat struktur, relationalitet och personligt ansvar. En teologisk förklaring av arvsynoden behöver ha en dimension av personligt ansvar för att en metanoia ska ske, det vill säga en förvandling av individens karaktär. Det behövs också en dimension av relation då synd liksom rättfärdiggörelse sker i relationer. Relation till Gud, omvärlden och oss själva. Alienerade relationer behöver göras konstruktiva. Sist men inte minst behövs det en strukturell dimension då synden är världsvid och världsligt omfattande. En brusten värld, skadad av synden, resulterar i strukturell ondska.

Efter att ha analyserat båda befrielsebönerna för att besvara uppsatsens första forskningsfråga blev det tydligt att den andra bönen gav en renodlad konstruktivistisk förklaring av identitetens relation till synd. En sådan hårdragen position kritiserar av både essentialister och strategiska essentialister då den försvårar om inte omöjliggör ett tal om biologisk differens i form av karaktärsdrag eller identitetsmarkörer. Sociala arv såsom sociala trauman faller också bort om inga typer av arv erkänns som identitetsgrundande.

Den första bönen gav uttryck för både en essentialistisk och konstruktivistisk förklaring av hur individens identitet är relaterad till synden. Men bönen konstruktivistiska sida överskuggas av den essentialistiska och en hårdför essentialistisk hållning kan även den kritiserar, nu av konstruktivister liksom av strategiska essentialister. Kritiken mot en sådan essentialism är bland annat att den inte omfattar hur en människa påverkas under sin livstid. Hur identiteten utvecklas, skiftar och förändras.

Den strategiska essentialismen utmärker sig för att både tala om identitet som något medfött och något som är under konstruktion. Jag, med min strategiskt essentialistiska position blir därför nyfiken på hur väl de båda befrielsebönerna står sig mot en analys grundad på de tre teologiska nyckelbegrepp för en godtagbar arvsyndslära, som jag hämtat från min läsning av Ruether och Jones – två feministteologer som jag förstår som strategiska essentialister.

Låt oss så se till den första befrielsebönen.

Gud, du som ensam räddar från allt ont, befria NN från mörkrets makt, **skriv hennes/hans namn i Livets bok** och **bevara henne/honom i ditt ljus**, nu och alltid.¹¹⁰

(Mina fetmarkeringar)

I denna bön saknar jag en strukturell dimension liksom en dimension av personligt ansvar. ”skriv hennes/hans namn i Livets bok” samt ”bevara henne/honom i ditt ljus” är tydliga exempel på relationella uttryck. Orden talar om en relation till Gud och ett personligt löfte om frälsning. Med de tre analysbegreppen struktur, relationalitet och personligt ansvar kommer jag därför till slutsatsen att den teologiska förklaringen av människans förhållande till synden i Bön 1 inte innehåller alla tre teologiska nyckelbegrepp. Analysen visar därför på att bönen inte har en godtagbar teologi om arvsynd utifrån de tre teologiska nyckelbegreppen. I sin bristfällighet saknar bönen komponenter om struktur och om personligt ansvar.

Låt oss lämna den första befrielsebönen och gå vidare till den andra.

Gud, du som **helar världens brustenhet**, **bevara NN i din kärlek**, nu och alltid.¹¹¹

(Mina fetmarkeringar)

Här finns först och främst ett exempel på en strukturell dimension i form av ”helar världens brustenhet”. Strukturen finns på meta-nivån, det vill säga världsnivån. Den brustna världen resulterar i en förtryckande struktur.

Direkt i följd presenteras en relationell dimension via orden ”bevara NN i din kärlek”. Orden talar om en relation mellan människan och Gud. På så vis inkluderar den andra bönen två av tre nyckelbegrepp för vad jag menar att en teologi om arvsynden behöver. Det som fattas är en dimension av det personliga ansvaret. Det personliga ansvaret är något som essentialister trycker

¹¹⁰ Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017, s. 177.

¹¹¹ Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017, s. 177.

starkt på, och min förståelse av argumenten kring ett bevarande av en arvsyndslära idag, är att individen behöver känna skuld liksom ansvar för att kunna motiveras. Det är ett viktigt pedagogiskt inslag.

Två av tre teologiska nyckelbegrepp är dock inte gott nock och min slutsats blir således att inte heller Bön 2 kan anses inkludera en godtagbar teologi om arvsynd.

I sin bristfällighet saknar bönen en komponent om personligt ansvar.

Kapitel 4 Sammanfattning och slutsatser

Även om bevarandet av den bön som jag kallar för Bön 1 förklaras av pedagogiska skäl, så faller bönen inte i god pedagogisk jord när bland annat dopföräldrar planerar dop tillsammans med dopprästen. Reaktionerna som samlas in från inte minst dopföräldrar tyder både på en bristande pedagogisk presentation och en teologi som i grunden är problematisk. Min analys visade vidare att både befrielsebönerna innehöll brister som från mitt feministteologiska strategiskt essentialistiska perspektiv är allvarliga.

Båda befrielsebönerna saknar en dimension av det personliga ansvaret. Bön 1 saknade även en dimension av det teologiska nyckelbegreppet struktur. Bön 2 visade sig å andra sidan sammantaget sakna en, ur identitetsdiskussionen essentialistisk och konstruktivism, balanserande syn på identitetens relation till synd.

Som en sammanfattning av uppsatsens arbete har jag:

- Gett en bakgrund, satt uppsatsen i en kontext och avgränsat mig från snarlika forskningsområden. Jag landade i två frågeställningar och hämtade min feministiska teoribildning från två specifika feministteologer.
- Jag positionerade mig som feministteolog och presenterade hur feministteologins intresse för identitetsdiskussionen ger en grundläggande förståelse för debatten kring arvsyndsläran. Jag positionerade mig som strategisk essentialist och tog avrundande fram tre teologiska nyckelbegrepp från min läsning av Ruether och Jones, som mått för en godtagbar teologi om arvsyndsläran. Dessa tre teologiska nyckelbegrepp gav ett svar på min andra frågeställning: *Hur bör en godtagbar arvsyndslära utformas enligt Rosemary Radford Ruether och Serene Jones?*
- I det tredje kapitlet påminde jag dels om kontexten som befrielsebönerna står i, och fördjupade denna något. Därefter analyserade jag först Bön 1 och sedan Bön 2 med grund i identitetsdiskussionen. Analysen i kapitel 3.2 och 3.3 tillsammans med redogörelsen i kapitel 2.2 och 2.3 svarade på min första forskningsfråga: *Vilken är den teologiska skillnaden i synen på individens relation till synd, mellan de två befrielsebönerna?*

- I kapitel 3.4 gjorde jag ytterligare en analys, först på Bön 1 och sedan på Bön 2. Denna gång utifrån de tre teologiska nyckelbegrepp som jag hämtat från min läsning av Ruether och Jones, samt presenterat i kapitel 2.4.

När jag påbörjade arbetet med denna uppsats var det med misstankarna om att Bön 1 särskilt skulle kunna argumenteras för att vara bristfällig och problematisk. Men jag har nu landat i att båda bönerna är bristfälliga och som konsekvens är det min förståelse att båda bönerna är i behov av revidering. Ingen av de båda befrielsebönerna innehåller en godtagbar teologi om arvsynden enligt de kriterier jag arbetat med i uppsatsen. Sedan om revideringen innebär att de skrivs om eller får tillägg, det är upp till ansvariga arbetsgrupper att besluta om.

Om teologin ska ge *en adekvat respons på människors erfarenheter*, som Grantén skriver; är det min mening att detta även gäller för det enskilda momentet *Befrielsebön*, som förvisso enbart ingår i dopgudstjänstens liturgi men som däri har en betydande roll för teologin som kopplas till dopet. Mitt förslag till berörda arbetsgrupper är att arbeta med de tre teologiska nyckelbegrepp som jag har presenterat. Teologin behöver utgå från Guds evangelium, men vara förenlig med skapelsens och inte minst människans erfarenheter. Pedagogiken behöver spegla det teologiska budskapet som kyrkan vill presentera idag, inte hålla fast vid en förgången tid.

Vidare föreslår jag till forskande studenter och personal att fortsätta visa intresse för teologins språk och konsekvenser. Ta inte normativa narrativ för givna och våga diskutera människors och tings påstådda naturliga tillstånd. Även om alla kanske inte tar samma positioneringar som jag, inom filosofisk skepticism, feministteologi eller strategisk essentialism – så tjänar mänskligheten på att frågor ställs och att diskussioner fortsatt uppstår.

Källhänvisning

Althaus-Reid, Marcella, *Indecent theology* (New York: Routledge, 2000).

Bibel 2000.

Biskopsbrev: Att leva i dopet (Malmö: Ineco, 2011).

Borg, Anna, "Arvsynd och dop" *En diskussion om synen på arvsynd och dop bland nutida svenskkyrkliga teologer*, kandidatuppsats (Lund: Lunds universitet, 2015).

Ellversson, Karl-Gunnar, *Handbok i Liturgik* (Malmö: Verbum förlag, 2003).

Dalevi, Sören, *Barnet och läran om arvsynen* (Svensk kyrkotidning 105:25-26, 2009).

Den Svenska kyrkohandboken 1942.

Den Svenska kyrkohandboken 1986.

Ekstrand, Thomas & Martinson, Mattias, *Tro och tvivel, systematiska reflektioner över kristen tro* (Lund: Studentlitteratur, 2004).

Grantén, Eva-Lotta, *Utanför paradiset: Arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik* (Stockholm: Verbum Förlag AB, 2013).

Grey, Mary Cecilia, *In search of the Sacred: The sacraments and parish renewal* (Wheatthampsted: Anthony Clarke Books, 1983).

Grenholm, Carl Henric, *Att förstå religion: Metoder för teologisk forskning* (Lund: Studentlitteratur AB, 2006).

Hammar, Anna Karin, *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament* (Västerås: Edita Västra Aros 2009).

Hammarén. Nils & Johansson, Thomas, *Identitet* (Malmö: Liber AB, 2009).

Hewitt Suchocki, Marjorie, *The fall to violence, original sin in relational theology* (New York: Continuum, 1994).

- Holte, Ragnar & Borgehammar, Stephan (red), *Det kristna dopet och finns det någon arvsynd? Dop – Årsbok för svenskt gudstjänstliv 86* (Stockholm: Artos och Norma Bokförlag 2011).
- Johansson, Evelina, "Do you renounce Satan?" *En kritiskt hermeneutisk analys av hur den stora exorcismriten beskrivs och kommuniceras i den romersk-katolska kyrkan*, kandidatuppsats (Jönköping: Jönköpings universitet, 2021).
- Jones, Serene, *Feminist theory and Christian theology: Cartographies of grace* (Minneapolis: Augsburg fortress, 2000).
- Kroon Sahlin, Ann-Cathrine, "Dopet för framtiden" *En studie av teologiska motiv i dopgudstjänsten*, masteruppsats (Göteborg: Göteborgs universitet, 2014).
- Kyrkans tidning, Dopet befriar oss, 2010, <https://www.kyrkanstidning.se/debatt/dopet-befriar-oss-fran-ockupationsmakten> [hämtad 2021-03-17].
- Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017.
- McClintock Fulkerson, Mary, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress press, 1994).
- Nording, Jonas, "Född med synd?" *Nutida lutherska tolkningar av arvsyndsläran*, magisteruppsats (Uppsala: Uppsala universitet, 2016).
- Paulsell, Stephanie, *Honoring the body: Meditations on a Christian practice* (Minneapolis: Fortress press, 2019).
- Petersson, Bo & Robertson, Alexa (red), *Identitetsstudier i praktiken* (Stockholm: Författarna och Liber AB, 2003).
- Radford Ruether, Rosemary, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1993).
- Rita Brock, Nakashima, *Journeys by heart: a Christology of erotic power* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008).
- Saiving Goldstein, Valerie, *The Human situation: a feminine view* (Chicago: The university of Chicago press, 1960).

Teymur, Sema, "*Dop i krissituationer*" som trostolkning och livstydning, kandidatuppsats (Stockholm: Enskilda Högskolan, 2020).

Thompson, Deanna, *Crossing the Divide: Luther, Feminism and the Cross* (Minneapolis: Fortress press, 2004).