

Kön och bön

KARIN JOHANNESSON

Karin Johannessons avhandling Gud för oss. Om den non-metafysiska realismen och dess konsekvenser för religionsfilosofins uppgift och natur (Stockholm: Thales 2002) utgör ett inlägg i de realismdebatter som för närvarande pågår inom filosofin, teologin och religionsfilosofin. Avhandlingen utkom nyligen i en innehållsrikt något reviderad engelsk översättning, God pro Nobis. On Non-Metaphysical Realism and the Philosophy of Religion (Leuven: Peteers 2007). Johannesson är universitetslektor i religionsfilosofi vid teologiska institutionen i Uppsala. I sin nuvarande forskning behandlar hon förhållandet mellan människosyn och spiritualitet inom karmelitisk respektive luthersk tradition.

I kristna sammanhang påstås ibland att kvinnor är ovanligt lämpade för den form av bön som betecknas med hjälp av begreppet «kontemplation». Jag kommer i den här artikeln att diskutera hur den som menar att kvinnor är mer kontemplativa än män kan förklara varför så är fallet. Den fråga som jag ställer mig är om vi, på filosofiska grunder, kan ta ställning till de olika förklaringsmodeller gällande kvinnors mer omfattande kontemplativa förmåga som förs fram. Jag kommer att ta min utgångspunkt i ett kristet sammanhang där det ibland antas att kvinnor har en större mottaglighet för kontemplativ bön än vad män har, nämligen den karmelitiska traditionen. Inledningsvis kommer jag, i relation till den karmelitiska traditionen, att klargöra i vilken betydelse jag här använder begreppet «kontemplation». Därefter följer en diskussion kring olika möjliga förklaringar till varför, om så är fallet, kvinnor är mer kontemplativa än män.

Vad är kontemplation?

Karmelitorden är en av katolska kyrkans kontemplativa klosterordnar. Den har sitt (kända) ursprung bland de män som levde som eremiter på berget Karmel i nuvarande Israel under 1100-talet. Orden kom till Europa under 1200-talet och växte då kraftigt. Antalet karmeliter ökade ytterligare under 1400-talet då karmelitkloster för kvinnor instiftades.

Tillväxten var, enligt vissa, inte enbart av godo. En del menade att karmelitorden steg för steg tappade sin ursprungliga inriktning på umgänget med Gud i bönen och genom bibelordet. Med vårt moderna språkbruk skulle vi kunna beskriva situationen som att karmelitorden, enligt vissa, drabbades av en inre sekularisering och «förvärldsligades» i den bemärkelsen att omsorgen om egendom, socialt umgänge och sociala hierarkier kom att spela alltför stor roll i klosterlivet.¹

Under 1500-talet skedde en omfattande reform av karmelitorden. Denna reform tog sin början i Spanien, i den omvändelseprocess som Teresa av Avila (1515–1582) genomgick.² Teresa stiftade under sin livstid 17 reformerade karmelitkloster för nunnor runt om i nuvarande Spanien.³ Tillsammans med Johannes av Korset

¹ Anne-Elisabeth Steinmann, *Karmelitorden: Historia, helgon, anda* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1981), s. 9-20. Jfr Jodi Bilingkoff, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), s. 112-116.

² En avgörande omvändelseerfarenhet återberättas i Teresa av Avila, *Boken om mitt liv* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1980), s. 75-76.

³ Teresa av Avila, *Klosterstiftelserna* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1985) beskriver hur detta gick till och ger en levande skildring av de glädjeämnen och umbäranden som Teresa upplevde.

(1542–1591) tog hon även initiativ till inrättandet av reformerade karmelitkloster för män.

När Teresa genomförde reformen av karmelitorden gjorde hon det i syfte att återinföra det ursprungliga ordensidealet. Det förtroliga umgänget med Gud i bönen ska genomsyra hela dagen och hela livet i ett karmelitkloster. Karmeliter ska ägna sitt liv åt att, så gott det går, göra sig mottagliga för den kontemplativa bön som Gud vill skänka varje människa. Den kontemplativa bönen uppfattas visserligen som en gåva från Gud, inte som något man kan uppnå av egen kraft, men människan kan förbereda sig för att ta emot den gåvan.⁴ Vad innebär då denna form av bön, denna nådegåva?

I *Den inre borgen* liknar Teresa en människas böneliv och dess utveckling vid en vandring genom sju olika boningar, sju olika rum i en borg. Boningarna eller rummen utgör koncentriska cirkelar som schematiskt beskriver den utveckling som en människa som söker leva ett böens liv ofta genomgår. I borgens mitt ligger den sjunde boningen, målet för vandringen. Den utgörs av vad som beskrivs som människans mystiska förening med Gud. Själens/bruden blir här ett med Kristus/brudgummen. Ingenting kan längre skilja dem åt.⁵

Den kontemplativa bödens gåva ger Gud, enligt Teresa, vanligtvis människan i den femte boningen, eller möjligtvis i ytterkanten av den fjärde boningen.⁶ Det är i detta skede av bönelivet som Gud, enligt Teresa, tar över initiativet från människan och själv blir att utgöra drivkraften i hennes bön. I katolsk tradition, och delvis också i andra kristna traditioner, ses detta som övergången till ett mystiskt liv. Mystiker kännetecknas, enligt detta sätt att se på saken, inte främst av mystiska erfarenheter, något som religionsfilosofier ibland tycks tro, utan av ett böneliv som flödar oberoende av människans egna ansträngningar, vare sig hon vill det eller inte,

vare sig hon upplever något extraordinärt eller inte.⁷

Hur ska man då beskriva den kontemplativa bönen? Teresa själv säger att det vore bäst att inte alls försöka beskriva den, det går nämligen inte.⁸ Förståndet och orden räcker inte till för att greppa detta skeende. Johannes av Korset beskriver den kontemplativa bönen som tyst musik, en ojämförlig harmoni som övergår alla konserter och melodier på jorden, en stilla lugn kunskap där man inte hör någon röst ljuda utan bara njuter musikens ljuvlighet och tystnadens frid.⁹ Såväl Teresa som Johannes ger uttryck för uppfattningen att den kontemplativa bönen endast kan beskrivas i liknelser eller med hjälp av paradoxer. Jag kommer dock, trots deras varningar, att i mer exakta ordalag precisera i vilken betydelse jag, i det här sammanhanget, använder begreppet «kontemplation».

Jag talar, i det här sammanhanget, om kontemplation som en form av kristen bön. Denna böneform skiljer sig från meditativ bön så till vida att den kontemplativa bönen är utan tankar och bilder.¹⁰ Johannes av Korset beskriver den kontemplativa bönen som en kärleksfull uppmärksamhet riktad mot Gud, en passiv och mottagande hållning, en öppenhet inför Guds närvaro. Johannes menar att Gud i kontemplationen ingjuter en fördold och stilla vishet och en kärleksfull kunskap i själen. För att kunna ta emot dessa gåvor måste själen, enligt Johannes, vara öppen, överksam, lugn, fridfull och stilla. Själens måste vara i överensstämmelse med Guds sätt att vara.¹¹ Det är inte möjligt, skriver Johannes, «att denna Guds högsta vishet och detta hans mest upphöjda språk, som kontemplationen är, kan

⁴ Wilfrid Stinissen, *Inre vandring* (Örebro: Libris, 1999), s. 22–24.

⁵ Stinissen, s. 155–157.

⁶ Jfr Stinissen, s. 80, 88 och Ruth Burrows, *Interior Castle Explored: St. Teresa's Teaching on the Life of Deep Union with God* (Lanham: Sheed and Ward, 1981), s. 56.

⁷ En religionsfilosof som i likhet med mig *inte* ser extraordinära upplevelser som kännetecknande för mystiker är Catharina Stenqvist, jfr Catharina Stenqvist, *Förundran och förändring. Mystikens teori och livssyn* (Delsbo: Förslagshuset Åsak, 1994), s. 15.

⁸ Teresa av Avila, *Den inre borgen* (Tågarp: Glumslöv: Karmeliterna, 1990), s. 71.

⁹ Johannes av Korset, *Andlig sång* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1977), s. 84 och 97–98.

¹⁰ Anton Geels, *Kristen mystik: Ur psykologisk synvinkel: Del 2* (Skellefteå: Norma, 2003), s. 124.

¹¹ Johannes av Korset, *Levande kärlekslåga* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1984), s. 94–95.

mottas annat än i en ande som bragts till tystnad och avlägsnats från det diskursiva tänkandet och dess ljuvlighet.»¹² Teresa kompletterar Johannes beskrivning av kontemplerationen när hon konstaterar att ett säkert tecken på att Gud själv verkligen har tagit sin boning i den kontemplativt bedjande själen är att hon omöjligt kan tvivla på att hon har varit i Gud och Gud i henne.¹³ Om man är tveksam till huruvida man verkligen har erfårit kontemplativ bön eller inte har man alltså inte gjort det.

Teresa menar att kvinnor är mer kontemplativa, i betydelsen «mottagliga för den kontemplativa börens gåva», än män. Hon skriver: «Herren skänker dessa nådegåvor mycket oftare åt kvinnor än åt män. Detta har jag hört av den helige pater Petrus av Alcantara (och jag har också själv lagt märke till det). Han sade att kvinnor har nått mycket längre på den vägen än män, och han gav även utomordentliga skäl till detta; dem behöver jag inte återge här, men de var alla till kvinnornas favör.»¹⁴ Anders Arborelius, biskop i Stockholms katolska stift och karmelitbroder, instämmer i Teresa antagande gällande kvinnors större mottaglighet för den mystiska nåd som kontemplerationen innebär när han citerar Teresa och tillägger: «Den mystiska nåd som kvinnan är speciellt öppen för, är av så stor betydelse för hela Kyrkan att den måste tas tillvara och skyddas med största omsorg.»¹⁵

Inom den karmelitiska traditionen — en tradition som genom böcker, tidskrifter och retreatverksamhet kommer betydligt fler människor än karmelitnunnor/munkar till del och som nu för tiden når långt utanför katolska kyrkan — antas att kvinnor är mer kontemplativa än män. Jag tänker i det här sammanhanget inte gå in på frågan huruvida så verkligen är fallet. Istället vill jag reflektera kring hur kvinnors större mottaglighet för kontempleration, om den föreligger, kan förklaras. Jag menar att vi kan urskilja fyra möjliga förklaringar som är värda att ta upp till dis-

kussion. Jag kommer först att presentera vari dessa fyra möjliga förklaringar består. Därefter kommer jag att begrunda deras konsekvenser och våra möjligheter att framföra filosofiska argument för ett ställningstagande till förmån för något av de fyra alternativen.

Samtliga fyra förklaringar kännetecknas av att de varken förutsätter att Gud finns eller att Gud kan handla i människan. De är i den bemärkelsen begränsade till den del av verkligheten som vi med hjälp av empiriska metoder kan kartlägga. De första två förklaringarna berör kvinnors kroppsliga och/eller själsliga konstitution. De kan uppfattas som biologiska eller biosociologiska. Den tredje och den fjärde förklaringen berör istället kvinnors position i samhället. De kan beskrivas som sociologiska eller sociobiologiska.

Förklaring 1: Kvinnliga egenskaper

En första möjlig förklaring till att kvinnor är mer kontemplativa än män kan utgöras av en hänvisning till kvinnors «naturliga» egenskaper. Ibland uppfattas kvinnor «av naturen» som, till exempel, mer omvårdande, estetiska och språkbegåvade än män men mindre tekniska och matematiska. På ett motsvarande sätt kan kvinnor uppfattas som mer kontemplativa än män. Kvinnors kontemplativa förmåga behöver inte beskrivas som något exklusivt för kvinnor för att den här förklaringsmodellen ska föreligga. Precis som det finns kvinnor som kan lyfta fler kilo i bänkpress eller springa snabbare än några, om än inte alla, män kan det finnas vissa män som är mer kontemplativa än några kvinnor utan att förklaringsmodellen behöver överges. Modellen förutsätter inte att samtliga kvinnor är mer kontemplativa än samtliga män. Den uttalar sig om generella tendenser.

Att kvinnor och män skiljer sig åt i andliga avseenden beroende på att deras kroppsliga och själsliga egenskaper är olika förutsatt ibland i rådgivning på det andliga livets område. Jordan Aumann skriver, till exempel, följande när han diskuterar hur vi kan skilja mellan vad som är Guds verk i en människa och vad som felaktigt uppfattas som detta:

¹² Johannes av Korset, *Levande kärlekslåga*, s. 97.

¹³ Teresa av Avila, *Den inre borgen*, s. 75.

¹⁴ Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, s. 313–314.

¹⁵ Anders Arborelius, *Spiritualitet: Andligt liv* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1999), s. 224, not 164.

Women in general are more easily subject to illusion in mystical matters because their psychological structure predisposes them to a greater interest in religion, in practice of piety, and ardent love. Their somatic structure makes them more passive than active and more sensitive to psychic love and tender feelings. They go to God more easily, but at the same time they can be inconstant, highly imaginative, and sentimental. St. Teresa of Avila has some sound advice on this point. On the other hand, it must be admitted that in the history of spirituality women have far outnumbered the men in the reception of extraordinary mystical phenomena, and we would have to admit that the weaker sex is also the more devout sex, because women generally are vastly superior to men in their abnegation and generosity in the service of God.¹⁶

Religionsfilosofen Grace Jantzen menar att den förklaring av kvinnors ovanligt välutvecklade kontemplativa förmåga som baseras på antaganden om kvinnors särskilda egenskaper löper som en röd tråd genom den kristna spiritualitetens historia.¹⁷ Medan «fromma» män i kyrkans historia blir teologer blir «fromma» kvinnor kontemplativa och detta beror, enligt den här förklaringsmodellen, på att män, «av naturen», är mer förnuftsriktade medan kvinnor, «av naturen», är mer «dimmiga i sinnet» och därför har lättare för kontemplation. Jantzen konstaterar att idén om kvinnans större förmåga till mottagande och passivitet finns tydligt uttryckt redan hos Filon av Alexandria, en judisk-platonisk filosof som hade ett avgörande inflytande över den tidiga kristna kyrkans teologiska utveckling. Jantzen citerar Filon när han skriver:

The male is more complete, more dominant than the female, closer akin to casual activity, for the female is incomplete and in subjection and belongs to the category of the passive rather than the active. So too with the two ingredients which constitute our life-principle, the rational and the irrational; the rational which belongs to mind and reason and is of the masculine gender, the irratio-

nal, the province of sense, is of the feminine. Mind belongs to a genus wholly superior to sense as man is to woman.¹⁸

Tanken på kvinnans större förmåga till passivitet är, historiskt sett, kopplad till en reflektion över det heterosexuella samlaget, menar Jantzen. Mannen uppfattades som den enda aktiva parten i samlaget och kvinnan som helt igenom passiv och mottagande. I barnalstrandet bidrog mannen med sin säd medan kvinnan bidrog med ett passivt mottagande av denna säd, en fruktbar jordmån för fröna.¹⁹

Peter Halldorf, en av den nutida, svenska kristenhetens mest inflytelserika andliga vägledare, anknuter till den här förklaringsmodellen när han i tidskriften *Trots allt*, en tidskrift som framför allt vänder sig till yngre människor, skriver om «den kvinnliga nådegåvan». Den kvinnliga nådegåvan uppfattar Halldorf som bestående av kvinnans större receptivitet för den helige Ande, hennes karismatiska väsen. Kvinnan kan ge liv genom sitt moderskap. Det är denna speciella nådegåva, livgivandet, som gör henne mer öppen för Den Helige Ande. Halldorf skriver:

Kvinnornas roll i förmedlandet av tron, det faktum att de spelat en större roll än männen i den andliga förnyelsen genom historien, hör samman med det *moderliga*. Detta är den egenskap i den kvinnliga naturen som gör att kvinnan instinktivt försvarar livet framför teorin, låter intuitionen vägleda i högre grad än principen, ser till det konkreta snarare än det abstrakta. ... I Andens värld är kvinnan det starkare könet. Hennes nådegåva är att vara livskälla. Medan mannen är mer benägen att vara intresserad av sitt eget ser hon ... vad människor törstar efter och går ut ur sig själv för att släcka den törsten. ... Hon vet att uppgiften att skapa liv skänker en större glädje — men också större «makt» — än att profilera sin egen särart. Häri ligger kvinnans list. Medan mannen är upptagen med att expandera och «lägga jorden under sig», fyller hon världen med sin närvaro inifrån. ... Det utmärkande för det manliga är att orientera sig horisontalt, mannen expanderar för att göra sig gällande i denna världen. Det kvinnliga orienterar sig vertikalt. Det är den förinnerligande rörelsen,

¹⁶ Jordan Aumann, *Spiritual Theology* (Lanham: Sheed and Ward, 1980), s. 416–417.

¹⁷ Grace Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 30.

¹⁸ Jantzen, s. 43.

¹⁹ Jantzen, s. 41, 43–44.

hon som gömmer sin hemlighet i hjärtat snarare än att proklamera den för världen. Och som just därigenom ger världen liv.»²⁰

Kopplingen mellan kvinnan och det kroppsliga utgör bakgrunden såväl för tanken på kvinnans mer passiva/mottagliga väsen som för Halldorfs reflektioner om kvinnans naturligt givna moderlighet. Det unika med Halldorfs resonemang är snarast att han understryker *sambandet* mellan det andliga och det kroppsliga. I den kristna traditionen har spiritualiteten annars främst förknippats med själen. Själen var, till skillnad från kroppen, något som primärt associerades med det manliga. Kvinnor beskrevs som mer «kroppsliga» och män som mer «sjäsliga». I förlängningen innebar kopplingen mellan det sjäsliga och det manliga att män kom att uppfattas som mer «andliga» än kvinnor, något som föranledde kyrkans män att ibland beskriva «andligt begåvade» kvinnor, till exempel Teresa av Avila, som varandes «i grund och botten» män, en hedersbetygelse med deras mått mätt.²¹

För såväl kvinnor som män kom andlig utveckling i den kristna traditionen att förknippas med ett «övervinnande» av det kroppsliga/det kvinnliga. Detta «övervinnande» tog sig dock helt olika uttryck. Medan män tvingades kämpa med och mot de frestelser som det kroppsliga/det kvinnliga utsatte dem för fanns det en möjlighet för kvinnor att «övervinna» sin kroppslighet genom att helt enkelt integrera den i sin spiritualitet. Detta leder oss över på den andra förklaringsmodellen.

Halldorf beskriver kvinnans mottaglighet för den helige Ande och hennes moderlighet som en egenskap (eller som ett kluster av egenskaper) som han snarast verkar uppfatta som något medfött. Men kanske är det inte *egenskaperna* som är det medfödda? Kanske är det istället så att kvinnans kroppsliga konstitution möjliggör vissa *erfarenheter*? Kanske gör hennes möjlighet att göra dessa erfarenheter att hon lättare kan leva sig in i den kristna metaforik och före-

ställningsvärld som används för att beskriva den kontemplativa bönen och dess utveckling? Kanske leder det i sin tur till att hon lättare kan utveckla en kontemplativ förmåga? Den andra förklaringsmodellen baseras på tanken att kvinnors kroppsliga konstitution och de för kvinnor unika erfarenheter som kvinnors kroppar möjliggör kan förklara varför kvinnor är mer kontemplativa än män.

Förklaring 2: Sexualitetens möjligheter

Kvinnors kroppar skiljer sig från mäns kroppar så till vida att de delvis innehåller andra organ än mäns kroppar och delvis kan fylla andra funktioner än mäns kroppar. Dessa kroppsliga skillnader mellan män och kvinnor kan tänkas innebära att det finns erfarenheter som är unika för respektive kön i den bemärkelsen att bara en kvinna eller bara en man kan göra dessa erfarenheter. Därmed inte sagt att *alla* kvinnor eller *alla* män delar dessa erfarenheter. Det enda som antas i den här förklaringsmodellen är att om en individ har gjort en erfarenhet som på grund av kroppsliga faktorer endast en kvinna kan göra så är den individen en kvinna.

Det finns två erfarenhetsområden som på grund av kroppsliga faktorer är förbehållna kvinnor och som har spelat stor roll för den metaforik som i den kristna traditionen har använts för att beskriva den mest utvecklade formen av kontemplativ bön. Dessa båda erfarenhetsområden är kvinnors erfarenheter av det heterosexuella samlaget och kvinnors erfarenheter av graviditet och barnafödande. Båda erfarenheterna är unika för kvinnor så till vida att det, på grund av kroppsliga faktorer, bara är kvinnor som kan göra dem. Det är möjligt att kvinnors unika tillgång till dessa båda erfarenhetsområden kan förklara deras ovanligt välutvecklade kontemplativa förmåga.

Den här förklaringsmodellen räknar inte med att det är det faktum att den enskilda kvinnan *har gjort* dessa erfarenheter som gör henne ovanligt väl utrustad för kontemplation. (När allt kommer omkring har många av kyrkohistoriens kontemplativa kvinnor sannolikt inte alls gjort dessa erfarenheter eftersom de har levt sina liv

²⁰ Peter Halldorf, «Den kvinnliga nådegåvan», s. 16–17 i *Trots allt* (2002: 3), s. 16–17.

²¹ Jfr Jantzen, s. 51–55 och Anita Goldman, *Guds älskarinnor: Om hängivna kvinnor i en livrädd värld* (Stockholm: Natur och Kultur 1995), s. 64.

som nunnor.) Det är istället kvinnors kroppsliga möjlighet att göra dessa erfarenheter som antas kunna förklara varför kvinnor är mer kontemplativa än män. Det är därmed snarast kvinnors kroppsuppfattning, kvinnors föreställningar om sina kroppar och deras möjligheter, som står i centrum för resonemanget.

När Teresa beskriver den fullt utvecklade kontemplativa bönen gör hon det genom att likna denna form av bön vid ett äktenskap mellan Kristus och själen. Teresa, och andra kristna författare som ger uttryck för denna brudmystik, tänker sig att Kristus och själen i den fullt utvecklade kontemplativa bönen ingår en så intim förening med varandra att de två blir ett. Teresa skriver om detta att «nu förblir själen alltid förenad med sin Gud i själva sin medelpunkt. Låt oss säga att föreningen är som om två vaxljus till sist förenades så helt med varandra att allt bleve ett enda ljus, så att veken och ljuset och vaxet helt och hållet bleve ett.»²²

Föreningen mellan Gud och människa kan, enligt brudmystikerna, vara mer eller mindre genomgripande. För Teresa var den, menar man, mycket genomgripande. Teresa är en av det fåtal mystiker som anses ha fått motta det övernaturliga nådesbevis som i katolska kyrkan betecknas som transverberation.²³ Johannes av Korset beskriver detta fenomen på följande sätt:

Det kan hända att när själen är upptänd av kärlek till Gud ... hon då känner hur en seraf ansätter henne med en pil eller med ett upplyftat spjut, som är helt övertänt med kärlekens eld. Denna seraf genomborrar och genomglödgar på ett sublimt sätt denna själ, som redan är upptänd som glödande kol, eller rättare sagt brinner som en låga. När själen så genomglödgas och genomborras av denna pil, flammor själens låga upp snabbt och häftigt ... Därför erfar själen såret på ett övermåttan njutningsrikt sätt ... som om hon upplöstes i kärlek.²⁴

Teresa själv berättar om sin transverberationsupplevelse när hon skriver:

Den vision Herren nu behagade skänka mig var så här: ängeln var inte lång utan kort, mycket skön, med ett ansikte så lågande att det var som de högsta änglarnas, vilka helt och hållet tycks gå upp i eld. De bör ha varit vad man kallar kerubim, fast ingen sa sitt namn. ... Jag såg i hans hand ett långt spjut av guld, med en spets av järn som tycktes mig vara glödande eld. Jag kände det som om det flera gånger genomborrade mitt hjärta och trängde in i mina inälvor. När det drogs ut igen tyckte jag att de följde med och lämnade mig kvar helt förbränd av kärlek till Gud. Smärtan var så stor att jag måste ge ifrån mig de där jämmerropen, och den salighet som denna ytterligt svåra smärta skänkte mig var så överväldigande att ingen kan önska att bli kvitt den, ty själen kan inte låta sig nöja med något mindre än Gud. Smärtan är inte kroppslig utan andlig, även om kroppen har del i den, till och med mycket stor del.²⁵

I dylika beskrivningar av vad somliga uppfattar som den allra mest genomgripande mystiska erfarenhet som en människa kan göra har såväl forskare som skönlitterära författare sett paralleller till beskrivningar av en kvinnas upplevelse av orgasm under ett heterosexuellt samlag. Deckarförfattaren Dan Brown tar upp denna tematik då han låter Berninis staty av Teresas transverberation spela en avgörande roll i en av sina böcker.²⁶ Också religionsfilosofen Don Cupitt uppmärksammar den i hans ögon något märkliga likhet som verkar föreligga mellan å ena sidan mäns beskrivningar av den mystiska föreningen med Gud och å andra sidan kvinnors beskrivningar av orgasm. Cupitt skriver: «Union with God is described *exactly* as if it were a female orgasm, by people who are not merely of the wrong sex, but not supposed to have any personal experience of such things anyway.»²⁷

Vi skulle kunna tänka oss att kvinnor just genom de erfarenheter av och/eller före-

²² Teresa av Avila, *Den inre borgen*, s. 167.

²³ Det spanska ordet *transverberación* (genomborrande) kommer från det latinska verbet *transverbero* (genomborra), av *trans* (genom) och *verbero* (prygla, slå).

²⁴ Johannes av Korset, *Levande kärlekslåga*, s. 60–61.

²⁵ Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, s. 215.

²⁶ Dan Brown, *Änglar och demoner* (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 2005), s. 337–338, 371.

²⁷ Don Cupitt, *Mysticism after Modernity* (Oxford: Blackwell, 1998), s. 25.

ställningar om ett heterosexuellt samlag som deras kroppsliga konstitution ger upphov till kan ha lättare för att leva sig in i den metaforik som inom den kristna traditionen används för att locka till och illustrera den kontemplativa bönen. Denna möjlighet till djup inlevelse i metaforiken kan tänkas förklara varför kvinnor är mer kontemplativa än män. Kvinnor har tillgång till en kristen metaforik som, i kombination med deras erfarenheter av och/eller föreställningar om ett heterosexuellt samlag, gör det lättare för dem att erfara och beskriva sitt böneliv i kontemplativa termer.

En liknande resonemangslinje, även den baserad på kvinnors erfarenheter av och föreställningar om sina kroppar, kan ta sin utgångspunkt i kvinnors möjligheter att bära och föda barn. Johan Cullberg sammanfattar i boken *Kris och utveckling* psykoanalytikern Erik H. Erikssons reflektioner kring flickors och pojkars utveckling av en könsuppfattning knuten till det egna jaget.²⁸ Cullberg konstaterar att det lilla barnet redan i tvåårsåldern börjar utveckla en förståelse för vilket kön det tillhör samt vilka beteenden som är knutna till just detta kön. Den lilla flickans könsuppfattning beskriver Eriksson med hjälp av begreppet «det inre rummet». Flickan erfar att hon har ett rum inom sig som pojkar inte har, menar Eriksson, och till denna erfarenhet knyter hon ett starkt positivt psykologiskt innehåll. Hon kommer därmed att uppleva sitt inre som betydelsefullt, spännande och löftesrikt. Pojkar har inte motsvarande upplevelser av något värdefullt inre. Det gör dem, menar Eriksson, omedvetet avundsjuka på flickors barnalstrande möjligheter och leder till att pojkar kompensatoriskt, ser på den yttre världen som det viktiga.

Kanske är det kvinnors upplevelse av sitt eget inre som något viktigt, värdefullt och livgivande som gör kvinnor mer kontemplativa än män? Kanske kan kvinnor, på grund av denna erfarenhet av och föreställning om den egna kroppens möjligheter, lättare utveckla ett kontemplativt böneliv?

Inom den kristna spiritualiteten förknippas gärna de båda varianter av den andra förklaringsmodellen som jag här har tagit upp med varandra. Människan (både män och kvinnor) beskrivs i sin gudsrelation som såväl brud som potentiell gudaföderska. Människans mottagande av vad brudgummen vill ge henne leder till ett livgivande av betydelse för världen.²⁹ Kanske har kvinnor, genom sina erfarenheter av och föreställningar om sin egen kropp, helt enkelt lättare för att leva sig in i denna metaforik än vad män har?

Förklaring 3: Kvinnors traditionella arbetsuppgifter

En tredje möjlig förklaring till varför kvinnor är mer kontemplativa än män skulle kunna vara att de arbetsuppgifter som, traditionellt sett, främst kvinnor brukar ägna sig åt utgör bättre förutsättningar för utvecklandet av ett kontemplativt böneliv än de arbetsuppgifter som, traditionellt sett, män brukar ägna sig åt. Det kanske inte är en slump att så många författare inom den karmelitiska traditionen som lyfter fram människans möjligheter att ägna sig åt bön samtidigt som hon utför sitt dagliga arbete exemplifierar detta arbete med arbetsuppgifter som kvinnor oftare utför än män? Kvinnors traditionella arbetsuppgifter kanske är bättre lämpade för utvecklandet av ett kontemplativt böneliv.

Att broder Lorens, en fransk 1600-talskarmelit vars bok *Att leva i Guds närvaro* har blivit en klassisk vägledning in i den kontemplativa bönen, var lekbroder kan lyftas fram i det här sammanhanget. Som lekbroder var han inte prästvigd utan ägnade sig åt praktiska sysslor i klostret. En viktig del av hans arbete bestod av kökssysslor, något som han till att börja med kände stor motvilja mot men som han förmådde integrera i sitt böneliv på ett fruktbart sätt.³⁰ Teresa av Avila verkar ha gjort liknande erfarenheter av kökstjänstens välsignelser.³¹ Hon under-

²⁸ Jag följer här Johan Cullberg, *Kris och utveckling — en psykoanalytisk och socialpsykiatrisk studie* (Stockholm: Natur och Kultur, 1980), s. 36–37.

²⁹ Jfr t.ex. Anders Arborelius, *Den brinnande pilen: Karmels mystik genom tiderna* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1986), s. 22.

³⁰ Broder Lorens, *Att leva i Guds närvaro* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1983), s. 69.

stryker med emfas det goda i vanan att under sitt dagliga arbete dra sig tillbaka inom sig själv för att där umgås med Gud samtidigt som man utför sina arbetsuppgifter.³² En mer sentida karmelitsyster, Elisabeth av Treenigheten (1880–1906), exemplifierar hur detta kan gå till i praktiken när hon i ett brev till sin syster, som är mamma till två små barn, skriver: «Trots alla moderliga omsorger som tar dig i anspråk och medan du helt går upp i dina små änglar kan du dra dig tillbaka till denna ensamhet (bönen) för att överlämna dig åt den Helige Ande för att han skall förvandla dig i Gud och i din själ inpräglad av bilden av Guds skönhet».³³

Det är möjligt att det är svårt att ägna sig åt arbetsuppgifter som av tradition ofta utförs av män samtidigt som man ber. Teresa av Avila verkar tänka sig att uppgiften att driva handel med avkastning, ett arbete som traditionellt sett ofta har utförts av män, inte på ett helt opproblematiskt sätt kan kombineras med ett fördjupat böneliv.³⁴ Möjligen beror detta på att affärsverksamhet lätt leder till utvecklandet av ett begär efter större inkomster och mer egendom, något som flyttar fokus från den inre världens skatter till den yttre världens skatter. Hon understryker också i brev till sin biktfader och vän Jerónimo Gracián, som periodvis var mycket högt uppsatt inom karmelitorden, att han inte ska arbeta för mycket. I en tid när «utbrändhet» ännu inte var ett vedertaget begrepp skriver hon:

Jag måste säga er, min fader, att nog är det bra att ni sover. Tänk på att ni har mycket att göra, och man känner inte svagheten förrän det gått så långt att huvudet inte mer blir bra, och ni förstår säkert vad er hälsa betyder. För Guds kärleks skull, låt er i detta fall vägledas av en annans mening, och låt bli att hålla era meditationer, hur nödvändiga de än må vara, och håll inte inre bön under de timmar ni ska sova.³⁵

Det är värt att notera att Teresa *inte* ger sin vän rådet att be samtidigt som han arbetar. Kanske beror det på att Graciáns traditionellt sett «manliga» arbetsuppgifter svårligen låter sig utföras under bön. Det är möjligt att deras utförande kräver en så omfattande koncentration att ett samtidigt bedjande omöjliggörs.

Den tredje förklaringsmodellen baseras på tanken att de arbetsuppgifter som, av tradition, oftare utförs av kvinnor ger en bättre grogrund för utvecklandet av ett kontemplativt böneliv än de arbetsuppgifter som, av tradition, oftare utförs av män. Kanske beror detta på att de traditionellt «manliga» arbetsuppgifterna lätt leder till att utövaren av dem kommer att sätta pengar, egendom, makt, inflytande eller hedersbetygelser i centrum istället för Gud. Kanske beror det på att de traditionellt «kvinnliga» arbetsuppgifterna lättare kan utföras samtidigt som man ber, något som innebär att den som utför dem kan få mer tid och övning i bön eftersom hon inte behöver skjuta upp bedjandet till arbetsdagens slut. Det är möjligt att utförandet av arbetsuppgifter som traditionellt ofta faller på männens lott är förknippade med mer omfattande fysiska eller intellektuella ansträngningar. Mot bakgrund av antagandet att det kan vara svårt att uppbåda tillräckligt med koncentration för att kunna rikta sig mot Gud och/eller öppna sig för Gud om den fysiska eller den intellektuella ansträngningen under arbetet är mycket omfattande kan i så fall den traditionella arbetsfördelningen mellan könen ligga till grund för en förklaring av kvinnors mer välutvecklade kontemplativa förmåga.

Förklaring 4: Underordningens nådegåvor

En fjärde förklaring till varför kvinnor är mer kontemplativa än män skulle kunna sökas i kvinnors underordnade position i samhället. Kanske är en underordnad, mer «maktlös» position i samhället en god förutsättning för utvecklandet av ett kontemplativt böneliv?

Att kvinnors mystiska erfarenheter och/eller beskrivningar av mystiska erfarenheter verkar

³⁵ Teresa av Avila, *Brev i urval*, s. 120. Jfr Teresa av Avila, *Brev i urval*, s. 176.

³¹ Jfr Teresa av Avila, *Klosterstiftelserna*, s. 46.

³² Teresa av Avila, *Fullkomlighetens väg* (Tågarps/Glumslöv: Karmeliterna, 1990), s. 120.

³³ Elisabeth av Treenigheten, *Andliga skrifter* (Tågarps/Glumslöv: Karmeliterna, 1979), s. 77.

³⁴ Teresa av Avila, *Brev i urval* (Tågarps/Glumslöv: Karmeliterna, 1982), s. 96.

skilja sig från mäns mystiska erfarenheter och/eller beskrivningar av mystiska erfarenheter har länge intresserat forskarna. Ibland framförs tanken att män oftare än kvinnor beskriver sina mystiska erfarenheter med hjälp av negationer. Ibland påpekas att mystiker som är kvinnor oftare beskriver extaser än mystiker som är män.³⁶

Det faktum att mystiker som är kvinnor oftare än mystiker som är män beskriver sina mystiska erfarenheter som extatiska möten med Gud, i vilka Gud klart och tydligt meddelar dem ett budskap som de ska föra vidare, anses av många forskare ha att göra med att kvinnor har en, i förhållande till män, underordnad position i samhället. Kvinnor tillåts inte uttala sig om Gud och det gudomliga med samma auktoritet som män. Dock sätts denna auktoritetsförlust ur spel om det är Gud själv som, via kvinnan, framför sitt budskap. Kanske erfar och/eller beskriver kvinnor därför gärna vad de anser vara upplevelser av möten med Gud som att Gud själv, under mer eller mindre extatiska former, ger dem det budskap de ska förmedla till mänskligheten?³⁷

Kanske kan inte bara det faktum att fler kvinnor än män menar sig ha mött Gud i extatiska upplevelser förklaras med hänvisning till kvinnors underordnade samhällsposition? Kanske kan kvinnors större förmåga till eller mottaglighet för kontemplation förklaras på liknande sätt? Anders Arborelius verkar överväga den möjligheten. Han menar att svagheten är vår största «gudskapacitet» och denna svaghet kan kvinnor möjligtvis erfaras mer av än män på grund av sin underordnade position i samhället. Arborelius skriver:

Trots nödvändiga sociala förbättringar tycks det alltid komma på kvinnans lott, ja, vara hennes privilegium att få vara «det svaga könet» (jfr 1 Pet 3:7). Kanske det därför också är lite lättare för henne att se svagheten och kapitulationen inför Gud som en nåd, ja, som en paradoxal styrka och inte som en förbannelse (jfr 2 Kor 12:10)? ... De kvinnliga mystikernas inlevelse i helighetens

innersta — alltså i Guds väsenhelighet och den mänskliga svagheten som den enda rymd där Gud kan få fritt spelrum — blir en hjälp när de manliga teologernas mer logiska tolkningsförsök slår slint. Naturligtvis får man inte förledas att helt avskriva männen. Idealet är här — som överallt — att det manliga och det kvinnliga får komplettera vart annat.³⁸

Det är möjligt att kvinnor, på grund av de erfarenheter av svaghet som deras underordnade samhällsposition har föranlett, har lättare för att «kapitulera» inför Gud, att ge Gud fritt spelrum i deras liv. De har helt enkelt inte en lika «högt uppsatt» position att försvara som män har. Kanske kan detta förklara kvinnors större mottaglighet för den kontemplativa bönen som ju, enligt Arborelius sätt att se det, är en gåva av den Helige Ande som människans insikt om sin egen svaghet och oförmåga kan göra henne beredd att ta emot.

Karmelitsystemen Thérèse av Jesusbarnet (1873–1897) framhåller också människans litenhet och oförmåga som Guds möjlighet till handlande. Hon skriver i ett brev till sin syster:

Det som behagar (Gud) är att se mig *älska min litenhet och fattigdom*, det är det blinda hopp jag har till hans barmhärtighet ... Detta är min enda skatt ... ju svagare man är, utan önskningar eller dygder, desto lämpligare är man för den förtärande och omdanande kärlekens verkan. ... man måste samtycka till att alltid förbli fattig och kraftlös. Och det är det svåra, ty var finner man någon som är verkligt fattig i anden? «Man måste söka honom långt borta», säger psalmisten. Han säger inte att man ska söka honom bland de stora själarna, utan «långt borta», det vill säga i ringheten, *i intigheten*. O, låt oss hålla oss långt borta från allt som lyser! Låt oss älska vår litenhet ...³⁹

Utifrån antagandet att Guds handlande i människan underlättas av att människan erfar sin egen litenhet, oförmåga och fattigdom kan man argumentera för uppfattningen att kvinnors mer välutvecklade kontemplativa förmåga sammanhänger med deras mer omfattande erfarenheter

³⁶ Jfr Anton Geels, *Kristen mystik: Ur psykologisk synvinkel: Del 1* (Skellefteå: Norma, 2000), s. 29–30 och Geels, *Del 2*, s. 13–15.

³⁷ Jfr Jantzen, s. 168–169.

³⁸ Arborelius, *Spiritualitet*, s. 160.

³⁹ Thérèse av Jesusbarnet, *Självbiografiska skrifter* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna, 1994), s. 179–180.

av sin egen litenhet, fattigdom och oförmåga. Det är troligt att vårt samhälle ger kvinnor ovanligt goda möjligheter att erfara sin ringhet och intighet genom, till exempel, de orättvisor som kvinnor drabbas av på arbetsmarknaden, det bristande mediala intresset för kvinnors idrottsutövande eller de hot om våld som kvinnor tvingas leva med. Hur kvinnor än försöker kan de inte utjämna den orättvisa i lönesättningen som fortfarande finns mellan könen eller utrota alla våldtäkter. Deras förmåga räcker inte till. Den fjärde förklaringsmodellen bygger på tankelinjen att kvinnors mer välutvecklade kontemplativa förmåga sammanhänger med kvinnors mer omfattande erfarenheter av ringhet och otillräcklighet.

Filosofiskt angreppssätt

Den fråga jag ställer mig är om det är möjligt för oss att med hjälp av filosofiska argument ta ställning till förmån för någon av de fyra beskrivna förklaringsmodellerna. Kan vi som religionsfilosofer argumentera för uppfattningen att ett visst alternativ utgör en bättre förklaring till varför kvinnor är mer kontemplativa än män?

Genom att intressera mig för hur vi kan förklara kvinnors mer omfattande kontemplativa förmåga gör jag ett ställningstagande som kan uppfattas som radikalt. Jag väljer att inte kategoriskt avvisa tanken att kvinnor verkligen är mer kontemplativa än män. Det innebär att jag, precis som andra filosofer som bearbetar frågeställningar som kräver att kvinnor och män uppfattas som i grunden olika, riskerar att utan närmare analys kategoriseras som essentialist.⁴⁰ I syfte att undvika missuppfattningar vill jag klargöra bakgrunden till mitt ställningstagande.

Jag menar, i likhet med Luce Irigaray, att det finns religiösa och sociala myter som präglar vårt tänkande på ett så grundläggande sätt att våra möjligheter att undkomma dem knappast existerar.⁴¹ Vi kan inte kategoriskt avvisa dem utan att samtidigt osynliggöra strukturer som är

av avgörande betydelse för våra livsmöjligheter. Vad vi däremot kan göra är att gradvis förändra deras innebörd genom att tolka dem på nya sätt. Tanken att kvinnor är mer kontemplativa än män ser jag som en religiös myt som är så djupt inskriven i den kristna traditionen att ett kategoriskt avvisande av den knappast kommer att få någon annan effekt än att tanken, i kristna sammanhang, befästs genom att den, i polemik mot kritiken, tillmäts en avgörande betydelse. En nytolkning av tankens innebörd kan däremot, menar jag, få goda och livsbejakande konsekvenser. En sådan nytolkning kan komma till stånd genom att vi undersöker vilka konsekvenser de fyra olika förklaringsmodeller som jag har formulerat kan tänkas få. Våra möjligheter att pröva de olika förklaringsmodellerna genom att undersöka deras konsekvenser vill jag tydliggöra med hjälp av Hilary Putnams filosofi.⁴²

I Putnams tänkande spelar det faktum att vi människor har vissa behov som behöver tillfredsställas för att vi ska kunna överleva en avgörande roll. Våra behov sammanhänger med vår mänskliga konstitution, med vad vi som de varelser vi är kan erfara som ett gott människoliv. Mot bakgrund av våra behov framstår vissa saker som eftersträvsvärda. De blir föremål för vår uppskattning och de värdesätts av oss människor. Vi utformar vårt språk, vår begreppsbyggnad, i syfte att göra det lättare för oss att, i den omgivning som vi lever i, tillfredsställa våra behov och uppnå det vi eftersträvar. Vår begreppsbyggnad sammanhänger därigenom alltid med våra värden eftersom begreppsbyggnadens utformning påverkas av vad vi värdesätter, vad vi eftersträvar och vill uppnå. Vår begreppsbyggnad avgör i sin tur hur vi kan beskriva verkligheten, vilka faktapåståenden vi kan göra. På

⁴¹ Luce Irigaray, *Je, Tu, Nous. Towards a Culture of Difference* (New York: Routledge, 2007), s. 15–21.

⁴² Hilary Putnam anses vara en av samtidens allra mest inflytelserika filosofer. Den tolkning av Putnam som jag här redogör för baseras på min bok om den non-metafysiska realismen. Karin Johannesson, *Gud för oss: Om den non-metafysiska realismen och dess konsekvenser för religionsfilosofins uppgift och natur*, (Stockholm: Thales, 2002), särskilt kapitel 2, 3 och 4.

⁴⁰ Jfr Kirsten Grønlien Zetterqvist, *Att vara ett kroppssubjekt. Ett fenomenologiskt bidrag till feministisk teori och religionsfilosofi* (Uppsala/Lund: Studia Philosophiae Religionis, 2002), s. 22.

så sätt sammanhänger alltid våra beskrivningar av verkligheten med våra värden.

Även om vi människor sannolikt aldrig kommer att vara eniga om vari ett gott människoliv består så är många av oss förhållandevis överens om vari ett gott människoliv *inte* består. Vi uppfattar, till exempel, inte ett människoliv som präglas av svält, förtryck, misshandel, svårt lidande eller sexuellt utnyttjande som ett gott liv.⁴³ Våra värden föranleder oss att beskriva ett liv som präglas av detta som ett icke-gott liv, ett liv som inte gör det möjligt för den människa som lever det att uppfylla sina behov. Mot bakgrund av våra uppfattningar om vari ett icke-gott människoliv består och till följd av insikten att våra värden alltid präglar vår begreppsbildning och våra beskrivningar av verkligheten kan vi ta ställning till vilka beskrivningar av verkligheten som vi bör avvisa i de fall då det finns flera olika alternativ som alla stämmer lika bra överens med vad vi kan iaktta och det vi håller för sant. Vi bör avvisa alla förklaringsmodeller som riskerar att leda till att människor behöver leva icke-goda liv.

Jag menar att det finns likheter mellan Putnams filosofi och den feministiska religionsfilosofin som innebär att Putnams tänkande kan användas för att motivera och utveckla den feministiska religionsfilosofin. I feministisk religionsfilosofi understryks att vi som religionsfilosofer måste väga in de effekter som våra beskrivningar av verkligheten kan få när vi argumenterar för eller emot olika förklaringsmodeller. Marjorie Hewitt Suchocki hävdar att «the ultimate judge of any philosophical thinking is not simply coherence and consistency, but the pragmatic criterion of the philosophy's impact on communities of inclusive well-being».⁴⁴ Det pragmatiska kriterium som hon anser att vi måste använda oss av i vårt religionsfilosofiska arbete innebär inte att vi ska ignorera logiska aspekter (koherens, konsistens) eller frågor som

berör överensstämmelsen med vad vi på empiriska grunder vet om verkligheten (korrespondens). Vad det innebär är att vi, förutom logiska och empiriska aspekter, ska ta hänsyn till de effekter (konsekvenser) som olika förklaringsmodeller får för kvinnors och mäns möjligheter att leva ett gott liv, i vårt nutida samhälle. Det pragmatiska kriteriet handlar om att vi som religionsfilosofer måste tänka på och ta ansvar för de konsekvenser som våra argument och tankemodeller kan leda till.⁴⁵

Jag har i det här sammanhanget lämnat frågan huruvida det rent empiriskt stämmer att kvinnor är mer kontemplativa än män därhän. Jag har därmed bortsett från huruvida antagandet att kvinnor är mer kontemplativa än män korresponderar mot verkligheten. Jag kommer, på ett liknande sätt, att lämna frågan om koherens därhän. Jag kommer att anta att i de sammanhang där påståendet att kvinnor är mer kontemplativa än män görs så överensstämmer detta påstående med andra påståenden som hålls för sanna i det sammanhanget. Mitt antagande om koherens kommer att föranleda mig att uppfatta en kontemplativ förmåga som något som är av godo och som bör uppmuntras på bästa möjliga sätt. Huruvida en kontemplativ förmåga verkligen är något som bör eftersträvas kan självfallet ifrågasättas. I de sammanhang där man menar att kvinnor är mer kontemplativa än män underförstås dock att den kontemplativa förmågan är något som bör uppskattas och understödjas.

Den fråga jag ställer mig är hur vi som religionsfilosofer med hjälp av ett pragmatiskt kriterium kan ta ställning till vilken förklaring av kvinnors mer omfattande kontemplativa förmåga, om den föreligger, som vi bör föredra. Om vi antar att kvinnor är mer kontemplativa än män och att kontemplation är något som är av godo, hur bör vi förklara kvinnors mer omfattande kontemplativa förmåga givet att vi vill undvika att vår förklaringsmodell leder till att människor riskerar att behöva leva icke-goda liv? Vilka av de fyra förklaringsmodeller som jag har urskiljt bör vi avvisa och vilken (om någon) förklaringsmodell bör vi föredra? Jag

⁴³ Jfr Eberhard Herrmann, *Religion, Reality, and a Good Life* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), s. 186–187.

⁴⁴ Marjorie Hewitt Suchocki, «The Idea of God in Feminist Philosophy», s. 91–98 i *Philosophy of Religion: An Anthology* (red. Charles Taliaferro och Paul J. Griffiths; Oxford: Blackwell, 2003), s. 97.

⁴⁵ Jfr Herrmann, s. 37–39.

kommer, avslutningsvis, att utvärdera de fyra förklaringsmodellerna med avseende på deras tänkbara konsekvenser för våra möjligheter att leva goda människoliv.

Utvärdering av de fyra förklaringsmodellernas tänkbara konsekvenser

Det finns en överhängande risk med den fjärde förklaringen som jag menar bör föranleda oss att, utifrån ett pragmatiskt kriterium, avvisa det alternativet. Om kontemplation är något som är av godo och som gynnas av den «svaghet» som underordning i samhället medför blir slutsatsen lätt att olika former av underordning i samhället bör vidmakthållas om inte den kontemplativa förmågan ska gå ointet.⁴⁶ Våra försök att åtgärda den underordning i samhället som kvinnor, invandrare, svarta eller fattiga utsätts för framstår då inte som förenliga med en uppskattning av den kontemplativa förmågan. Dock är dylika försök nödvändiga om vår strävan ska vara att alla människor ska få möjlighet att leva ett gott liv, i vårt nutida samhälle. Ett pragmatiskt kriterium utesluter därför, enligt min mening, den fjärde förklaringsmodellen.

Den tredje förklaringsmodellen, tanken att det är kvinnors traditionella arbetsuppgifter som leder till kvinnors mer omfattande kontemplativa förmåga, har pragmatisk sett den fördelen att kvinnors traditionella arbete i denna förklaringsmodell uppvärderas, något som kan innebära att lönen för detta arbete höjs och att kvinnor därmed får en bättre levnadsstandard. Dock ligger det nära till hands att misstänka att förklaringen istället leder till att den traditionella arbetsfördelningen mellan män och kvinnor bibehålls, något som innebär att såväl kvinnor som män begränsas i sina yrkesval. Den begränsningen kan enligt min mening uppfattas som en negativ konsekvens som bör föranleda oss att avvisa också den tredje förklaringsmodellen.

När det gäller den första förklaringsmodellen, tanken att kvinnor «av naturen» är mer kontemplativa än män, kan man ifrågasätta om denna modell verkligen förklarar varför kvinnor är mer kontemplativa än män. Påstår den inte endast att så är fallet? Om den uppfattas som en förklaring kan den tänkas leda till att kvinnor tillmäts en större auktoritet som andliga vägledare. Den utvecklingen skulle kunna ses som en välkommen konsekvens orsakad av den första förklaringsmodellen. Riskerna är dock överhängande att följden av förklaringsmodellen istället blir att allt som har med andlighet att göra, likt kvinnor, förpassas till den privata sfären och därmed inte kommer att kunna fylla någon funktion i de strävanden efter ett förbättrat samhällsliv som motiverar det pragmatiska kriteriet. Jantzen varnar för den utvecklingen när hon skriver: «if ... it is also deemed that women are <natural> more spiritual than men, then only a small step is necessary to confine both the <feminine> and the <spiritual> to a context in which they are rendered thoroughly ineffectual».⁴⁷ Jag menar att det vore olyckligt för våra försök att skapa fruktbara möjligheter för människor att leva goda människoliv om allt som har med andlighet att göra förpassas ut ur vårt gemensamma samhällsliv. Det skulle nämligen kunna leda till en olycklig begränsning av den i samhället rådande människosynen, en begränsning som skulle innebära att frågor som har med den yttersta meningen i våra liv inte skulle kunna uppfattas som relevanta för våra ställningstaganden i olika samhällsdebatter. En privatisering av allt som har med andlighet att göra skulle dessutom kunna leda till en bristande insyn i och prövning av de uttryck för andlighet som även fortsättningsvis skulle påverka människors liv. Dessutom är det en klar nackdel med denna förklaringsmodell att den är intimt förknippad med beskrivningar av kvinnor som «ofullständiga» män vars uppgift främst består i att vara passiva «behållare» för mannens säd vid fortplantningen. En konsekvens av den första förklaringsmodellen skulle kunna bli att dylika uppfattningar bibehålls och förs vidare till kommande generationer, något som kan tänkas leda

⁴⁶ Jfr Sarah Coakley, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford: Blackwell 2002), s. 32–33.

⁴⁷ Jantzen, s. 17–18.

till att kvinnor även i framtiden uppfattas som defekta och inaktiva varelser. Eftersom dylika beskrivningar kan försämrå såväl mäns som kvinnors möjligheter att leva goda människoliv menar jag att även den första förklaringsmodellen bör avvisas.

Den andra förklaringsmodellen, tanken att kvinnors erfarenheter av och föreställningar om sina kroppar på ett fruktbart sätt överensstämmer med den vedertagna metaforik som används för att beskriva kontemplation, är det alternativ som jag menar har de bästa förutsättningarna att uppfylla det pragmatiska kriteriet. Den andra förklaringsmodellen kan leda till att såväl män som kvinnor får möjligheter att leva ett gott liv i vårt nutida samhälle. Jag är medveten om att inte alla forskare delar min optimism inför den andra förklaringsmodellen. Ett exempel på en forskare som är skeptisk till brudmystiken är Gail Ramshaw. Hon menar att historiska kvinnor som likt Teresa av Avila föreställde sig och erfor Jesus som sin make nedvärderar sig själva i och med att de därigenom övertog de negativa föreställningar om kvinnors sexualitet som celibatära män förmedlade till dem. Talet om Gud som en älskare måste bestämt avvisas, menar Ramshaw, eftersom alla former av könsbaserad gudsmetaforik leder till missuppfattningar både vad gäller Gud och vad gäller vår mänskliga sexualitet.⁴⁸

Det finns dock, menar jag, ett antal möjliga konsekvenser av den andra förklaringsmodellen som kan vara värda att uppmärksamma och ta tillvara. För det första gör den andra förklaringsmodellen det möjligt för oss att använda en metaforik som överbrygger den åtskillnad mellan å ena sidan kropp och å andra sidan själ/ande som nästan har blivit en självklarhet i den kristna spiritualiten. Denna åtskillnad riskerar att dölja det faktum att det alltid är människor med en kropp som ber. Detta döljande leder lätt till att frågor om könsuppfattningar och med dessa uppfattningar förknippade maktfrågor osynliggörs eller ignoreras när vi diskuterar en så central aspekt av det religiösa livet som bön.⁴⁹ Därigenom riskerar vi att förbise de möjligheter

till förändringar av rådande maktstrukturer som en fördjupad reflektion kring bönelivet kan innebära.⁵⁰

För det andra ger den andra förklaringsmodellen en mer positiv och komplex bild av vari en människas sexualitet består än den bild som, till exempel, Ramshaw tillhandahåller när hon beskriver sexualiteten som «en reproduktionsmetod för arter som annars skulle dö ut», en drift som inte har något med en okroppslig Gud att göra.⁵¹ Sexualiteten ses som något mer genomgripande än en fortplantningsmetod som (gärna) skulle kunna ha varit annorlunda med tanke på det omfattande kvinnoförtryck som den föranleder. Detta ser jag som en fördel eftersom jag tänker mig att bristen på jämställdhet mellan könen i hög uträkning har sin grund i hur vi uppfattar, beskriver och lever ut vår sexualitet som män respektive som kvinnor. Bristen på jämställdhet kan därför bara åtgärdas om våra uppfattningar, beskrivningar och levnadsmönster när det gäller vår sexualitet förändras.⁵² Om sexualiteten beskrivs som en socialt framvuxen positivt laddad uppfattning om och/eller erfarenhet av den egna kroppens möjligheter kan detta tänkas leda till att såväl kvinnor som män blir mer trygga i sig själva och lättare kan uppfatta sig som värdefulla. Det i sin tur kan leda till att de blir bättre rustade för att bemöta andra människor med respekt och protestera mot förtryck som de själva eller deras medmänniskor utsätts för.⁵³

Judith Plaskow menar att vi, om vi eftersträvar ett samhälle där både män och kvinnor kan leva ett gott liv, inte får underskatta den möjlighet till förnyelse som ligger i användandet av beskrivningar av Gud och av människans gudsrelation som bygger på en sexuell metaforik.⁵⁴

⁴⁹ Jfr Coakley, s. 68.

⁵⁰ Jfr Coakley, s. xvii. Se även Beverly J. Lanzetta, *Radical Wisdom: A Feminist Mystical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), särskilt kapitel 9.

⁵¹ Ramshaw, s. 103.

⁵² Jfr Irigaray, s. 4.

⁵³ Jfr Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (New York: Harper Collins, 1991), s. 192–193.

⁵⁴ Plaskow, s. 197 och 210.

⁴⁸ Gail Ramshaw, *Gud bortom genus: En gudstjänstgrammatik för vår tid* (Uppsala: Svenska kyrkan, 1999), s. 99–104.

Genom dylika beskrivningar kan såväl vårt tänkande om Gud som våra uppfattningar om oss själva utvecklas så att de möjliggör nya, icke-förtryckande relationer. Plaskow visar vad en sådan utveckling kan tänkas innebära i en judisk kontext. Jag menar att den utmaning som en kristen förespråkare för tanken att kvinnor är mer kontemplativa än män kan sägas stå inför är att visa att samma möjlighet till nytänkande mot bakgrund av den andra förklaringsmodellen också erbjuds inom den kristna traditionen. Inom den karmelitiska traditionen understryks att den

uppfattning om sexualiteten som den andra förklaringsmodellen baseras på leder till positiva konsekvenser för såväl kvinnors som mäns möjligheter att leva ett gott liv i vårt nutida samhälle.⁵⁵ Om dylika anspråk på överensstämmelse med det pragmatiska kriteriet kan anses berättigade menar jag att den andra förklaringsmodellen bör föredras.

⁵⁵ Se Arborelius, *Spiritualitet*, s. 46–57, 71–79.

Summary

Sometimes it is claimed that women are more contemplative, more prone to receive the gift of Christian contemplative prayer, than men are. In the Carmelite tradition this claim is made with reference to St. Teresa of Avila. This article deals with the question how we can explain why women are more contemplative than men, if they are. Four different explanations are discussed. 1.) That women «by nature» are more contemplative than men. 2.) That women more naturally can use the metaphors related to erotic love and/or childbirth that are used when contemplative Christian prayer is described and, as a consequence, more easily can experience and describe their religious life in those terms. 3.) That women's work often includes tasks that can be undertaken during prayer and that women, therefore, can get more practice in prayer than men. 4.) That women by their subordinate position in society more easily experience their vulnerability and, therefore, are more open to God's help and grace. By using a pragmatic criterion stating that our philosophical thinking should not only be in accordance with reality and coherent but should also lead to the inclusive well-being of both men and women in our present-day society the conclusion that the second explanation is the most promising candidate is drawn. The second explanation might imply that women and men experience themselves and each other as subjects with dignity, worthy of respect, whose rights might not be put into question by sexual or some other kind of abuse.

