

Intresset för mystiken har vuxit markant under senare tid i teologisk och religionsvetenskaplig forskning. Särskilt feministiska frågeställningar har visat sig fruktbara i sammanhanget. I detta nummer publicerar vi två artiklar på detta tema och en tredje som behandlar den franske tänkaren Michel de Certeau's forskning om mystiken. En artikel som lägger ett nytt perspektiv på medicinsk-etiska problem avslutar numret. De här publicerade uppsatserna är alla skrivna av yngre forskare. STK kommer även fortsättningsvis följa forskningens frontlinjer. Detta avspeglas också i vår fullmatade recensionsavdelning.

Några av våra kommande nummer kommer att publicera föredrag från symposier som anordnas av CTR. Se informationen på annan plats i detta nummer.

Redaktionen

Glöm inte att besöka vår hemsida: <http://www.teol.lu.se/stk/>



# Mystik och förtryck —

## en feministisk religionsfilosofisk granskning av den moderna mystikdefinitionen utifrån Grace M. Jantzens kritik

MARIE APPELROS

Marie Appelros är prästkandidat för Lunds stift och har nyligen tagit sin teologie kandidatexamen. Föreliggande artikel är en reviderad version av hennes examensuppsats i religionsfilosofi.

### Inledning

Definition innebär makt. Den som definierar har makten att bestämma vad som ska inneslutas i ett begrepp och vad som ska uteslutas. I sin bok *Power, Gender and Christian Mysticism* visar Grace M. Jantzen att ett flertal olika mystikdefinitioner har förekommit under den västerländska kristna historien och hur makt, kunskap och kön har påverkat de olika definitionerna. Den moderna mystikdefinition som, menar Jantzen, idag är rådande inom akademien — i synnerhet i den filosofiska diskussionen — hänför mystiken till den privata sfären, fokuserar på människan som subjekt och karakteriserar den mystiska erfarenheten som passiv, känslobaserad och utsägbär. Dessa egenskaper påminner om de egenskaper som karakteriserar vissa patriarkala (förtryckande) kvinnoideal, nämligen passivitet, subjektivitet, känslsamhet och tystnad i den offentliga sfären. Därför, menar Jantzen, riskerar den moderna mystikdefinitionen få negativa konsekvenser för kvinnor.<sup>1</sup>

Den moderna mystikdefinitionen har, menar Jantzen, sin grund i William James definition av den mystiska erfarenheten. I *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former* karakteriserar James den mystiska erfarenheten som utsägbär och kunskapsmeddelande. Ytterligare karaktäristiska drag är att subjektet ofta upplever en passivitet under erfarenheten samt att den mys-

tiska erfarenheten är övergående, men fortsätter att påverka subjektets inre liv även efteråt.<sup>2</sup>

Jantzen menar att det ur ett feministiskt perspektiv är problematiskt med en mystikdefinition som fokuserar på människan som subjekt, som hänför mystiken till den privata sfären samt som karakteriserar den mystiska erfarenheten som passiv och utsägbär. I artikeln granskas den moderna mystikdefinitionen utifrån denna kritik. Avsikten är att utreda vilka eventuella negativa konsekvenser definitionen har eller riskerar ha för kvinnor. Hur mystik bör definieras kommer inte att diskuteras, inte heller hur väl dagens mystikförståelse överensstämmer med mystikers<sup>3</sup> egen självförståelse. Däremot kommer jag att diskutera om de negativa konsekvenser som framkommer skulle kunna undvikas genom en förändrad mystikdefinition. I samband med det kommer jag att skissa på vilka förändringar i definitionen som i så fall skulle behövas. Jag tar dock inte ställning till om mystikdefinitionen bör förändras i enlighet med dessa förslag. Detta är en fråga för de forskare som ägnar sig åt att definiera mystik eller som i sin forskning väljer att använda en viss definition. Det övergripande syftet med artikeln är att bidra till en ökad medvetenhet om vilka risker som från

<sup>1</sup> Grace M. Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge UP, 1995), 322, 342–346.

<sup>2</sup> William James, *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former: Föreläsningar hållna i Edinburgh 1901–1902* av William James (Stockholm: Svenska Bokförlaget Norstedts 1956), 345–346.

<sup>3</sup> Med «mystiker» avses i artikeln de som enligt den mystikdefinition som granskas i artikeln räknas som mystiker.

ett feministiskt perspektiv kan medfölja en viss definition och hur de eventuellt kan undvikas.<sup>4</sup>

## Mystik och subjektförståelse

Jantzen är inte ensam i sin kritik av subjektet. Både från postmodernt och feministiskt håll problematiseras och kritiserats föreställningen om det autonoma, enhetliga subjektet. Från feministiskt håll lyfts frågor om kunskap, subjekt och kön fram. Det autonoma, rationella kunskapssubjekt som ligger till grund för upplysningstidens epistemologi är, hävdar man, manligt till sin konstruktion.<sup>5</sup> Kvinnor har uteslutits från rationaliteten, subjektbegreppet och den objektiva kunskapen både 1) bokstavligt (t.ex. genom hävdanden om att män är mer rationella än kvinnor), 2) metaforiskt (genom metaforer som innehåller en nedvärdering av traditionellt «kvinnliga» element, t.ex. kropp, natur, känsla.)<sup>6</sup> och 3) konceptuellt (dvs. begreppen rationalitet och subjekt är konstruerade så att kvinnor för att inkluderas i dem och uppfattas som rationella subjekt måste gå utöver sig själva, vara manliga).<sup>7</sup>

Olika feministiska riktningar är överens om problematiken, men har olika föreställningar om vad som bör göras åt den. Vissa postmoderna riktningar talar om nödvändigheten av dekon-

struktion av subjektet medan t.ex. den feministiska ståndpunktsepistemologin menar att det är möjligt att behålla begreppet subjekt, förutsatt att begreppet inklusive hela kunskapsförståelsen till sitt innehåll revideras. Oavsett vilken ståndpunkt man har i frågan är det, menar jag, orimligt att tänka sig att en förändrad mystikdefinition skulle kunna orsaka den nödvändiga förändringen. Däremot är det möjligt att förändringar i mystikdefinitionen kan bereda väg för en ny subjektförståelse. Nedan undersöker jag möjligheten av en anpassning av mystikdefinitionen till den feministiska ståndpunktsepistemologins subjektuppfattning genom en jämförelse mellan den förståelse av kunskapssubjektet som kommer till uttryck i William James mystikdefinition och den feministiska ståndpunktsepistemologins subjektförståelse, så som den presenteras av Pamela Sue Anderson i hennes bok *A Feminist Philosophy of Religion*.

James definition av den mystiska erfarenheten har ett tydligt fokus på individen som kunskapssubjekt då ett av den mystiska erfarenhetens huvudkaraktäristika är att den är kunskapsmeddelande. Subjektet har erfarenheter som ger det kunskap om en sanning vars djup inte kan nås av det resonerande förnuftet. Erfarenheten har även, enligt James, en «omdanande verkan på subjektets inre liv», vilket implicerar en förståelse av subjektet som en enhet, men med möjlighet till förändring. Hur omfattande denna omdaning kan vara avslöjas inte i definitionen. Den mystiska kunskapen anses vara giltig för personen i fråga, men inte nödvändigtvis för andra, dvs. kunskapen är subjektiv till sin karaktär.<sup>8</sup>

Den feministiska ståndpunktsepistemologin betonar kunskapens sociala karaktär. Det finns ingen perspektivlös kunskap. Kunskapssubjektet är kroppsligt och synligt och inte fundamentalt annorlunda än det objekt det studerar. Subjektet ses inte som en isolerad individ utan som en del i en kunskapsgemenskap. Två rörelser hör samman med den feministiska ståndpunktsepistemologin. Subjektet rör sig ut från sig själv för att tänka med utgångspunkt i andras (marginaliserades) liv. Subjektet rör sig också bakåt för att reflektera över sina egna bakgrundsantaganden.

<sup>4</sup> Den mystikdefinition som Jantzen benämner «den moderna» och som jag i artikeln granskar är inte ensamrådande inom dagens forskning. Motsvarande granskande analyser skulle kunna göras av andra mystikdefinitioner. Detta faller dock utanför ramen för denna artikel.

<sup>5</sup> Se t.ex. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) eller Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism* (Cambridge: Polity Press, 1990).

<sup>6</sup> Phyllis Rooney, «Förnuft och kön: Könsmetaforer och förnuftsuppfattning», 47–78 i *Feministisk filosofi* (red. Ewa Jeanette Emt och Elisabeth Mansén; Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 1994), 47, 49.

<sup>7</sup> Erica Appelros, «The gendered body within religious fundamentalism — a philosophical analysis of conceptual oppression» (opublicerad).

<sup>8</sup> James, 345–346, 384–385.

Genom dessa två rörelser menar Anderson att subjektets kunskap blir mindre förvanskad och partisk och att därför en starkare objektivitet uppnås. Genom rörelsen utåt kan subjektet upptäcka om ett objektivt påstående är giltigt även utifrån den icke-privilegerades ståndpunkt. Det är avgörande för kunskapssynen att subjektet tillåter sig undervisas av objektet. När någon annans syn på verkligheten är objekt för ens studier behöver man, menar Anderson, ta till sig den andres undervisning på ett sådant sätt att man själv förändras. Det faktum att subjekten utgår från mångas liv samt de två rörelserna — utåt mot den marginaliserade andre och bakåt i självreflexion — gör, enligt den feministiska ståndpunktsepistemologin, subjekten till mångfaldiga, inkoherenta och komplexa.<sup>9</sup>

Är det då möjligt att använda Andersons förståelse av kunskapssubjektet i James mystikdefinition utan att förändra mystikdefinitionen? Vad skulle hända om vi, när James talar om «subjekt», inte associerar ordet med den traditionella empiristiska förståelsen utan istället associerar «subjekt» med Andersons förståelse? Subjektet enligt den feministiska ståndpunktsepistemologin är:

- kroppsligt och synligt och inte fundamentalt annorlunda än det objekt det undersöker.
- inte en isolerad individ utan istället del i en kunskapsgemenskap.
- mångfaldigt, komplext och motsägelsefullt eller inkoherent (genom att det utgår från mångas liv, och genom att subjektet samtidigt som det är subjekt också är objekt för sin egen självreflexion).<sup>10</sup>

James mystikdefinition förutsätter inte att subjektet är okroppsligt. Om vi med begreppet subjekt associerar kroppsligt och synligt skulle vi få den associationen också när vi hörde ordet subjekt i mystikdefinitionen. Det finns ingenting i definitionen som motsäger att subjekten ses som kroppsliga och synliga. Det finns dock heller ingenting i definitionen som uppmuntrar oss

<sup>9</sup> Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief* (Oxford och Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998), 70–73, 76–79, 86–87.

<sup>10</sup> Anderson, 86–7.

att förstå de subjekt som omtalas som kroppsliga.

Subjektet i feministisk ståndpunktsepistemologi tänks inte vara fundamentalt annorlunda än de objekt det undersöker.<sup>11</sup> Om vi håller oss till kristen mystik, så som den förstås enligt James definition, så är i regel objektet Gud. Definitionen säger ingenting om hur fundamentalt annorlunda Gud anses vara subjektet. Ändå menar jag att det är rimligt att tänka sig att objektet Gud i regel anses vara fundamentalt annorlunda än subjektet i fråga — åtminstone i vissa grundläggande avseenden. Detta får stöd av Mark Freeman, en forskare som bygger på James mystikförståelse, och som i artikeln «The Priority of the Other: Mysticism's Challenge to the Legacy of the Self» talar om att den mystiska erfarenheten innebär ett möte med en «Annan/Andra». Han talar om denna Andras prioritet, vilket innebär att subjektet uppfattar den Andre som större än sig själv.<sup>12</sup>

Den feministiska ståndpunktsepistemologin förutsätter ett kunskapssubjekt som söker kunskap genom att röra sig i riktning mot en annan människa, en marginaliserad människa, för att lyssna till henne, lära av henne och låta sig förändras av henne. Mystikern är, enligt Freeman, ett kunskapssubjekt som söker kunskap genom att röra sig i riktning mot Gud<sup>13</sup> för att av denna lära sig någonting och låta sig förändras. Skillnaden mellan de båda modellerna kan ses som liten eller oändlig. Liten eftersom subjektet i

<sup>11</sup> Anderson förklarar detta vidare genom att citera Harding som säger att subjekten är «embodied and located, and so not fundamentally different from the objects of their knowledge: the same kinds of social forces that shape objects of knowledge also shape (but do not determine) knowers and their (epistemological) projects». Sandra Harding, «Rethinking Standpoint Epistemology: What is «Strong Objectivity»?», 49–82 i *Feminist Epistemologies* (red. Alcoff och Potter; London: Routledge, 1993), 64.

<sup>12</sup> Mark Freeman, «The Priority of the Other: Mysticism's Challenge to the Legacy of the Self», 213–234 i *Mysticism: A Variety of Psychological Perspectives* (red. Jacob A. Belzen och Antoon Geels; Amsterdam och New York: Editions Rodopi B.V, 2003), 213.

<sup>13</sup> Freeman talar om Gud/kraft e.d. Jag använder för enkelhetens skull endast «Gud».

båda modellerna är en människa som söker kunskap genom att ge någon annan prioritet och genom att låta mötet med den andra förändra sig själv som subjekt. Skillnaden kan samtidigt ses som oändlig eftersom det i det ena fallet rör sig om ett objekt som är en människa och därför inte fundamentalt annorlunda än subjektet själv, medan det i andra fallet rör sig om Gud. En avgörande skillnad mellan James/Freemans kunskapsmodell och Andersons är alltså att objekten har olika karaktär.

Kunskapssubjekten i den feministiska ståndpunktsepistemologin är inte isolerade individer utan del i kunskapsgemenskaper. James definition förutsätter att isolerade individer kan få kunskap. I definitionen tas några kunskapsgemenskaper överhuvudtaget inte upp. Om de finns, tycks deras betydelse för kunskapen inte vara avgörande. Här skiljer sig förståelsen av kunskapssubjektet åt på ett väsentligt sätt. Det finns dock andra nutida forskare som i James anda har fokus på individens erfarenhet, men som samtidigt betonar mystikerns kontext — åtminstone när det gäller tolkningen av erfarenheten.<sup>14</sup>

Slutligen talar Anderson om att subjektet inte är enhetligt utan uppdelat. Detta beror dels på att subjektet också är objekt för sin egen självreflexion och dels på att subjektet — i en villighet att själv förändras — söker kunskap utifrån många andras liv. I själva mystikdefinitionen talar James inte om vilken självreflexion som följer på erfarenheten. Däremot talar han om att erfarenheten har en omdanande verkan på subjektets inre liv. Den villighet att förändras av mötet med den andre, som Anderson talar om, finns därför även hos mystikern i James definition. Det är, menar jag, rimligt att tänka sig att denna förändringsprocess hos mystikern även innefattar ett visst mått av självreflexion, även om detta inte uttrycks i definitionen. Den andra anledningen till att subjektet förstås som delat snarare än enhetligt är att subjektet får sin kunskap genom att i en villighet att själv förändras göra en rörelse utåt mot den marginaliserade andre för att lära av denna. I Freemans artikel

talas också om en rörelse utåt mot den Andre. Denna rörelse, skriver han, leder enligt vissa till att jaget upplöses eller annihileras genom den Andres kraft. Enligt andra leder rörelsen till att jaget expanderas eller till att jaget «förlorar sitt inkapslade sätt att vara».<sup>15</sup> Freemans förståelse av mystikern som kunskapssubjekt verkar alltså inte innefatta tanken på ett enhetligt subjekt.

Kan vi nu, efter denna jämförelse mellan Andersons kunskapsmodell och James/Freemans, få svar på i vilken mån James mystikdefinition utan att förändras skulle kunna omfatta en annan förståelse av kunskapssubjektet än den James själv hade?<sup>16</sup> Hur omfattande skillnaden mellan de två modellerna uppfattas vara är, som vi sett, delvis beroende av bedömningen av de olika objekt som modellerna förutsätter. Om den tanke accepteras som innebär att Andersons marginaliserade andre i den mystiska kunskapsförståelsen ersätts av en Andre, dvs. en gud, så behöver skillnaderna mellan kunskapsförståelserna inte betraktas som så stora. I båda fallen gör kunskapssubjektet en rörelse utåt för att låta sig undervisas och förändras av den andre/Andre. Denna rörelse leder till att subjektet inte blir enhetligt, både därför att den får kunskap genom den andre och därför att mötet med den andre förändrar subjektet. Anderson talar tydligt om att subjektet därefter ska göra ännu en rörelse, bakåt mot sin egen situation. Denna rörelse saknas i James/Freemans modell. Varken i James definition eller i Freemans artikel tas mystikerns sociala, historiska eller religiösa sammanhang upp. Detta är en väsentlig skillnad mellan kunskapssynerna, då Anderson starkt betonar vikten av att se subjektets egen sociala och historiska kontext.

Om man inte accepterar tanken att Andersons marginaliserade människa skulle kunna bytas ut mot Gud utan att det väsentligt förändrar kunskapsförståelsen, blir likheterna mellan modellerna betydligt mindre. Då kan subjek-

<sup>15</sup> Freeman, 213 «loses its quality of encapsulation».

<sup>16</sup> James egen kunskapsyn är för detta syfte inte relevant, utan endast den syn på kunskap och kunskapssubjekt som kommer till uttryck i den definition av den mystiska erfarenheten som James utformade och som sedan inspirerat och format många nutida mystikforskare.

<sup>14</sup> Se t. ex. Antoon Geels, *Kristen mystik: Ur psykologisk synvinkel*, Del 1 (Skellefteå: Norma Bokförlag, 2000), 28.

tet hos James/Freeman ses som en isolerad individ som söker kunskap genom sig själv, utan någon rörelse mot en «Annan», utan hänsyn till social och historisk kontext och utan en kunskapsgemenskap. Även här blir skillnaderna mindre om mystikernas sociala, historiska och religiösa sammanhang betonas som väsentlig för att mystikern ska få kunskap.

Om det är möjligt att ersätta subjektet hos James/Freeman med subjektförståelsen hos Anderson är därför delvis beroende av hur man ställer sig till att objekten är av olika karaktär. Oavsett detta saknar James/Freeman den i Andersons kunskapssyn väsentliga betoningen av subjektets egen sociala och historiska situation. Det som behöver förändras i mystikdefinitionen för att subjektet ska kunna förstås i enlighet med den feministiska ståndpunktsepistemologin är därför att mystikernas sociala, historiska och religiösa sammanhang betonas. Skillnaderna mellan modellerna minskar ytterligare om mystikernas rörelse utåt mot den Andre betonas tillsammans med de förändringar som sker i subjektet i och efter detta möte. Genom dessa förändringar av mystikdefinitionen kan mystikforskare underlätta den förändrade subjekt- och kunskapsförståelse som behövs för att det konceptuellt orsakade förtrycket av kvinnor ska upphöra.

## Den privatiserade mystiken

Ett utmärkande drag för moderniteten är den tydliga uppdelningen i offentligt och privat. Religionen har blivit förpassad till den privata sfären. Mystik betraktad som individens intensiva erfarenheter har därför sin hemvist i det privata och har ingenting med den offentliga sfären att göra. Mystiken har blivit privatiserad. Samtidigt har även kvinnor förpassats till den privata sfären i den moderna tiden. Detta hävdar Jantzen i sin kritik.<sup>17</sup> Hon beskriver problemet med följande ord:

William James och hans efterföljares privatiserade, subjektiverade, utsägbara mysticism är öppen för såväl kvinnor som män men den spelar rakt i händerna på den moderna borgeouisins

antaganden om politik och kön. Den håller Gud (och kvinnor) på ett säkert sätt utanför politiken och den offentliga sfären.<sup>18</sup>

Även om vem som vill kan räkna sig som mystiker, menar Jantzen att det i praktiken främst blir kvinnor som praktiserar mystik, på grund av de ovan beskrivna könsrollerna. De män som vill praktisera mystik kan göra det genom att välja att lämna den «riktiga, manliga» offentliga världen.<sup>19</sup>

Onekligen förstärker James mystikdefinition, genom sitt fokus på subjektets erfarenheter, tanken att religionens plats i samhället är i den privata, inte den offentliga, sfären. Jantzen menar att det är problematiskt att mystikdefinitionen «spelar rakt i händerna på moderna borgeouisins antaganden om politik och kön». Jag väljer att utvärdera denna tes genom att fokusera på mystikdefinitionens konsekvenser i en religiös kontext som har de könsroller som Jantzen åsyftar. Även i en religiös kontext finns både privata och offentliga sfärer. Organisation och maktstruktur hör t.ex. till den offentliga sfären. Här fattas besluten i den religiösa organisationen — även beslut om lärofrågor. Här finns även kontextens offentliga representanter eller företrädare. Enligt den moderna mystikdefinitionen hör mystiken inte hit. Mystikens plats är i det privata.

## Mystik och förtryckande kvinnoideal

Låt oss föreställa oss en religiös kontext som omfattar det kvinnoideal som innebär att kvinnan ska vara privat, att hennes karaktär ska präglas av passivitet och att hon ska vara tyst i offentliga sammanhang, dvs. hon ska inte inneha maktpositioner i den religiösa kontexten, eller ha någon läromässig auktoritet. Finns i den kontexten någon som kan vara betjänt av att kvinnor

<sup>18</sup> Jantzen, 346. Min översättning till svenska. Originaltext: «The privatised, subjectivised ineffable mysticism of William James and his followers is open to women as well as to men; but it plays directly into the hands of modern bourgeois political and gender assumptions. It keeps God (and women) safely out of politics and the public realm.»

<sup>19</sup> Jantzen, 346.

<sup>17</sup> Jantzen, 342–346.

ägnar sig åt mystik?<sup>20</sup> Kan en mystikdefinition som James förstärka den patriarkalt förtryckande strukturen? Jag menar att det finns åtminstone två sätt på vilket detta kan ske, nämligen genom *identifikation* och genom *distraktion på grund av pseudo-makt*.

Med *identifikation* menar jag att kvinnor kan identifiera sig med den, enligt definitionen, mystiska hållningen — passivitet, subjektivitet, tystnad — och genom den identifieringen ytterligare i sig själva förstärka dessa egenskaper. Eftersom egenskaperna är de som den religiösa kontexten förväntar av henne som kvinna och om identifieringen med dessa egenskaper leder till att hon inte enbart praktiserar dem i sina religiösa erfarenheter utan även i mellanmännsliga relationer, så blir konsekvensen att den patriarkalt förtryckande strukturen förstärks.

Det andra sättet som mystikdefinitionen kan förstärka den förtryckande strukturen benämnde jag ovan *distraktion på grund av pseudo-makt*. I en struktur där kvinnor inte kan inneha den auktoritet som män har, på grund av sitt kön, kan mystiska erfarenheter — förutsatt att de är högt värderade — vara ett sätt för kvinnor att nå andligt erkännande inom den religiösa kontexten. Även historiskt sett har mystiska erfarenheter varit ett sätt genom vilket kvinnor kunnat få viss auktoritet i en religiös kontext där auktoriteten annars varit förbehållen män. Vissa kristna kvinnliga mystiker under medeltiden är exempel

<sup>20</sup> När jag i denna diskussion använder begreppet mystik avser jag den definition av mystik som artikeln granskar. En möjlig kritisk synpunkt är att hävda att mystiska erfarenheter inte faller under människans aktiva val av religionsutövning utan är någonting som kommer till henne utan hennes medverkan. Detta kan bemötas med konstaterandet att det finns religiösa tekniker och metoder som bereder väg för erfarenheter som enligt den definition som granskas betecknas som mystika och det finns möjlighet för människan att bejaka erfarenheterna när de uppträder. Se vidare t. ex. Antoon Geels forskning. Observera att jag i denna artikel granskar konsekvenserna av en viss definition av mystik och hur denna samverkar med maktstrukturer och könsuppfattningar. Granskningen omfattar inte konsekvenserna av en viss typ av andaktsliv eller annan religiös praxis, även om det naturligtvis finns en ömsesidig påverkan mellan definition och praxis.

på hur kvinnor genom sina erfarenheter av Gud kunde uppnå viss auktoritet. Om dessa skriver Jantzen: «vilken bättre grund för auktoritet skulle kunna hävdas än en direkt vision från Gud?»<sup>21</sup> Under förutsättning att erfarenheterna verkligen ansågs vara från Gud var det en auktoritet som inte kunde bli motsagd.<sup>22</sup> Samtidigt ledde auktoriteten inte till att kvinnorna fick tillgång till maktpositioner i den religiösa strukturen.

Även idag finns många religiösa kontexter där kvinnor inte har tillträde till maktpositioner och inte får utöva läromässig auktoritet. I sådana kontexter kan mystiska erfarenheter visserligen, idag som på medeltiden, leda till att kvinnor uppnår hög aktning och en viss religiös auktoritet — förutsatt att deras erfarenheter betraktas som genuina av de män som innehar den läromässiga auktoriteten. För de män som har makt i den religiösa kontexten kan mystiken tjäna som ett passande sätt för kvinnor att utöva sin tro. Det erkännande de genom sina mystiska erfarenheter kan få kan göra att kvinnorna inte utmanar den förtryckande strukturen och inte försöker få tillgång till den offentliga sfären.

I artikeln «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor? — Maktstrukturer och könsuppfattningar i kristen fundamentalistisk ideologi» beskriver Erica Appelros kvinnliga verksamheter inom kristna fundamentalistiska församlingar. I fundamentalistiska församlingar där kvinnor inte får inneha maktpositioner, läromässig auktoritet eller ledarfunktioner när män är närvarande, finns ofta en parallell kvinnostruktur med verksamhet som bara är öppen för kvinnor. I denna är det kvinnor som leder och utövar undervisning och själavård.<sup>23</sup> Appelros skriver: «Det verkar som att man i de fundamentalistiska

<sup>21</sup> Jantzen. 169. Min översättning till svenska. Originalets text: «what better basis for authority could possibly be claimed than a direct vision from God?».

<sup>22</sup> Jantzen, 169.

<sup>23</sup> Erica Appelros, «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor? — Maktstrukturer och könsuppfattningar i kristen fundamentalistisk teologi», 13–34 i *Makt och religion i könsskilda världar: Religionsfilosofiska perspektiv*, (red. Erica Appelros, Stefan Eriksson och Catharina Stenqvist; Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2003), 13–14.

församlingarna accepterar och uppmuntrar fenomenet men utan att betrakta det som ett fall av maktutövning eller andlig auktoritet.»<sup>24</sup> Varför gör man då det? Anledningen till att det överhuvudtaget finns exklusivt kvinnliga grupper är att det finns en maktstruktur mellan könen, som innebär att kvinnan är underordnad och mannen är överordnad. Appelros skriver:

Jag måste därför också konstatera att orsaken till att kvinnorna förvånande nog «får hållas» med sina verksamheter där de till synes utövar såväl ledarskap och auktoritet är att verksamheterna effektivt stöder den fundamentalistiska ideologins könsmönster. De utgör en plantskola där kvinnor formas till kvinnor, eller snarare förmås att genom goda exempel och med begränsat ansvar och ledarskap som morot själva omforma sig enligt det kvinnlighetens ideal som råder för en fundamentalistisk kvinna. De kvinnliga verksamheterna kan också sägas utgöra en distraktion eller avledande manöver, där möjligheten till (pseudo-)utövande av makt avhåller kvinnorna från att eftersträva männens platser i församlingen.<sup>25</sup>

Liksom kvinnogrupperna i de fundamentalistiska församlingarna «får hållas» trots att de i dem utövar en viss auktoritet, kan vi föreställa oss en religiös kontext där kvinnor tillåts ägna sig åt mystik därför att sysselsättningen omformar kvinnorna «till det kvinnlighetens ideal som råder» och på så sätt stöder den patriarkala strukturen (förutsatt att de identifierar sig med egenskaperna och praktiserar dessa även utanför den mystiska erfarenheten, som beskrivits ovan). Appelros menar att kvinnorna i de fundamentalistiska kvinnogrupperna genom dessa får utlopp för en viss «ofarlig» maktutövning. Denna «ofarliga» makt, eller pseudo-makt, distraherar dem samtidigt från att försöka förändra de strukturer som orsakar kvinnornas underordning.<sup>26</sup> På samma sätt är det inte mystikdefinitionen som sådan som orsakar kvinnors underordning utan kombinationen av denna med en maktstruk-

tur där kvinnor förväntas hålla sig i den privata sfären och med ett kvinnoideal enligt vilket en kvinna ska präglas av passivitet, subjektivitet och tystnad i den offentliga debatten. Mystiken kan liksom kvinnogrupperna ses som ett sätt för kvinnor att, om inte utöva ofarlig makt, så att uppnå andligt erkännande och en viss andlig auktoritet genom sina erfarenheter av direktkontakt med Gud. Detta kan precis som kvinnogrupperna distrahera dem från att göra anspråk på männens maktpositioner. På så sätt kan mystikdefinitionen genom att lyfta fram samma egenskaper hos mystikern som dem som ingår i det kvinnoideal som förekommer i förtryckande könsstrukturer, bidra till att dessa förtryckande strukturer vidmakthålls.

Kan förändringar i mystikdefinitionen minska risken för att den bidrar till att vidmakthålla eller förstärka förtryckande strukturer? Vi har sett att risken finns därför att mystik enligt den mystikdefinition som granskas hör hemma i den privata sfären samt därför att definitionen karakteriserar den mystiska erfarenheten som passiv och utsäglig. Det som behövs för att minska risken är därför en förståelse av mystik som inte endast privat, samt en problematisering av passiviteten och utsägligheten. En förståelse av mystik som inte endast privat kan fås t.ex. genom att mystiska erfarenheters konsekvenser i den offentliga sfären betonas. Antoon Geels är en forskare som i sin mystikdefinition inkluderat en konsekvensdimension — även om denna inte kräver att konsekvenserna sträcker sig utanför den privata sfären. Om den mystiska erfarenheten skriver Geels: «Denna erfarenhet medför vittgående konsekvenser i individens liv.»<sup>27</sup> Dessa konsekvenser

<sup>27</sup> Geels mystikdefinition bygger på en definition av Robert S. Ellwood jr till vilken Geels gjort några tillägg. Konsekvensdimensionen är ett sådant tillägg. I övrigt skiljer sig definitionen inte mycket från William James. I sin helhet lyder Geels definition av den mystiska erfarenheten: «Mystikerfarenhet är erfarenhet i en religiös eller en profan kontext, som omedelbart eller vid ett senare tillfälle av den upplevande tolkas som ett möte med en högre eller en yttersta verklighet. Detta möte sker på omedelbar, enligt subjektet icke rationell väg och medför en djup känsla av enhet och ett intryck av att denna erfarenhet ligger på ett an-

<sup>24</sup> E. Appelros, «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor?», 15.

<sup>25</sup> E. Appelros, «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor?», 30.

<sup>26</sup> E. Appelros «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor?», 20, 30.



menar Geels kan spåras i ett förändrat beteen-  
demönster och en ny syn på tillvaron.<sup>28</sup> Ju mer  
betoning av konsekvenser som sträcker sig ut i  
den offentliga sfären, desto mindre är risken att  
mystikdefinitionen leder till förstärkning av en  
patriarkal struktur. Det handlar alltså om att för-  
ändra definitionen på ett sådant sätt att mystiken  
mister sin privata prägel.

När det gäller en problematisering av tanken  
om den mystika erfarenhetens utsäglighet kan  
jag endast skissa på olika alternativ här. Jantzen  
kritiserar starkt tanken om utsäglighet i *Power,  
Gender and Christian Mysticism*. Hon menar att  
det är historiskt inkorrekt att tala om mystika  
erfarenheter som utsägliga. Hon skriver: «hela  
den moderna konstruktionen är beroende av att  
man inte ser till det medeltida bevismaterialet,  
för en sådan undersökning skulle uppenbara den  
moderna förståelsens historiska felaktighet.»<sup>29</sup>  
Ett sätt för forskare att problematisera tanken  
om den mystika erfarenhetens utsägbarhet är  
därför att studera den kritik som Jantzen framför  
för att se om det ur ett historiskt perspektiv är  
försvarbart att tala om utsägbarhet som ett av  
den mystika erfarenhetens huvudkaraktistika.  
Ett annat sätt är att i samband med tanken om  
utsäglighet betona det rika språkbruk som  
många gånger genom tiderna blivit följden av  
intensiva, religiösa erfarenheter.<sup>30</sup> Målet är, i  
detta fall, att undvika att utsägbarheten leder  
till en förståelse av mystiker som personer som  
inte talar om sina erfarenheter eller vars erfaren-  
heter, därför att de är utsägbara, inte får några  
konsekvenser. Det handlar om att undvika sam-  
mankopplingen mellan den som är «tyst i den  
offentliga sfären» och mystikern.

nat plar: än det vanliga, all dagliga. Denna erfarenhet  
medför vittgående konsekvenser i individens liv.»  
Geels, 26.

<sup>28</sup> Geels, 27.

<sup>29</sup> Jantzen, 320 «the whole modern construction  
depends on not looking at the medieval evidence, for  
such an examination would expose the historical inac-  
curacy of the modern understanding.»

<sup>30</sup> För exempel på detta, se t. ex. Jantzen, 304, Geels,  
29–30 eller Catharina Stenqvist, *Förundran och  
förändring: mystikens teori och livssyn* (Delsbo:  
Förlagshuset Åsak, 1994), 31.

Passivitet präglar, enligt James, det tillstånd i  
vilket den mystika kunskapen fås. Passiviteten  
är möjlig att problematisera, t.ex. genom att ifrå-  
gasätta nödvändigheten av att isolera den pas-  
siva stunden i mystikerns liv och lyfta fram  
endast denna i definitionen. Det är rimligt att tro  
att det finns aktivitet som både föregår det pas-  
siva kunskapsstillståndet och att detta, som tidi-  
gare nämnts, får konsekvenser efter erfarenhe-  
ten. Om så är fallet, kanske man finner det rele-  
vant att även den omgivande aktiviteten får en  
plats i definitionen.<sup>31</sup>

## Mystik och religiös proximitet

Vi har sett vilka konsekvenser en sammankopp-  
ling av begreppet mystik med den privata sfären  
kan få. Vi har även sett vilka konsekvenserna  
kan bli av en förståelse av den mystika erfaren-  
heten som passiv, subjektiv och utsägbar. Jantzen  
talar om ännu en konsekvens av den  
moderna mystikförståelsen, nämligen att de som  
praktiserar denna mystik generellt inte kommer  
att kämpa emot strukturella orättvisor som t.ex.  
könsroller eftersom de kommer att bearbeta sin  
vrede och oro i sitt privata sökande efter frid.<sup>32</sup>  
Jantzen beskriver inte denna tanke utförligt, vil-  
ket försvårar en vidare granskning av den pro-  
blematik hon åsyftar. Varför skulle kvinnor som  
erfar frid i sina mystika erfarenheter inte be-  
kämpa strukturella orättvisor? Finns det någon  
anledning att tro att det skulle vara så? Är det  
inte lika möjligt att hävda att ingen är så lämpad  
att kämpa mot orättfärdighet som den som erfar  
frid? Det finns ett tillfälle då jag menar att det  
kan vara relevant att hävda att en kvinna som  
erfar frid inte kommer att bekämpa förtryckande  
strukturer och det är om hon förstår friden som  
beroende av strukturen i fråga, dvs. om hon tror  
att friden är beroende av den kontext som sam-

<sup>31</sup> Med dessa exempel på hur en förändrad mystik-  
definition skulle kunna minska risken för negativa  
konsekvenser för kvinnor vill jag främst tydliggöra  
vad i mystikdefinitionen det är som orsakar den dis-  
kuterade risken. Exempelen bör alltså inte i första hand  
ses som förslag på hur mystikdefinitionen bör  
förändras.

<sup>32</sup> Jantzen, 346.

tidigt innehåller strukturer som är förtryckande för kvinnor. I likhet med den tidigare diskuterade problematiken kring begreppen subjekt och rationalitet kan en begreppslik problematik uppstå. Kan man vara mystiker och feminist eller kristen och feminist eller ligger en förtryckande könsstruktur i själva begreppen «mystiker» och «kristen»? Vilka är de bärande elementen i t.ex. definitionen av kristen? Är det möjligt att göra upp med förtryckande könsstrukturer och behålla de mystiska erfarenheternas frid eller hör dessa två så oupplösligt samman att man antingen måste acceptera bägge eller avstå från båda? Denna problematik skulle kunna orsaka att en kvinna som erfar frid i sina mystiska erfarenheter väljer att inte bekämpa förtryckande strukturer.

Att frid förstås som beroende av en viss kontext är dock inte det enda som skulle kunna orsaka att kvinnliga mystiker inte försöker bekämpa förtryckande strukturer. I en kontext som den tidigare diskuterade, där kvinnor inte får ha maktpositioner, men kan uppnå andlig aktning genom mystiska erfarenheter, kan en situation uppkomma som kan leda till att kvinnliga mystiker inte söker förändra den patriarkala strukturen. Situationen kan med fördel analyseras med hjälp av ett analysredskap som Appellos tagit fram och som hon benämner «religiös proximitet». I artikeln «Religion och intersektionalitet» föreslår Appellos en förståelse av de religiösa ideologiska och institutionella sociala systemen som grundar sig på en närhetsprincip där centrum är «gud/gudarna/den gudomliga viljan eller läran». Appellos skriver: «Det kan handla om att ha mer eller mindre tillgång till den gudomliga auktoriteten, att ha kommit en längre eller kortare bit på den andliga vägen, att ha större eller mindre rätt att uttolka de gudomliga skrifterna, eller att ha mer eller mindre insikt i den gudomliga viljan.»<sup>33</sup> Tanken är alltså att det i religiösa kontexter finns någon form av närhetshierarkier — det kan vara både institutionella formella hierarkier (t.ex. biskop, präst) och icke-institutionella hierarkier, som bygger på ett informellt andligt erkännande.<sup>34</sup> Appellos för-

slag innebär att vi ser på dessa hierarkier som grader av religiös proximitet, dvs. grader av närhet till gud/gudarna el.dyl. Hon skriver: «Ju närmare desto bättre, desto mer privilegierat och desto större auktoritet. Ju mer avlägset, desto större underordning impliceras. Sambandet mellan graden av religiös proximitet sett från ett religiöst internt perspektiv och graden av makt eller auktoritet är entydigt.»<sup>35</sup>

I en religiös kontext som inte tillåter kvinnor att inneha maktpositioner eller auktoritet i lärofrågor kan kvinnor aldrig institutionellt sett uppnå en hög grad av religiös proximitet. Däremot är det möjligt för en kvinna i en sådan kontext att uppnå ett informellt erkännande och genom det ändå uppnå en hög grad av religiös proximitet. Mystiska erfarenheter kan vara ett sätt att uppnå ett sådant informellt erkännande. För, som Jantzen skrev om de kvinnliga medeltida mystikerna, «vilken bättre grund för auktoritet skulle kunna hävdas än en direkt vision från Gud?»<sup>36</sup> Det är knappast möjligt att föreställa sig någonting som (på den informella skalan) skulle kunna ge högre religiös proximitet än direkterfarenheter av Gud. Detta förutsatt, naturligtvis, att hennes erfarenheter erkänns som genuina av de som på grund av sin institutionella position har en hög grad av religiös proximitet. Om en kvinna som har en hög grad av religiös proximitet på grund av sina mystiska erfarenheter skulle börja kämpa emot de könsstrukturer som hindrar henne från att få formella maktpositioner, skulle hon riskera att hennes erfarenheter inte längre ansågs som genuina. Hon riskerar att rasa i religiös proximitet. Den aktning som en människa kan få om hennes direkta gudserfarenheter anses vara genuina måste anses väldigt stor. Den stund hon utifrån sina gudserfarenheter, eller helt oberoende av dessa, väljer att kämpa för att hon som kvinna ska ha rätt till maktpositioner och auktoritet i lärofrågor riskerar hon rasa från mycket högt upp på proximitetsskalan till botten. Mystikern har mer att

<sup>34</sup> E. Appellos, «Religion och intersektionalitet», 72.

<sup>35</sup> E. Appellos, «Religion och intersektionalitet», 73.

<sup>36</sup> Jantzen, 169 «what better basis for authority could possibly be claimed than a direct vision from God?».

<sup>33</sup> Erica Appellos, «Religion och intersektionalitet», 69–80 i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3.05 (2005), 72.

förlora än den som inte har någon nämnvärd aktning från början. Det enda jag kan se att forskare genom sina mystikdefinitioner kan göra, är att lyfta fram hur mystiker tidigare varit i konflikt med representanterna för sin tradition. Det skulle inte leda till att kvinnor i den situation som jag beskrivit skulle kunna undvika att rasa i proximitet, men det kanske skulle kunna ge dem mod att göra det.

Jantzens kritik är i huvudsak inomakademisk. Akademien har dock förbindelse med det

övriga samhället och i regel har forskning i vårt samhälle en stor möjlighet till påverkan även utanför den akademiska världen. Det innebär att de som använder sig av en mystikdefinition med fokus på den privata erfarenheten bör vara medvetna om de ovan beskrivna riskerna. Definition innebär makt — också makt att undvika förtryckande konsekvenser när så är möjligt. Det är möjligt att genom förändringar i mystikdefinitionen minska risken att den leder till att patriarkala strukturer och kvinnoideal förstärks.

### Summary

The modern definition of mysticism relegates mysticism to the private sphere, focuses on man as a subject and characterizes the mystical experience as passive, emotive and ineffable, which at the same time reminds of what characterizes a patriarchal female ideal. Thus the definition may be oppressive against women. The paper scrutinizes and problematizes this feminist critique, as formulated by Grace M. Jantzen in her book *Power, Gender and Christian Mysticism*, drawing from standpoint feminism and theories of conceptual oppression and religious proximity.

The paper suggests that the modern definition of mysticism, while not in itself initiating oppression of women, may indeed perpetuate already existing oppressive gender structures by 1) identification (women identify with the mystical approach and apply it in all human relations), 2) distraction through pseudo-power (women mystics may attain a certain religious authority which distracts them from craving real institutional religious power), and 3) deprivation of religious proximity (women mystics opposing oppressive religious structures risk being deprived of their religious proximity and esteem).

The paper finally suggests that the risk of supporting oppressive gender structures by the use of the modern definition of mysticism may diminish by a few modifications in the definition: 1) regarding the mystical experience as less private, ineffable and passive, 2) incorporating the social and historical context of the mystic, and 3) taking into account recent feminist suggestions for a new conceptual understanding of the epistemological subject.



### Arms trade! Fair trade?

Symposium om vapenhandel och teologi

Medarr. "Göteborgsprocessen"

(Sveriges kristna råd, Kristna Freds, Life and Peace, Svenska missionsrådet)  
samt

IKT, Institutet för kontextuell teologi, [www.iktsverige.org](http://www.iktsverige.org)

**Lördagen 8 november 2008 kl 10-17**

Lokal: CTR, Allhelgona kyrkogata 8, Lund  
efter kl 17 gemensam buffé

Anmälan till symposium och buffé till [anders.melin@teol.lu.se](mailto:anders.melin@teol.lu.se)

Detaljprogram på CTR:s och IKT:s hemsidor

# 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 innehållsligt 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> Teresa stiftade under sin livstid 17 reformerade karmelitkloster för nunnor runt om i nuvarande Spanien.<sup>3</sup> Tillsammans med Johannes av Korset

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

Den kontemplativa börens gåva ger Gud, enligt Teresa, vanligtvis människan i den femte boningen, eller möjligtvis i ytterkanten av den fjärde boningen.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> Det är inte möjligt, skriver Johannes, «att denna Guds högsta vishet och detta hans mest upphöjda språk, som kontemplationen är, kan

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

<sup>5</sup> Stinissen, s. 155–157.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

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

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

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

<sup>11</sup> 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.»<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.»<sup>14</sup> 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.»<sup>15</sup>

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:

<sup>12</sup> Johannes av Korset, *Levande kärlekslåga*, s. 97.

<sup>13</sup> Teresa av Avila, *Den inre borgen*, s. 75.

<sup>14</sup> Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, s. 313–314.

<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup>

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,

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

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

<sup>18</sup> Jantzen, s. 43.

<sup>19</sup> 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.»<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup>

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

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

<sup>21</sup> 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 vecken och ljuset och vaxet helt och hållet bleve ett.»<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup> 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.»<sup>27</sup>

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

<sup>22</sup> Teresa av Avila, *Den inre borgen*, s. 167.

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

<sup>24</sup> Johannes av Korset, *Levande kärlekslåga*, s. 60–61.

<sup>25</sup> Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, s. 215.

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

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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 avundssjuka 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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> Teresa av Avila verkar ha gjort liknande erfarenheter av kökstjänstens välsignelser.<sup>31</sup> Hon under-

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

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

<sup>30</sup> 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.<sup>32</sup> 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».<sup>33</sup>

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 oproblematiskt sätt kan kombineras med ett fördjupat böneliv.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup>

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

<sup>35</sup> Teresa av Avila, *Brev i urval*, s. 120. Jfr Teresa av Avila, *Brev i urval*, s. 176.

<sup>31</sup> Jfr Teresa av Avila, *Klosterstiftelserna*, s. 46.

<sup>32</sup> Teresa av Avila, *Fullkomlighetens väg* (Tågarps/Glumslövs: Karmeliterna, 1990), s. 120.

<sup>33</sup> Elisabeth av Treenigheten, *Andliga skrifter* (Tågarps/Glumslövs: Karmeliterna, 1979), s. 77.

<sup>34</sup> Teresa av Avila, *Brev i urval* (Tågarps/Glumslövs: 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.<sup>36</sup>

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?<sup>37</sup>

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 erfar 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 avskrika männen. Idealet är här — som överallt — att det manliga och det kvinnliga får komplettera vart annat.<sup>38</sup>

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 ...<sup>39</sup>

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

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

<sup>37</sup> Jfr Jantzen, s. 168–169.

<sup>38</sup> Arborelius, *Spiritualitet*, s. 160.

<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

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 begreppsbildning, 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 begreppsbildning sammanhänger därigenom alltid med våra värden eftersom begreppsbildningens utformning påverkas av vad vi värdesätter, vad vi eftersträvar och vill uppnå. Vår begrepps bildning avgör i sin tur hur vi kan beskriva verkligheten, vilka faktapåståenden vi kan göra. På

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

<sup>42</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.<sup>43</sup> 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».<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

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

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

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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».<sup>47</sup> 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

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

<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup>

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.<sup>49</sup> Därigenom riskerar vi att förbise de möjligheter

till förändringar av rådande maktstrukturer som en fördjupad reflektion kring bönelivet kan innebära.<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

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 gudrelation som bygger på en sexuell metaforik.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Jfr Coakley, s. 68.

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

<sup>51</sup> Ramshaw, s. 103.

<sup>52</sup> Jfr Irigaray, s. 4.

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

<sup>54</sup> Plaskow, s. 197 och 210.

<sup>48</sup> 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.<sup>55</sup> Om dylika anspråk på överensstämmelse med det pragmatiska kriteriet kan anses berättigade menar jag att den andra förklaringsmodellen bör föredras.

<sup>55</sup> 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.



# Michel de Certeau och mystikerna

TOMAS ORYLSKI

*Tomas Orylski blev 2007 teol. dr vid Lunds universitet på avhandlingen Migrations du croire chez Michel de Certeau. Han är lektor i teologi vid Newmaninstitutet i Uppsala*

Michel de Certeau (1925–1986) är utan tvivel en av de mest säregna och besynnerliga personligheterna i det moderna, franska tänkandet.<sup>1</sup> Intellectuellt sätt bör han uppfattas först och främst som historiker och inte som teolog till yrket. Därför skulle en uppdelning av hans författarskap i teologiska och icke teologiska texter inte göra rättvisa åt någondera slaget. Emellertid är det möjligt att i hans litterära produktion urskilja *områden* som har ett tydligare eller mer omedelbart intresse för teologin där hans blick kan vara «fångad», om jag vågar säga så, av det teologiska. Det tycks mig förekomma tre sådana centra: mystiken (*la mystique*), kyrkan i det samtida och offentliga rummet och «trosantropologi». Föreliggande artikel undersöker det första området, och i synnerhet Certeaus intresse för mystikernas (*mystiques*) tro och liv.

På 50-talet får jesuiten Certeau av sin orden en särskild inriktning för sitt arbete: mystikens historia och i synnerhet forskning i de franska jesuiternas andra och tredje generations andliga historia och, mer allmänt, i kristendomens historia under 1600-talet. Han läser först om mystikernas bedrifter hos ökenfäderna, men framförallt följer han deras spår som sagts ovan vid jesuitordens början. Det går att särskilja ett dubbelt intresse hos Certeau: mystikernas trosattityd och deras position i kyrkan och i samhället i början av moderniteten.

«Att tro (...) det är att lämna sin ort.»<sup>2</sup> Däri ligger trons äventyr hos mystikern.

<sup>1</sup> För en fullständig biografi rekommenderar jag François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé* (Paris: La Découverte, 2002).

Mystiker är den person som inte avbryter sitt vandrande och som viss om att något fattas honom beträffande varje plats och varje föremål vet att det inte är *detta*, att man inte kan bosätta sig *här* och inte heller nöja sig med *det där*. Längtan driver honom att gå till överdrift. Han överdriver, går vidare och missar en del platser. Han är angelägen om att gå längre, längre bort, någon annanstans. Han bor ingenstans.<sup>3</sup>

Mystiker som Pierre Favre<sup>4</sup> eller Jean-Joseph Surin,<sup>5</sup> Angelus Silesius<sup>6</sup> eller Jean de Labadie,<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Michel de Certeau, «Suivre un chemin non tracé», i: Michel de Certeau, *La faiblesse de croire* (Paris : Seuil, 2003), 302.

<sup>3</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique, XVIe–XVIIe siècle*, (1982)(Paris : Gallimard, 1987), 411.

<sup>4</sup> En fransk jesuit från 1500-talet, en kamrat till Ignatius av Loyola och Francisco de Xavier. Favre blev den förste jesuiten-missionären på tysk mark.

<sup>5</sup> En fransk jesuit, mystiker från 1600-talet. Känd för en uppmärksam exorcism av Ursulinsystrar från Loudun år 1634. Efter denna handling lider Surin av en mental sjukdom under en period på nästan 20 år (1637–1654). Se Michel de Certeau's spännande bok om Surin och hans vistelse i Loudun i: Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Paris: Gallimard, 1970).

<sup>6</sup> En tysk mystiker från 1600-talet känd under namnet Angelus Silesius. Född i Breslau i Schlesien (Wroclaw i dagens Polen) med familjenamnet Johannes Scheffler. Läkare och poet. Han konverterar från lutherdomen, i vilken han uppfostrats, till katolicismen.

<sup>7</sup> En fransk jesuit från 1600-talet. År 1650 lämnar Labadie jesuitorden och blir kalvinistisk pastor. Inblandad i en teologisk kontrovers, är han tvungen att överge sin post som pastor, flyr till Danmark, där han dör 1674.

som studerats av Certeau, illustrerar detta väl. För Certeau är det framför allt Favre, som i sin andliga dagbok framträder som en ständig pilgrim, «som aldrig är framme vid målet, som aldrig gör uppehåll».<sup>8</sup> Denne mystiker har inget land där han kan slå sig ner. Det enda som han anser outhärligt för sina vandringar är ett litet bärbart altare. «Han hade inga andra tillhörigheter än detta lilla bagage, inget annat land än denna väg: *våra vägar*, säger han; han tillhörde dem; de var hans livs hemvanda inramning.»<sup>9</sup> Certeau beskriver Favres sätt att vara i följande termer: «resenär», «vandrande», den som «inte ville bo på någon plats, som ville vara pilgrim hela sitt liv i den ena eller andra delen av världen (...), en pilgrim som vandrar omkring i en värld där himlen blandar sig med jordens historia, vilkens minsta omständigheter sålunda förvärvar universell betydelse».<sup>10</sup> Vad beträffar Surin, som enligt Henri Bremond är «den störste av mystikerna i jesuitorden i Frankrike»,<sup>11</sup> beskriver han sig själv som en vagabonderande själ:

jag vill vandra omkring bland människorna där jag skall leva som ett vilsegånget barn; jag har blivit en vagabonderande själ sedan jag givit bort allt jag äger.  
Det är detsamma för mig om jag lever eller dör, det är nog för mig att Kärleken bor i mig.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Michel de Certeau, *Bienheureux Pierre Favre, Mémoires* (Paris: Desclée De Brouwer, coll. Christus, 1960), 40.

<sup>9</sup> Ibid. 41.

<sup>10</sup> Ibid. 50. I ett brev till sin mor vittnar Favre om sin ställning som pilgrim: «Man säger mig ständigt att jag är en pilgrim och en främling, och det tillstår jag: det är sant, jag är en pilgrim som alla mina fäder; jag är pilgrim i detta land; jag kommer att vara pilgrim överallt där Guds godhet för mig, ändå till min död», Michel de Certeau, «L'expérience du salut chez Pierre Favre», i: *Christus* 5 (januari 1958). Denna text användes åter i: *Christus* 210 (maj 2006), 173. I fotnoten 7: Lettre à la mère de Pierre Canisius, Cologne, février 1544 (*Monumenta Fabri*, sid. 255).

<sup>11</sup> Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Paris: Aubier, 1920), 152.

<sup>12</sup> Det är den första versen i Surins dikt som Certeau citerar i sin inledning till *Guide spirituel* av Surin (Jean-Joseph Surin, *Cantiques spirituels*, cant. 5; utgivn. 1660, 25).

Angelus Silesius<sup>13</sup> definierar sig också han som en vandrare, der *Wandersmann*, den som överlåter sig åt sin resa, utan någon uppehållsort, och han kan ta fel väg men utan att någonsin irra omkring. Ty det går inte att stanna någonstans (*bleiben ist nirgends*). Mystikern som vandrar kan inte stanna någonstans. Certeau påstår följande beträffande Labadie och använder Silesius vokabulär:

Wandersmann, på samma gång kringvandrande och migrerande: en «vandrare» (...) Den «outtröttliga nomadtillvaron» hos denne besynnerlige hjälte gör en rummets problematik relevant. Den inre resan fortskrider under den geografiska vandringen. Labadies historia, det är den icke definierade rymden skapad av det omöjliga på en plats. Etapperna markeras av de «religioner» som han passerar i tur och ordning: jesuit, jansénist, kalvinist, pietist, ciliast eller millenarist, och slutligen «labadist» — den dödliga etappen. Han «går vidare» (han dör?). Han kan inte stanna.<sup>14</sup>

Certeau ser alltså hur mystikerna fyller 1600-talet med sina samtal. Men han ser framförallt hur mystikerna i början av moderniteten ger upphov till konflikter både i kyrkan och i samhället. Varför konflikter? Ty, påstår Certeau, den kristne mystikern är öppet en «brytningens» man, på 1600-talet, lika mycket vis-a-vis samhället, ännu kristet men redan sekulariserat, som mot kyrkan, kraftigt förvärldsligad i sina seder och genom sina politiska inblandningar. Denne mystiker uppträder som ett störande element för den allmänna ordningen å ena sidan, och som heretiker eller schismatiker å den andra, när hans sätt att tala och leva tycks ställa den evangeliska lagen i motsättning till de regler som är gällande lika mycket i staten som i kyrkan. «Marginaliserad» av såväl staten som kyrkan, avslöjar han tyst den brytning i kommunikationen som uppstått mellan de politiska auktoriteterna och medborgarna å ena sidan, liksom mellan de religiösa auktoriteterna och de troende å den andra.

<sup>13</sup> Då Certeau kallar Silesius, vandraren, *Wandersmann*, hänvisar han till *Le Pèlerin chérubinique* av Angelus Silesius, övers. Henri Plard (Paris: Aubier, 1946).

<sup>14</sup> *La fable mystique*, ibid. 374. Labadies kringströvande bör förknippas med en väg att gå.

Denna brytning (*rupture*) har två orsaker, i det ena fallet lika väl som i det andra. Den ena beror på en strukturell ordning där auktoriteten har reserverat ordets monopol åt sig själv och tilldelar sitt eget ord värdet av odiskutabel lag på sådant sätt att varje uttalande, varje gång en medborgare eller en troende «tar till orda», så betraktas det som en otillbörlighet, en protest eller en revolt. Den andra orsaken är av kulturell art, den beror på utvecklingen av språken: det traditionella språk som talas av auktoriteterna har förblivit oförändrat, medan det som orden betecknar har ändrat betydelse, så som det förstås idag, eller också säger det gamla språket inte ens längre något alls, det har förlorat sin mening, så långt har det fjärmats från realiteterna i det dagliga livet som det nuvarande gängse språket talar om.

Hur vet Certeau att mystikern, på 1600-talet, är en «brytningens» man? Det vet han utifrån sina noggranna historiska studier. Han upptäcker att sextio år efter grundarens, Ignatius, död ifrågasätter en rörelse omfattande flera tiotal franska jesuiter inom ordens inre krets vad som i de romerska texterna kallas *la via regia* i den spiritualitet som officiellt lärs ut, jesuitordens enarådande och ortodoxa lära. Det handlar om en grupp unga jesuiter från Bordeaux. Och Certeau noterar: «Den värld de talar om är inte längre den som finns i deras tradition». <sup>15</sup> Deras erfarenhet tvingar dem att samtidigt se på sin tradition och på den moderna världen som håller på att födas och i vilken de lever.

Bundna både till det förgångna och till det nuvarande vittnar de på sitt sätt om de förändringar (mutationer) som drar med sig en ny trohet till en anda som redan definierats av jesuitordens grundare och av den historiska utvecklingen av deras verk. <sup>16</sup>

<sup>15</sup> Michel de Certeau, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle: «une nouvelle spiritualité» chez les jésuites français», i: *Revue d'ascétique et de mystique*, 41 (1965), 340. Text återupptagen i *La fable mystique*, kapitel: «Les petits saints d'Aquitaine», 330–373.

<sup>16</sup> Ibid. 340.

Dessa «andliga nya män» som i denna nya kulturella situation insisterar på lyhördhet för Anden «söker vägar att i sin epok återfinna den äkta andan från den allra första början». <sup>17</sup> Emellertid ifrågasätter de inte de kyrkliga myndigheterna, men de kräver ett nytt språk (*language*), «ett andens språk». Svaret från jesuitorden kommer snabbt. Dessa unga franska jesuiter miss-tänks och anklagas för att bryta homogeniteten i en tradition och en institution. De överordnade förebrår dem för att hänge sig åt «extraordinära andaktsövningar», att utså en anda som är «främmande» för Sällskapet, «farlig» för institutionen, och för att vara «illuminerade», «alumbados från Bordeaux». <sup>18</sup>

Detta leder till åtgärder i en marginalisering som leder «profeterna» till att antingen rätta in sig i ledet, eller att utplåna sig, eller också att gå sin egen väg. Lyda, tiga eller ge sig av: tre utvägar för de vittnen som gjorde anspråk på att påminna institutionen om dess «anda». <sup>19</sup>

Man kommer att kalla dem *heretiker*. <sup>20</sup> Denna heresi blir för Certeau den mest «strategiska» formen av trosföreställningarnas omvandling inom kristendomen, som förflyttar sig i samma mån som moderniteten uppstår. <sup>21</sup>

<sup>17</sup> Ibid. 341.

<sup>18</sup> Ibid. 331.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Enligt Werner Jeanrond visar kyrkans historia den nästan ständiga svårigheten att i gemenskapens mitt acceptera det som är olik och annorlunda:

Den kristna rörelsens historia är på det hela taget inte någon bra illustration till hur man kan handskas konstruktivt med det annorlunda. Snabba definitioner av «ortodoxi» och «heresi» har lett till kraftfulla program för att avvisa det som är annorlunda, program som vanligen stöds av monistiska system för kyrkoordning, av påtryckningsgrupper och av olika krafter av kulturell, patriarkalisk och politisk natur.

Werner G. Jeanrond, *Gudstro*. Teologiska reflexioner II (Lund: Arcus, 2001), 93.

<sup>21</sup> Se: Michel de Certeau, «Christianisme et «modernité» dans l'historiographie contemporaine. Réemploi de la tradition dans les pratiques», i: *Recherches de science religieuse* 63 (1975), 243–26 «Christianisme et modernité», 24.

Heresin visar sig som *den läromässiga läsbarheten i en social konflikt* och *den binära formen* av hur ett samhälle definierar sig genom att utesluta det som gör det till ett annat samhälle (en form från vilken mystiken först tar emot sin binära struktur och sätter ett «inre» i motsats till ett «yttre»). Den erbjuder en sammanlänkning av det socialas ideologi med synligheten i den process genom vilken en social enhet (*corps*) upprättas. Det är uppenbart att också två andra naturliga men väsentliga följdfrågor under denna dubbla aspekt kommer in i spelet: framskridandets form (placeras bredvid den «heretiska»?) i förhållande till ett etablerat system, och den intellektuella roll (det kan handla om något som närmar sig heresier eller teologiska eller filosofiska innovationer) i en social dynamik. (...) Det uteslutna står alltid i relation till det som det tjänar eller tvingar att definiera sig på nytt. *Konflikten* utspelas (s'articule) i förhållande till den sociala *representation* som den möjliggör och som den organiserar. Denna historiska process visar hur en social splittring (division) och en ideologisk produktion ömsesidigt påverkar varandrapå ett avgörande sätt.<sup>22</sup>

Vad som drar till sig Certeaus uppmärksamhet är den sociala konflikt som han återfinner i början av den *heretiska* processen. I denna konflikt noterar han intresset hos majoritetsgruppen att utesluta minoritetsgruppen därför att den har makten att göra det och därigenom kan stärka sin auktoritet: «en auktoritet tjänar som referensram för själva den grupp som avskiljs från den eller som den avvisar».<sup>23</sup> Skulle *heresin* vara ett enkelt, egensinnigt misstag, en perversion av den sanna tron? Genom sin fördjupade studie av spiritualitetens rörelser undviker Certeau denna slutsats. I heresins ursprung finns ofta inte en halvsanning utan en annorlunda syn på Guds mysterium, en känslighet för det främmande, i Gud, som hyser motvilja mot att låta sig definieras. Men den renläriga tanken vill samla alla föreställningar om gudomligheten i en välordnad och lysande diskurs som ger mening åt, till och med i synnerhet åt det som man inte kan förstå men som man likväl klart bör tillkännage: från definition till definition.

Historikern Certeau upptäcker hur religiösa betydelser förändras från 1500-talet till 1700-talet trots stabiliteten i doktrinerna och hur praxis och teorier genom sina ömsesidiga avvikelser förbereder nya jämviktsförhållanden.

Om beteenden och religiösa symboler fortfarande accepteras av alla förändras dock deras funktion. *Innehållet* är detsamma men är underkastat en ny behandling som, möjlig att upptäcka redan i de uppdelningar som utförs av splittringar, snart formuleras som en politisk administration av skillnaderna. De ärvda möblerna placeras ut i nya rum, som ett annat sätt att låta dem börja om och att betjäna sig av dem organiserar. (...) Bakom religiösa beteenden eller övertygelser skapas sålunda möjligheten att *göra* något annat av dem och att *utnyttja* dem till tjänst för andra strategier.<sup>24</sup>

Inför en religiös ortodoxi demaskerar heresin en auktoritetskris och brist på kommunikation. Man återupptar en antropologisk lek som spelas inom de sociala och politiska domänerna. Trons liv *emigrerar* bort från den religiösa praxis som åläggs av «ortodoxin», inte för att gå förlorad utan för att återfinna den ursprungliga meningen utifrån *erfarenheten*, d.v.s. det upplevda. «Någonting har förändrats och modifierats hos alla dessa jesuiter, medvetandet som de har om det samhälle i vilket de arbetar och om de vägar de har för att söka Gud».<sup>25</sup>

Den sociala krisen inom jesuitorden i början av 1600-talet avslöjar ett problem för Certeau: «det ömsesidiga beroendet mellan världen som den upplevs av samtiden och det omdöme som andliga personer avger om den». Denna episod relativiserar, enligt honom, en uppfattning om *traditionen* som är alltför ensidig. Han visar likaledes hur en andlig kontinuitet kan framträda tvärs igenom den kulturella diskontinuiteten.

Certeaus historiska arbete om 1600-talets mystiker, deras trosattityd och deras plats i det nybörjade moderna samhället, gör det lättare för läsaren att förstå hur den kristna tron utvecklade sin egen rationalitet i mystikernas diskurs genom att

<sup>22</sup> «Christianisme et modernité», ibid. 23–25.

<sup>23</sup> Ibid. 24.

<sup>24</sup> Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (Paris: Seuil, 2005), 25.

<sup>25</sup> «Crise sociale», ibid. 340.s

utforska och analysera viljans list i kamp mot Guds kallelse, att avstå från den egna viljan för att förenas med Honom. Detta visar också hur mystikerna såväl som dåtidens filosofer med Descartes i spetsen, i frihetens namn brottas med den etablerade ordningen, filosoferna genom att hävda förnuftets och vetenskapens frihet, mystikerna genom att söka ett personligt möte med Gud, fritt från allt yttre tvång. Båda möter på samma sätt misstro och motstånd från de politiska och religiösa auktoriteterna och försöker

frigöra sig. Genom att frigöra sig från deras förmyndarskap lyckas de till sist att frigöra förnuftet inom dess eget område, från all underkastelse till religionen. Mystikerna, de flesta, och de som betonar det personliga umgänget med Gud, förblir lydiga till den religiösa auktoriteten, men håller sig på defensiven, och deras kamp för samvetsfrihet fortsätter på olika sätt under kommande sekler tills andra vatikankonciliet erkänner flera krav från nyare tid som tidigare förkastats av den religiösa auktoriteten.

### Summary

The main purpose of the article is to illustrate Michel de Certeau's erudite research on the history of mysticism, specially the history of Jesuit mystics from the 16th century. An act of believing, conceived as a *migration*, a movement of leaving one's self, independently from the organised system of beliefs, provoke a social conflict inside the Society of Jesus in the beginning of the 16th century. The mystics' attitude is distinguished by a different view of God who doesn't let himself define.



Heldagssymposium vid CTR med  
**Professor Sarah Coakley**, Cambridge

Medverkande förutom Sarah Coakley:  
Biskop Antje Jackelén, Direktor Philip Geister,  
Forskningschef Ann-Louise Erikson, Doktorand Jorna Bornemark,  
Högskolelektor Jayne Svenungsson, Professor Gösta Hallonsten.  
**Onsdagen 15 april 2009**

Patristisk dag om Gregorius av Nyssa  
med Sarah Coakley  
**Torsdagen 16 april 2009**

# Rättrådig kärlek

## En etik för kärleksrelationer

KRISTIN ZEILER

*Kristin Zeiler är FD och forskarassistent i bioetik vid Linköpings Universitet. Hon har tidigare analyserat etiska aspekter av embryoselektion och etiska frågor i samband med organdonation. För tillfället arbetar hon med projektet Det mångkulturella samhället och dödsdefinitionspluralism och Tilldelas kön, välja kön, göra kön: om intersexualitet, könsidentitet och beslutsfattande i sårbara situationer.*

### I. Kärleksrelationer och medicinsk etik

En ung pojke, son till en mexikansk far och en tysk mor, är allvarligt njursjuk. Pojkens mexikanska läkare förklarar att det bästa vore om han fick en njure av någon annan. Pojkens föräldrar tar honom då till Tyskland för ett andra utlåtande, den här gången från tyska läkare.

De tyska läkarna föreslår att pojken ska ställas i kö för att genomgå njurtransplantation och att njuren ska tas från en avlidna donator. De tyska läkarna baserar sitt förslag på i huvudsak två saker: den relativt sett goda tillgången på njurar från avlidna donatorer och vad de uppfattar som en generell tvekan hos den tyska allmänheten inför att bli levande njurdonatorer. De mexikanska läkarna har berättat för föräldrarna att njurdonation från en levande njurdonator är bättre för mottagaren än njurdonation från en avlidna donator, av medicinska skäl.

Efter mycket funderande bestämmer sig pojkens mamma för att donera som levande njurdonator. Det upprör hennes tyska släktingar. Hur, frågar de sig, kan hon välja att utsätta sig för de risker levande njurdonation innebär när pojken kan få en njure från en avlidna donator? Föräldrar och son åker tillbaka till Mexico. Modern donerar en av sina njurar till sonen. När de mexikanska läkarna berättar om fallet säger de att mamman blivit «alltmer mexikansk». Hon är villig — det är naturligt för henne — att uppoffra sig för sin son på det här konkreta sättet. Hon är ju hans mor.

När Megan Crowley-Matoka och Margaret Lock kommenterar den här berättelsen betonar

de att en och samma handling kan beskrivas som naturlig i ett sammanhang och som oproportionerligt riskfylld i ett annat sammanhang.<sup>1</sup> Stora växlar ska dock *inte* dras på de nationella tillhörigheterna i berättelsen. Många föräldrar, inte minst i Sverige, beskriver viljan att donera till det egna barnet som «naturlig», «självklar» — och som det enda rätta.<sup>2</sup> Just den självklarhet som föräldrar har gett uttryck för, när de ställts inför frågan om de vill donera, har fått somliga att reagera. Föräldrar har starka emotionella band till sina barn. De vill barnets bästa. Kan en förälder, som älskar sitt barn, säga nej till donationen? Om den potentiella donatorn inte kan säga nej, är inte det ett etiskt problem?

I många fall visar det sig att bara en förälder är medicinskt acceptabel som donator. Så är dock inte alltid fallet. I berättelsen om den mexikansk-tyska familjen får vi inte veta om båda föräldrarna var medicinskt möjliga som donatorer. Om båda föräldrarna var medicinskt möjliga, vilka faktorer bidrog då till att det blev barnets mor som donerade? Ekonomiska faktorer kan ha spelat in, liksom socio-kulturella faktorer. Crowley-Matoka och Lock kommenterar de olika föreställningar om risker och familjerelationer

<sup>1</sup> M. Crowley-Matoka och M. Lock, «Organ Transplantation in a Globalised World», 166–181 i *Mortality*, 11 (2006).

<sup>2</sup> H.M.E. Kärrfelt, U.B. Berg, I. Frank och E. Lindblad, «Renal Transplantation in Children: Psychological and Donation Related Aspects from the Parental Perspective», 305–312 i *Pediatric Transplantation*, 4 (2000).

som berättelsen antyder. Här finns också föreställningar om vad som är ett gott föräldraskap — ett gott moderskap och ett gott faderskap. Här finns också föreställningar om ansvar för andra såväl som för oss själva, inte minst när vi står i kärleksrelationer.

Kärleken är en stark och viktig kraft. Somliga betonar att familjerelationernas etiska språk ska vara kärlekens och endast kärlekens.<sup>3</sup> Andra invänder att kärleken inte alltid får oss att handla på ett klokt — eller etiskt rätt — sätt.<sup>4</sup>

Syftet med artikeln är att diskutera behovet av, innebörden i samt implikationerna av begreppet *rättrådlig kärlek* i etiska analyser av kärleksrelationer. Jag kommer att använda levande njurdonation där potentiella donatorer och mottagare är engagerade i en kärleksrelation som ett exempel. Artikeln är indelad i två delar. I den första delen beskrivs två vanliga ingångar i diskussionen om kärleksrelationers etik, samt några skäl till att de två synsätten är otillräckliga. I den andra delen diskuteras begreppet rättrådlig kärlek.

Kärleksrelationer har ibland setts som problematiska i etiken. Kärleksrelationer innebär oftast att den älskande favoriserar den älskade framför andra människor. Om vi samtidigt antar att den etiska synpunkten bör vara opartisk och inte favorisera någon, eller om vi antar att opartiskt agerande är ett villkor för att en handling ska klassificeras som etiskt rätt, så kan det verka som om kärleken och etiken/det etiskt rätta inte går att kombinera.<sup>5</sup> Givetvis finns också de som argumenterat för att vi behöver kombinera kärleksperspektivet med det etiskt rätta. Så skrev den brittiska filosofen Iris Murdoch, för snart 50

år sedan, att den kärleksfulla blicken är den rätt-rådiga blicken: först när vi älskar ser vi varandra i klart ljus och kan agera både rättrådigt och kärleksfullt. Murdoch driver variationer på samma tema i flertalet av sina noveller och i de filosofiska verken. Kombinationen av en rättrådigt och kärleksfull blick utgör, menar Murdoch, ett av det moraliska jagets karaktäristika.<sup>6</sup>

Det är viktigt att notera dubbeltydigheten i engelskans «just», dvs. det begrepp som Murdoch och många andra använder i den här diskussionen. Begreppet kan översättas både med svenskans det (etiskt) rätta och med rättvisa. Rättvisedimensionen handlar ofta om distributiv rättvisa, dvs. hur något gott ska fördelas mellan ett antal berörda parter. I artikeln kommer jag att tala om rättrådigt kärlek, och inte om rättvis kärlek, för att inte leda tankarna till en diskussion om distributiv rättvisa. Det är den etiskt rätta — rättrådiga — kärleksrelationen jag är intresserad av här. Likväl kommer jag att diskutera texter också av de teoretiker som kontrasterar rättvisa med kärlek.<sup>7</sup> Diskussionen om rättrådigt kärlek har nämligen vissa likheter med rättvisediskussionen: båda visar på svårigheter som kan uppstå om vi enbart fokuserar på kärleken i kärleksrelationerna.

Många har efterfrågat en kombination av kärlek och rättvisa/rättrådighet.<sup>8</sup> Få har diskuterat hur en sådan kombination kan gå till. Teologen Margaret A Farley visar i boken *Just Love* hur en sådan kombination kan se ut. I artikeln kommer jag att diskutera hennes kriterier för den rättrådiga kärleken, samt föreslå en modifiering av dem.

Termen «kärleksrelationer» innefattar, som jag använder den, nära vänskapsrelationer såväl som familjerelationer av olika slag. Flertalet av de teoretiker som diskuterar kärleksrelationer

<sup>3</sup> Se t.ex. M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge UP, 1998).

<sup>4</sup> S. Moller Okin, i *Justice, Gender and the Family*. (New York: BasicBooks, 1989).

<sup>5</sup> För en diskussion av detta, se J.D. Velleman, «Love as a Moral Emotion», 338–374 i *Ethics* 109 (1999). Somliga talar till och med om en «outplånlig spänning» mellan kärlekens och etikens/det etiskt rättas perspektiv, såsom J. Dancy, «Caring about Justice», 447–466 i *Philosophy* 67 (1992), 464. Se också M. Slote, *Goods and Virtues*. (Oxford: Clarendon Press, 1983).

<sup>6</sup> I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*. (London och New York: Routledge, 1970), 34.

<sup>7</sup> Så görs bland annat av S. Moller Okin, i *Justice, Gender and the Family*. (New York: BasicBooks, 1989). Oftast, menar Moller Okin, associerar vi inte rättvisa med intimitet. Även om så inte är fallet, fortsätter hon, så behöver vi verktyg för att analysera etiska aspekter av det som sker i relationer: i den analysen behöver vi kombinera rättvis- och kärleksaspekter.



utgr däremot från och diskuterar primärt familjerelationer (vilket inte enbart innefattar s.k. kärnfamiljer). Det kommer också att prägla artikeln. Följande diskussion ska i huvudsak tillämpas på kärleksrelationer mellan vuxna personer.

## II. Två synsätt: kärlek vs rättvisa och sociala kontrakt

Enligt ett första synsätt br nära relationers etiska språk vara kärlekens språk. Rttvisediskussioner hr inte hit.

Förespråkare för den här linjen använder gärna familjen som exempel. Man betonar att familjemedlemmar hlls samman av mer eller mindre klart identifierade gemensamma identiteter, av delade mål, av kärlek, generositet och spontan tillgivenhet.<sup>9</sup> Varje familjemedlem antas dela en stor del av sitt jag med övriga medlemmar och individens goda antas vara betydelsefullt för övriga familjemedlemmar, som individer och som delar av familjen. Så här långt är det här ett oproblematiskt ideal, förutsatt att man erkänner att det r ett ideal som inte alltid efterlevs.

Mer problematiskt blir det nr förespråkare för den här synen på kärleksrelationer kontrasterar kärlek med rättvisa. Så sgs t.ex. att jag, som familjemedlem, är skyldig mina närstående mer än rättvisan kräver på grund av att jag står i en speciell relation till dem.<sup>10</sup> Det r inte bara så att

jag är skyldig mina närstående mer än rättvisa: rättviseperspektivet r överhuvudtaget relevant först om eller när saker och ting har gått snett.

I linje med det här resonemanget hävdar vissa att familjerelationernas etik ska präglas av kärlek i *motsats* till rättvisans «kalla logik», medan andra förklarar att familjens etik står «bortom» rättvisan. Michael Sandels texter kan ses som exempel på det senare resonemanget, när han säger att familjemedlemmar ska handla i enlighet med «dlare dygder» n rättvisa.<sup>11</sup> Kärleken, säger han, r en sådan dygd.

Andra väljer att inte kommentera rättvisa som ett relevant perspektiv att lägga på kärleksrelationer. Robert Crouchs och Carl Elliots diskussion om levande organ donation kan ses som ett sådant exempel.<sup>12</sup> Crouch och Elliot förklarar att levande organ donatorer donerar organ p.g.a. att de r de människor de r: kärleksfulla familjemedlemmar. De diskuterar kärleken som drivkraft och det ömsesidiga beroendet mellan individerna i familjen. De kommenterar också att vi alltför ofta ser kärleken som ett hinder för det fria valet. Det hr, föreslår de, beror på att vi fortfarande uppfattar människan i individualistiska termer. I diskussionen om levande organ donation verkar det därför, fortsätter Crouch och Elliot, som om det vore bättre om den potentiella donatorn inte hade några moraliska eller emotionella band till mottagaren. Först då kan hon eller han välja fritt. Det r en problematisk syn, enligt Crouch och Elliot. Jag håller med dem.

Crouch och Elliot har viktiga poänger. För att utarbeta en etik för kärleksrelationer behöver vi erkänna dessa relationers emotionella karaktär. Kärlek och emotionella band behöver inte förstås som ett problem i etiken, utan snarare som en frutstning fr moraliska jag *qua* familjemedlemmar. Deras position tillåter också att vi förstår moraliska jag som relationella. Familjemedlemmar deltar i skapandet och forandet av varandra. De betonar att kärleken alls inte behöver ses som ett hinder för individens

<sup>8</sup> Se t.ex. A. Baier, *Moral Prejudices. Essays on Ethics*. (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 1996); A. Baier, «The Need for More than Justice», 47–60 i *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics* (red. V. Held; Colorado and Oxford: Westview Press, 1995); M. Friedman, «Beyond Caring: The De-moralization of Gender», 61–78 i *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics* (red. V. Held; Colorado and Oxford: Westview Press, 1995). Saken kompliceras av att vissa teoretiker glider mellan de två innebörderna och de talar ibland om rättvisa och ibland om det (etiskt) rätta.

<sup>9</sup> M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge UP, 1998).

<sup>10</sup> M.J. Sandel, *Liberalism and its Critics*. (London: Basil Blackwell, 1984).

<sup>11</sup> M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 31.

<sup>12</sup> R. Crouch och C. Elliot, «Moral Agency and the Family: The Case of Living Related Organ Transplantation», 275–287 i *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics* 8 (1999).

fria val. Också detta är viktigt, även om det finns en skillnad mellan situationer när kärleken får oss att vilja handla på ett visst sätt och situationer när vi faktiskt inte alls är beslutskapabla — pga. det sätt på vilket vi älskar. Jag är däremot inte övertygad om det kloka i att utelämna diskussionen om rättvisa. Även om kärleksrelationer idealt sett ska präglas av kärlek och ömsidig välvilja så uppnås inte alltid idealet. Att enbart hänvisa till kärleken, i analysen av handlingar i kärleksrelationer, är därför otillräckligt.

Enligt ett andra synsätt på familjen bör vi istället för att fokusera på kärleken, fokusera på rättvisan. Så görs när en social kontraktsmodell tillämpas på familjen, i syfte att främja en moralisk utvärdering av relationer i allmänhet (inklusive kärleksrelationer). Den grundläggande tanken i kontraktsmodellen är att ett faktiskt eller hypotetiskt kontrakt mellan två eller flera personer, där parterna frivilligt ingår och enligt vilket de kommer överens om att utföra eller avstå från att utföra vissa aktiviteter, kan hjälpa oss att förstå skyldigheter och rättigheter som vi har gentemot varandra. Även om kontraktsmodellen oftast tillämpas på samhällen menar somliga att modellen också kan tillämpas på familjerelationer. Om kontraktsmodellen kombineras med en analys av vad det innebär att en relation är «exploaterande» (menar till exempel feminister som Ruth Sample och Jean Hampton) så kan modellen hjälpa oss att upptäcka när också en frivillig äktenskapsrelation blir orättvis mot en av parterna.<sup>13</sup>

Också den sociala kontraktsmodellen har vissa nackdelar, när den tillämpas om familjen. Somliga kritiker menar att modellen inte klarar av att ta hänsyn till dessa relationers «emotionala densitet».<sup>14</sup> Andra invänder mot kontraktsmodellens etiska grundvokabulär: rättvisa, rättigheter och plikter. Givetvis kan man hävda att vissa plikter följer från den typ av löften som partner ger varandra när de ingår äktenskap eller partnerskap, eller att vissa plikter följer med att

vuxna människor skaffar barn tillsammans. Plikten att ta ansvar för sina barn och visa omsorg mot varandra kan vara sådana plikter. Likväl utgör ord som plikt och rättighet ett magert underlag för en analys av de komplexa moraliska mellanhavanden som förekommer mellan familjemedlemmar.<sup>15</sup> Det hela kompliceras ju bland annat av att familjemedlemmarnas relationer ofta är asymmetriska. Kontraktsmodellen bygger också på föreställningen om att två individer frivilligt går in i kontraktet. Familjerelationer, mellan barn och föräldrar eller mellan en partner och svärföräldrar, är däremot ofta ofrivilliga. En möjlig fördel med kontraktsmodellen är att den kan hjälpa oss att tydliggöra var vi förväntar oss av varandra. Dessvärre blir också detta en nackdel när modellen appliceras på familjen. Familjemedlemmar är kanske inte alls explicita med sina förväntningar på varandra just för att de är familjemedlemmar.

En mer lovande syn på familjen betonar att i) familjemedlemmarna bör sträva efter att handla i kärlek mot varandra och att ii) ingen familjemedlem alltid agerar på ett sådant sätt. Samtidigt, menar jag, är det inte en rättvis kärleksetik som behövs, där fokus ligger på att alla individer i kärleksförhållandet älskas exakt lika mycket. Det som behövs är en rättrådig kärleksetik.

### III. Rättrådig kärlek

Kärlek, kommenterar Iris Murdoch smått ironiskt, är «den extremt svåra insikten om att någon annan än jag själv är verklig. Kärlek är att upptäcka verkligheten».<sup>16</sup> Å ena sidan kan kärleksrelationer öppna våra ögon för verkligheten. Å andra sidan medför inte alla kärleksrelationer klarsyn. Kärleksrelationer kan ge upphov

<sup>15</sup> För en discussion om kontraktsmodellen och just denna svaghet, se P. Smith (1993) «Family Responsibility and the Nature of Obligation», 41–58 i *Kindred Matters: Rethinking the Philosophy of the Family* (red. D.T. Meyers, K. Kipnis, C.F. Murphy, Jr.; Ithaca and London: Cornell UP, 1993).

<sup>16</sup> I. Murdoch, «The Sublime and the Good» i *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* (red. P. Conradi; Hamondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1999), 215. Min översättning.

<sup>13</sup> R. Sample, «Why Feminist Contractarianism?» 257–281 i *Journal of Social Philosophy* 33 (2002).

<sup>14</sup> D.T. Meyers «Introduction» 13–20 i *Kindred Matters: Rethinking the Philosophy of the Family* (red. D.T. Meyers, K. Kipnis, C.F. Murphy, Jr.; Ithaca and London: Cornell UP, 1993), 14.

till avundsjuka, och vara mer eller mindre skadliga för den älskade och/eller den älskande. Det är ett skäl till varför en rättrådig kärleksetik behövs. En rättrådig kärleksetik kan ge oss verktyg för att analysera kärleksrelationer som får skadliga konsekvenser. En rättrådig kärleksetik behövs för att analysera scenarion där en person, av kärlek, offerar sig för den andra — gång på gång — och där den andra utnyttjar kärleken. En rättrådig kärleksetik behövs också eftersom vi ibland måste välja mellan olika goda ting vi önskar för de vi älskar.<sup>17</sup> Vilken av de kärleksfulla handlingar som vi kan utföra bör vi utföra?

### Begreppet rättrådig kärlek

Jag utgår från antagandet att kärleken är en emotion. Precis som andra emotioner innehåller kärleken kognitiva, känslomässiga, värderande och motiverande komponenter.<sup>18</sup> Kärleken är jagets svar på den andres uppfattade älskvärdhet. Om jag slutar att uppfatta den älskade som älskvärd, helt och hållet, kommer min kärlek att tyna bort. När vi älskar tänker vi också på den älskade på ett speciellt sätt, känslan utgörs av den sinnesstämning i vilken vi tänker på den älskade.<sup>19</sup> Vidare gör oss kärleken benägna att handla på ett bekräftande sätt mot den älskade; just detta skiljer kärleken från till exempel hatet.

Att säga att kärleken är jagets svar på den andres uppfattade älskvärdhet innebär att det är

<sup>17</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*. (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 2005), 191, 476.

<sup>18</sup> Kombinationen av kognitiva och affektiva komponenter är vanligt i nutida emotionsteorier i modern analytisk filosofi, som t.ex. i A. Ben Ze'ev, *The Subtlety of Emotions* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2000). Ett skäl till att somliga betonar kognition är att tidigare teorier har intresserat emotioner med känslor, vilket gjort det svårt att förklara emotioners intentionalitét.

<sup>19</sup> Den här synen på känslan beskriver Åsa Carlsson på ett förtjänstfullt sätt i artikeln «Intentionality and the emotions», 263–274 i *Philosophical Aspects on Emotions* (red. Å Carlsson; Stockholm: Thales, 2005) 264. Carlsson analyserar emotioner som intentionella fenomen och som kroppsliga känslor. Jag tillåter mig att inte gå in i diskussionen om känslokomponenten i emotionen är ett mentalt fenomen eller ett kroppsligt fenomen eller båda två.

den andre som väcker min kärlek. Det innebär också att kärleken alltid är riktad mot den andre. När teologen Margaret A Farley kommenterar kärleken poängterar hon att vi, när vi älskar, inte bara hälsar den älskade med orden «du är». Kärleken går djupare och innebär att vi möter den älskade med det mer fullödiga «jag vill att du ska vara, helt och fullt».<sup>20</sup> Älskande, som vill att den älskade ska vara helt och fullt, är därför också engagerade i och visar omsorg om den älskades goda. Kärleken är en omsorgsbaserad emotion.

Somliga har föreslagit att om vi älskar på grund av den älskades specifika personlighetsdrag eller karakteristika så är vår kärlek egoistisk och/eller instrumentell, och av dessa skäl, problematisk. Resonemanget grundar sig på föreställningen att kärleken kan vara/är egoistisk om den beror på eller underlättas av den njutning som den älskade när hon eller han älskar.<sup>21</sup>

Jag ser i huvudsak två fel med denna syn. För det första så är det problematiskt att hävda att individens sårmarke, det som gör henne annorlunda än andra människor, inte bör vara av betydelse i kärleksrelationer. Om jag älskar dig oberoende av de kvaliteter som gör dig till just dig är det då verkligen dig jag älskar?<sup>22</sup> Om det inte är just dig jag älskar, så kan inte du och jag antas stå i en kärleksrelation. För det andra är den negativa förståelsen av begreppet njutning i kärleksrelationer missledande. Här är Ola Sigurdsons distinktion mellan en kalkylerande kärlek, som medvetet försöker maximera den egna njutningen, och den kärlek i vilken den älskade värderas av den älskande för den hon eller han är och där den älskande gläds över den älskade utan att för den skull kalkylera för att öka den egna njutningen,<sup>23</sup> viktig. Njutning utgör en

<sup>20</sup> Farley, 170.

<sup>21</sup> A. Nygren, *Eros och agape* (Stockholm: Verbum förlag, 1966); N. Kapur Badhwar, «Friends as Ends in Themselves» 1–23 I *Philosophy and Phenomenological Research* XLVIII (1987).

<sup>22</sup> Kapur Badhwar.

<sup>23</sup> O. Sigurdson, *Himmelska Kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. (Göteborg: Daidalos, 2006), 245.

central del i kärleksrelationer — och den behöver inte innebära att kärleken är egoistisk.

Jag utgår alltså ifrån en syn där den älskande älskar den älskade på grund av hennes eller hans sårmarke och unicitet. Det innebär också, rent logiskt, att den älskade inte kan bytas ut mot någon annan som skulle fungera som ett mer effektivt medel till ett visst mål.

Rättrådig kärlek är en underkategori av kärleken. En liknande syn finns hos Farley. Hon beskriver kärleken som ett «affektivt gensvar på, en enhet med, och en bekräftelse av» den älskade. Rättrådig kärlek, enligt Farley, syftar till att bekräfta den andres konkreta verklighet på ett sant sätt och den är sann mot den älskande. Innebörden i begreppen sant/sann är något vaga. Farleys exempel ger däremot god vägledning. Kärleken är inte rättrådig, om den är bara bekräftar delar av den älskade och/eller dennes verklighet. Kärleken är inte heller rättrådig om den bekräftar den älskade på ett sådant sätt att viktiga delar av hennes/hans liv blir förvrängda — även om det sker utan att det var den älskandes intention. Kärleken är inte rättrådig om den tillåter den älskande att bli förstörd som person på grund av kärleken. Rättrådig kärlek, menar Farley slutligen, är sann mot kärleksrelations natur. Kärleksrelationen mellan två partner ser annorlunda ut än kärleksrelationen mellan föräldrar och barn; innebörden i och implikationerna av en rättrådig kärleksrelation ser olika ut beroende på hur kärleksrelationen ser ut.

Farleys beskrivning innehåller några viktiga komponenter, som betoningen av betydelsen att förstå den andras konkreta verklighet eller vikten av att särskilja olika typer av kärleksrelation. Att säga att rättrådig kärlek är sann (mot den älskade, mot den älskande och mot deras kärleksrelations natur) är däremot onödigt vagt. Hennes formuleringar väcker frågor om vilka kriterier som ska gälla för det sanna.

Min första invändning riktas mot Farleys första kriterium. Hon menar att den rättrådiga kärleken vill bekräfta den älskades konkreta verklighet. Fokus ligger på intentionen. Det gör, menar jag, att alltför mycket innefattas i begreppet rättrådig kärlek: så länge vi vill bekräfta den älskades konkreta verklighet så är vår kärlek rättrådig. Istället för att låta intentionen att bekräfta den älskades konkreta verklighet vara

det som skiljer rättrådig kärlek från annan kärlek, så ser jag intentionen (att vilja bekräfta den andres konkreta verklighet) som ett kriterium för all kärlek.

Min andra invändning mot hennes resonemang handlar om innebörden i att kärleksrelationen är «sann» mot den älskande. Enligt Farleys exempel är kärleken inte rättrådig om den älskande tillåter sig att bli förstörd som person på grund av kärleksrelationen. Dessvärre är det inte svårt att tänka sig ett scenario där den älskande vet att den älskade bedrar och på olika sätt utnyttjar henne eller honom, regelbundet, och där relationen är destruktiv för den älskande — utan att det går så långt att den älskande blir förstörd som person. Farleys analys ger oss få verktyg för att problematisera sådana situationer. Sådana verktyg behövs.

Vi behöver ett begrepp som tillåter oss att skilja mellan scenarion där älskandes hälsa och välfärd förstörs — p.g.a. deras sätt att älska — utan att det för den skull går så långt att de bryts ner som personer och scenarion där deras hälsa och välfärd inte försämras p.g.a. deras sätt att älska. Vi behöver också ett begrepp som tillåter oss att skilja mellan scenarion där älskande blir exploaterade av de älskade och scenarion där älskande gör uppoffringar utan att bli exploaterade.

De alternativa kriterier på rättrådig kärlek som jag vill föreslå är: (1) rättrådig kärlek bygger på en (mer eller mindre) korrekt uppfattning av den Andres konkreta verklighet liksom av den egna verkligheten och den bekräftar dessa verkligheter och (2) rättrådig kärlek leder inte till exploatering av den älskade eller den älskande.

Det första kriteriet handlar alltså inte bara om intention. Det handlar också om det faktiska handlandet. Fokus är också riktat mot den älskades konkreta verklighet. En älskande som bygger upp en idealbild av den älskade, och som vill att den älskade ska förändras så att han eller hon blir som idealet, älskar inte med rättrådig kärlek. Det andra kriteriet är viktigt för att kunna analysera nyanser i kärleksrelationer. I det marxistiska sammanhanget används begreppet exploatering för att belysa processen där resultatet av en social grupps arbete överförs till en annan. När feminister använder begreppet i diskussioner om relationer läggs fokus på överföringen av makt,

energi eller arbetsresultat från kvinnor, som grupp, till män som grupp.<sup>24</sup> Jag använder begreppet på ett liknande sätt, men på individnivå. En individ (A) exploateras i en kärleksrelation om dennes partner (B) drar fördel av As kärlek, gång på gång, och när det leder till att As hälsa, välbefinnande eller person offras genom en process där As makt, energi eller arbetsresultat överförs till B. Den exploaterande individen kan självfallet vara kvinna såväl som man. Jag menar inte att uppoffrande kärlekshandlingar och kärleksrelationer i sig utgör ett etiskt problem. Tvärtom, uppoffrande kärlekshandlingar är ofta mycket positiva. Etiska problem uppstår först om ett ensidigt uppoffrande upprepas, gång på gång, och leder till exploatering.

Enligt Farleys sista kriterium ska den rättrådiga kärleken vara sann mot kärleksrelationens natur. Också det här är viktigt. Däremot är det inte säkert att det här behöver utgöra ett eget kriterium. Det skulle istället kunna ses som redan innefattat i mitt första kriterium för rättrådig kärlek. Om den rättrådiga kärleken bygger på en (mer eller mindre) korrekt uppfattning av den Andres konkreta verklighet liksom av den egna verkligheten och den bekräftar dessa verkligheter, så innebär det också att man tar hänsyn till om personerna i kärleksrelationen är föräldrar och barn eller vuxna partner. Likväl är jag medveten om att den rättrådiga kärleksetik som skis-

serats här bäst går att tillämpa på kärleksrelationer mellan vuxna personer.

En rättrådig kärleksetik kan ge oss redskap för att analysera kärleksrelationer — också i medicinen. Låt mig nu återgå till berättelsen om det mexikansk-tyska paret. Jag kallar föräldrarna Maria och José. Vi vet att Maria blev den som till sist donerade som levande njurdonator. Vi vet inte om José var medicinskt möjlig som donator. Låt oss, för ett ögonblick, anta att han var det. Om så var fallet, så fanns det kanske en rad icke-medicinska faktorer som bidrog till att Maria ändå blev den som donerade. Kanske fanns det ekonomiska incitament för att hon skulle donera och inte maken. Kanske fanns socio-kulturella faktorer, som könsroller, med bland de faktorer som påverkade beslutet. Kanske sa båda föräldrarna att de var självklart för dem att donera en njure till sonen. Kanske donerade Maria av kärlek till sitt barn och av kärlek till sin man, så att han inte skulle behöva göra det. När blir hennes handlande inte bara ett uttryck för hennes kärlek till sonen och till hennes partner, utan också en del i ett mönster av uppoffrande handlingar som till slut blir exploaterande?

Kärlekshandlingar är viktiga. Likväl kan vi, i vissa situationer, behöva tänka igenom våra kärleksrelationer och de beslut vi fattar i dessa relationer. Då kan begreppet rättrådig kärlek vara till hjälp. Det kan hjälpa oss att självkritiskt granska våra egna handlingar och, förhoppningsvis, ge oss redskap för en konstruktiv dialog med dem vi älskar. På så sätt kan en rättrådig kärleksetik ge oss verktyg för att analysera kärleksrelationer i olika sammanhang.

<sup>24</sup> I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*. (Princeton: Princeton UP, 1990), 50–51.

### Summary

Love relations have, sometimes, been assumed to pose problems for ethics. Love relations often imply the favouring of some persons. When it is assumed that the ethical point of view should be impartial and favour no one and/or that impartiality is a condition for justice, it may seem as if love and justice/ethics place conflicting demands on us.

The dividing-line between love and justice is mirrored in scholarly work on the moral meaning of the close relations with others (such as different kinds of family relations). These relations have often either been conceived in terms of love or in terms of justice. Some have also emphasised the need for a combination perspectives of justice and love, but few efforts have been made to clarify in detail how these perspectives can be combined. The theologian Margaret A Farley's work is an exception to this tendency. This article examines her conception of just love.

The aim of this paper is to present arguments for the benefit of just love as an analytic tool in the analysis of that which takes place in love relations. I will elaborate two criteria that need to be met in order for love to qualify as just. I will also apply the discussion of just love to live kidney donation cases where the potential donor(s) and the recipient are engaged in a love relation.

Josep-Ignasi Saranyana (red.) och Carmen-José Alejos Grau (koord.): *Teología en América Latina, vol. III/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810–1899)*. 1126 sid. Iberoamericana och Vervuert, Madrid och Frankfurt am Main 2008.

Bokverket *Teología en América Latina* är nu komplett. Med sammanlagt 3500 sidor i fyra band rör det sig om en detaljerad översikt av den teologiska utvecklingen i Latinamerika under drygt fem sekler (jfr mina recensioner i STK 2004:2 och 2007:1). Utgivningen utgör också slutpunkten på ett mycket omfattande forskningsprojekt om latinamerikansk teologi, som inleddes vid Navarrauniversitet i spanska Pamplona för 25 år sedan och som också resulterat i dussintals doktorsavhandlingar och en mängd monografier och artiklar.

Volym II/2 har skrivits av ett dussin spanska och latinamerikanska historiker och teologer. Tidsmässigt omfattar boken ett något avkortat artonhundratalet. Den kronologiska utgångspunkten är 1810, då gnistor till det spanska Amerikas frigörelse tändes på flera håll på kontinenten. Slutpunkten är 1899, då de latinamerikanska biskoparna möttes till ett plenarkoncilium i Rom.

En inledande översikt av de komplicerade relationerna mellan kyrka och stat i Latinamerika följs av ett separat kapitel om de konkordat som upprättades mellan den heliga stolen och flera av de självständiga latinamerikanska staterna under andra hälften av seklet.

Huvudparten av boken består dock av fyra omfattande kapitel vilka på olika sätt behandlar latinamerikansk artonhundratalets teologi. De är geografiskt disponerade och för varje region finns studier av enskilda teologers arbeten. Kapitel tre redogör för teologiskt tänkande vid tiden för självständighetskampen och under de nya statsbildningarnas tidigaste år (1810–1825), där teologer återfanns bland såväl förespråkarna som motståndarna till frigörelsen.

I de flesta av de nya latinamerikanska staterna präglades artonhundratalet av kontroverser mellan liberala och konservativa politiska grupper. I synnerhet från 1850-talet och några decennier framåt införde liberala regeringar lagar som kraftigt inskränkte kyrkans tidigare långtgående privilegier. Det fjärde kapitlet är en intressant genomgång av polemisk teologisk litteratur i form av tidningsartiklar, tal och pamfletter, som framförallt författades av olika biskopar och andra kyrkomän. Dessa verk innehåller i regel stöd för kyrkans domsrätt och argument mot konfiskation av kyrklig egendom; vidare om religionsfrihet, sekularisering av kyrkogårdar, protestantism, frimureri och civiläktenskap, bland många andra fenomen som betraktades som anti-katolska.

Bokens nästan 400-sidiga huvudkapitel, kapitel 5, med Josep Ignasi Saranyana som huvudförfattare, ägnas åt akademisk teologi och kanonistik under tiden efter 1830. De liberala regeringarna kom också att innebära ett hårt slag mot kyrkans utbildningssystem. Universitet och seminarier stängdes i många fall under lång tid. Flera av verken som presenteras innehåller ett kraftfullt försvar för påvens överhöghet gentemot det som Saranyana kallar «sen-gallikanism», alltså en långtgående nationalkyrklighet. Många är också de handböcker i kyrkorätt och troslära som publicerades för att bättra på församlingsprästernas kunskaper.

Så många som sextio latinamerikanska biskopar reste till Rom för att delta i Första Vatikankonciliet 1869–1870 och vid den tiden celebrerades också ett dussin provinskoncilier i Latinamerika. De flesta av dessa regionala biskopsmöten skedde i Mexiko och Ecuador, med enstaka koncilier i Argentina, Bolivia och Colombia. I kapitel 6 skriver Elisa Luque Alcaide om dessa möten och de kyrkorättsligt centrala texter som de resulterade i.

Geografiskt sett är de flesta delarna av kontinenten väl representerade i boken, även om vissa stater inte hade så mycket teologisk produktion. Det spanskspråkiga Amerika dominerar helt. Volymen avslutas dock med ett kapitel på portugisiska om brasilianska messianska rörelser under 1800-talet och början av 1900-talet. Kapitlet innehåller också en kort beskrivning av brasiliansk kyrkohistoria samt några drag i den allmänna brasilianska teologihistorien.

Sammantaget har volymen formen av en explorativ studie. Det rör sig om en presentation av en mängd verk av teologiska författare som varit litet kända och i några fall närmast bortglömda. Givet dessa förutsättningar är resultatet lite blandat. Ibland blir innehållet katalogartat. Det väldiga omfånget — drygt 1100 sidor — är ett problem och jag hade ibland önskat en lite hårdare redigering: mängden långa citat kunde ha minskats, vissa resonemang kunde ha gjorts mer koncisa, vissa detaljerade utvikningar kunde ha undvikits. Hos åtminstone en del av författarna finns ibland en apologetisk ton, som jag finner störande.

Enligt min mening är Saranyanas kapitel om den akademiska teologin den mest lyckade delen av boken. Med stor beläsenhet lyckas han sätta in de enskilda tänkarna i ett allmänt teologihistoriskt sammanhang. Han beskriver genomgående vad som är specifikt för den enskilde författaren och vad som varit dennes viktigaste källor. Därigenom kan han också påvisa vad som mer eller mindre obearbetat inkorporerats från samtida europeisk teologi.

Ett stort problem med detta band, liksom de övriga banden, är den nästan totala frånvaron av kvinnor. Den enda kvinnan som presenteras separat är den guatemala-

lanska karmelitnunnan María Teresa de la Santísima Trinidad. Det finns dock andra författande nunnor som skulle kunna ha inkluderats, även om det latinamerikanska klosterväsendet under större delen av artonhundratalet förde en ganska tynande tillvaro på grund av de liberala regeringarnas klosterfientliga politik.

Sammanfattningsvis gör det stora omfånget och den stundtals lite katalogartade uppställningen att detta verk fungerar bäst som uppslagsbok. Trots mina invändningar menar jag att författarna lagt en viktig grund för vidare studier av artonhundratalets latinamerikanska teologi.

*Magnus Lundberg*

Arnold Angenendt: *Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. 799 sid. Verlag Aschendorff, Münster 2007.

Många är de förebråelser som riktas mot den kristna kyrkan. Den anklagas för korstågen och de därmed förbundna övergreppen mot muslimer, judar och icke-katolska kristna och för att med inkquisitionens hjälp ha förföljt och låtit avrätta människor med avvikande trosuppfattningar. Genom sitt krav på att äga den absoluta sanningen skulle kyrkan vidare ha bidragit till att forma en mentalitet av intolerans och våldsbenägenhet mot olikfärdiga. Men på 1980-talet började man inom forskningen ifrågasätta denna negativa bild, vilken nu vändes till sin motsats. I en rad arbeten framställs inkquisitionen som en vägbreddare för det moderna rättsväsendet och tolerans och respekt för människovärdet som en produkt av genuint kristet tänkande.

I sin digra bok *Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert* tar den emeriterade katolske kyrkohistorikern Arnold Angenendt upp dessa föreställningar och underkastar dem en kritisk prövning. Undersökningen har karaktären av en syntes som bygger på tidigare forskning, egen och andras. Här ges en översikt över den religions- och kulturhistoriska utvecklingen från forntiden och fram till idag. Fokus ligger på den katolska kyrkan, men också protestantismen såväl som judendomen och islam tas upp.

Arbetet är indelat i fem delar, som var och en kan läsas som en egen studie. Den första delen behandlar tolerans och våld som ett problem som mänskligheten brottats med sedan urminnes tider. I de följande delarna, som tar upp teman som Guds och människans rättigheter, religiöst tvång och tolerans, heliga krig i religionens namn samt relationen mellan kristna och judar, fördjupas diskussionen kring denna problematik. Angenendt anlägger ett hermeneutiskt betraktelse-

sätt och försöker förstå och förklara, och han understryker att vi inte kan förvänta oss att finna religiös tolerans i modern mening i de äldre samhällena.

Angenendt ger ingen entydig definition av vad han menar med tolerans, men av hans arbete framgår att det i första hand är religiös tolerans som avses. Han anger tre viktiga förutsättningar för religiös tolerans. En första förutsättning är religionens universalisering och övervinnandet av den gruppegoism som de gamla stamreligionerna representerade. För det andra krävs den internalisering av etiska normer och spiritualisering av gudsrelationen som utmärker de monoteistiska religionerna, särskilt kristendomen. En tredje förutsättning är uppkomsten av en organiserad statsmakt och den monopolisering av utövandet av legitimt våld som detta innebar.

På flera ställen i boken betonar Angenendt att den kristna föreställningen att människan är skapad till Guds avbild och därför har ett egenvärde utgör grunden för tolerans och medkänsla. Som exempel på hur denna föreställning omsatts i kristen praxis nämner han insatsen för fattiga och nödlidande, förbättringen av kvinnans ställning och kampen mot slaveriet. Den kristna människosynen och gudsuppfattningen implicerar, menar han, att inträdet i den kristna gemenskapen sker av fri vilja. Kyrkofäderna bekräftade denna princip, men i kyrklig praxis har man inte alltid levt upp till detta ideal. Så innehöll såväl den tidigmedeltida missionen i Centraleuropa som kristnandet av Sydamerika ofta inslag av våld och tvång. I de teologiska diskurserna utgick man dessutom länge från att icke-våldsprincipen endast gällde hedningar, inte kättare och avfallingar. Angenendt konstaterar sammanfattningsvis att kyrkorna medverkade till att människor med avvikande trosuppfattningar avrättades genom statens försorg och kan därmed inte frikännas från skulden att ha agerat i strid med sin egen lära.

Bokens femte del handlar om relationen mellan kristna och judar. Fram till 1800-talets judeemancipation var judarna i de kristna länderna utsatta för diskriminering av olika slag. Denna diskriminering legitimerades teologiskt med föreställningen om judarnas skuld till Jesu korsfästelse. Men ghettoiseringen var, menar Angenendt, inte bara ett utflöde av de kristna ländernas lagstiftning utan också en följd av de mosaiska renhetsföreskrifterna, som gjorde en avgränsning från den icke-judiska omvärlden nödvändig. Judarna utsattes i vissa fall för tvångsdop, och konverterade judar som höll fast vid judiska bruk bemöttes med misstänksamhet, vilket var särskilt tydligt i Spanien. Angenendt diskuterar vidare skillnader och samband mellan den teologiska antijudaismen, som tar fasta på judendomen som religion, och den moderna, rasistiska antisemitismen. Inom de protestantiska kyrkorna ut-

vecklades antijudaismen i vissa fall till ren antisemitism, vilket var sällsynt på katolskt håll och dessutom i strid med kyrkans lära. Det högtidliga fördömande av moderna heresier, däribland antisemitism och rasism, som förberetts i Rom under 1930-talet kom dock, vilket Angenendt med beklagan framhåller, aldrig att offentliggöras.

En svaghet i detta för övrigt så gedigna arbete är avsaknaden av klara begreppsdefinitioner, vilket lett till att diskussionerna kring huvudtemat ibland framstår som något luddigt och motsägelsefullt. Tolerans kan dels förstås som något i sig ont som måste accepteras, dels som respekt för andras religiösa övertygelse. Denna distinktion är viktig inte minst i ett katolskt sammanhang, där frågan varit ett hett debattämne alltsedan 1960-talet, då andra vatikankonciliet i strid med den tidigare lärotraditionen antog idén om religionsfrihet som en mänsklig rättighet. Det hade också varit önskvärt att Angenendt tydligare klargjort skillnaden mellan förmodern tid, då den kristna läran i dess olika konfessionella utformningar utgjorde samhällets politiska, sociala och kulturella bas, och den moderna epoken, då kristendomen förlorat denna funktion. Under den tid, då kätterska rörelser kunde utgöra ett hot mot samhällets inre sammanhållning och yttre säkerhet, var det inte lika lätt att förespråka tolerans som det är i vårt moderna samhälle.

Det är ett imponerande verk som Angenendt skrivit. Boken innehåller många intressanta redogörelser, analyser och diskussioner med nyare forskning på en rad olika forskningsfält. Den är dessutom skriven i en lättläst och medryckande stil, vilket gör den än mer läsvärd.

*Yvonne Maria Werner*

Jean-Marie Lustiger: *The Promise*. xiv + 177 sid. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids och Cambridge, U.K. 2007.

I dagens strida ström av religionsteologisk litteratur intar kardinal Jean-Marie Lustigers bok *The Promise* en särställning. Lustiger (1926–2007) var ärkebiskop av Paris och kardinal (från 1983). Redan detta ger hans bok en viss tyngd; han är inte vem som helst. Men vad som är viktigare är författarens bakgrund. Han föddes som Aharon Lustiger, som namnet avslöjar i en judisk familj. Efter att under tonåren ha konverterat till den katolska kyrkan och till skillnad från många i sin familj lyckats överleva nazismens skräckvälde, avancerade han i den katolska hierarkin till att bli en av dess ledande talesmän. Vilket var då hans bidrag till vår tids teologiska samtal?

Det är mycket vanligt att konvertiter tenderar att svärta ner det de lämnar; allt i det nya ses gärna i ett förklarar skimmer. Mycken kristen teologi har också formulerats med judendomen som en mörk bakgrund. Man kan tänka på att redan evangelieförfattare som Matteus och Johannes beskrev fariseerna respektive «judarna» mycket negativt. Detta synsätt ärvdes av en senare tids kristna som framgår av den terminologi man aningslöst använt: Det är bara några få årtionden sedan som man slutade att kalla Jesu tids judendom för «Spätjudentum», dvs. «senjudendom», som om ingen legitim judendom skulle ha existerat efter Jesu tid.

Det är egentligen först under de senaste årtiondena som bibelvetare, så exempelvis vår egen Krister Stendahl (1921–2008), på allvar har ifrågasatt det rättfärdiga i en sådan beskrivning. Ingenstans antyder Gamla testamentet (för att använda en kristen vokabulär) att Guds förbund med Israels folk bara skulle gälla för en tid; det skulle vara ett evigt förbund. Det är därför ingen tillfällighet att konvertiter som lämnat judendomen ofta har stötts ut ur sina familjer. De har helt enkelt setts som förrädare. Detta har Lustiger också fått uppleva. Vid ett besök i Israel så sent som 1995 vägrade Jerusalems ashkenasiske överrabbin Israel Meir Lau att träffa honom: genom att bli kristen hade Lustiger ju själv bidragit till det judiska folkets förintelse, i varje fall i andlig bemärkelse.

Mycket har förändrats på några få år. Lau har mött Johannes Paulus II och Benedikt XVI; stora gestalter som Roms förre överrabbin Elio Toaff har banat vägen för en ny och positiv atmosfär. Här kommer kardinal Lustiger in i bilden. I den aktuella boken visar han hur en kristen tro med nödvändighet innefattar ett bejakande av Laus och Toaffs judiska tro. Ja, han går så långt att han säger, att den «kristne» som inte bejakar judendomen just därigenom visar sig vara en «hedning» som aldrig på djupet har berörts av evangeliet.

Lustigers bok har inte tillkommit som någon programskrift. Större delen av boken (s. 3–130) är tvärtom i efterhand rekonstruerade versioner av en serie bibelmeditationer som han höll för en grupp systrar i ett kontemplativt kloster i Abu Gosh i Israel redan år 1979. Han öppnade sitt hjärta för systrarna mot löfte om tystnad, så att han skulle kunna tala fritt utan att behöva tänka på utomstående reaktion. Efter hand spreds banden med Lustigers ord till andra kloster, och tiden blev mogen för en bredare publik att ta del av Lustigers i formen anspråkslösa men teologiskt djuplodande tankar.

Lustiger följer i grova drag Matteusevangeliets version av Jesu liv, när han mejslar fram hur den kristna tron, om den vill vara sin Mästare trogen, med nödvändighet betyder att man bejakar Guds eviga förbund med det judiska folket. Detta är själva kriteriet på



att man är kristen på djupet och inte bara en på ytan kristnad hedning. Det första kapitlet börjar med en programförklaring: «The Church appears in Jerusalem ... [I]t is unthinkable that she would claim to replace Israel. She is not another Israel, but the very fulfilment, in Israel, of God's plan.» I Kristus får inte bara judarna utan alla människor del av Guds gåvor till Israel. Moselagen är en viktig del av Guds gåvor till Israel, och den första grundläggande frågan som apostlarna måste brottas med var frågan om «hedningarna» skulle följa Lagen på samma sätt som judarna och de judekristna. Lustiger påpekar, att en av alla tiders stora religiösa tragedier är den judekristna kyrkans undergång på 500-talet, mycket på grund av kristet bysantiskt övertvång mot de Jesus-troende judarna.

Lustiger lyfter fram den gamla och förfärliga beskyllningen om «gudamord» (*deicide*); i själva verket vilar skulden för Jesu död på alla människor, alls inte bara på några judar en ödesdiger fredag i Jerusalem för länge sedan. De som däremot verkligen gjort sig skyldiga till gudamord är de s.k. kristna folken i västerlandet, de som har utsatt sina judiska bröder och systrar för förföljelse och till och med förintelse. Kyrkan har sina rötter i synagogan. Utan dessa rötter förtvinar hon och dör.

All religionsteologi är svår. Lustiger tar upp en trend som blivit synlig under de senaste årtiondena, den att också andra folk (han hänvisar här till Indien) ser sina egna inhemska religiösa texter som sitt Gamla testamente. Utan att nödvändigtvis vilja fränkänna dessa texter ett visst värde konstaterar Lustiger att det skulle reducera Gamla testamentet till blott en av många möjliga kulturella bakgrunder till evangeliet och alltså beröva uppenbarelsen för Israel dess unika karaktär. Ingen religionsteologi, hur välmenande den än är, kan tillåtas att relativisera Guds uppenbarelse för Israel. Genom Messias/Jesus har denna uppenbarelse ingalunda satts ur spel; den har i stället gjorts tillgänglig för «folken» utanför Israel.

Inga enkla svar kan ges på frågan om hur det judiska folket och den kristna kyrkan hänger ihop. Lustigers meditationer för systrarna i det lilla klostret i Abu Gosh är viktiga bidrag som kan berika oss som nu i efterhand får ta del av dem. De är förtjänta av en stor och tacksam läsekrets.

Tord Fornberg

Kati Niemelä: *Does confirmation training really matter? A longitudinal study of the quality and effectiveness of confirmation training in Finland.* 202 sid. Church Research Institute nr 56. Tampere 2008.

I boken presenteras en studie vars syfte är att fastställa varför unga människor i Finland deltar i konfirmandundervisning, vilka deras förväntningar är, vad de får ut av att delta och hur undervisningen påverkar deras religiositet och attityder till tro och kyrka.

Boken inleds med att presentera fakta kring konfirmandundervisningen i Finland, som skiljer sig från svensk konfirmandundervisning. Den mest påfallande skillnaden är att i Finland konfirmeras nästan 90 % av alla 15-åringar. Årligen blir ca 2000 ungdomar medlemmar i Finska evangelisk-lutherska kyrkan för att kunna delta i konfirmandundervisningen. Inte i något annat land har luthersk konfirmandundervisning en så stark ställning. Andelen konfirmander har varit konstant sedan mitten av 1970-talet; dessförinnan konfirmerades nästan 100 % av alla 15-åringar. För att få gifta sig i kyrkan och bli fadder är det ett krav att man är konfirmerad, vilket anses förklara varför konfirmationen har en så stark ställning.

Forskningsresultaten i boken berör olika områden. Resultaten visar att konfirmationstiden spelar en stor roll i ungdomarnas liv. De vill delta när de är 15 år eftersom det är brukligt att göra det, de vill följa traditionen och det finns ett tydligt socialt tryck. De uppger också att de i framtiden vill ha möjlighet till kyrkbröllop och fadderskap. En av tio uppger att de har religiösa motiv att delta.

Ungdomarna i undersökningen fick betygsätta konfirmandundervisningen år 2001. Det visar sig att den väl motsvarade deras förväntningar. Det som de ansåg vara viktigast var att den allmänna stämningen var god. De förväntade sig först och främst sociala aktiviteter och det var också dessa som de mest såg fram emot. De ungdomar som uppgav religiösa förväntningar var tydligt underrepresenterade. I resultaten delas konfirmanderna in i fyra olika grupper: de aktivitetsorienterade (29 %), de socialt orienterade (29 %), de innehållsorienterade (26 %) samt de passiva (16 %).

Forskningen visar att effekten av undervisningen var att ungdomarna fick en mer positiv attityd till kristendom och gudstro. Fler finska ungdomar tror på Gud efter konfirmandundervisning jämfört med de svenska ungdomar, som undersökts i «Nöjda konfirmander». Deras attityd till kristendom var minst positiv före konfirmandtiden, högst direkt efter, medan ungdomar som tillfrågades fem år efteråt hade blivit mindre positiva. När det gäller hur de senare bedömde konfirmationens betydelse för deras liv handlade det i högre grad om att få något för livet och i mindre grad om relationen till kyrkan och i ytterligare mindre grad om tron på Gud.

Vad gäller ungdomarnas relation till kyrkan visar det sig att konfirmandundervisningen fick en mycket

positiv bedömning. Resultaten visar att de flesta även var positivt inställda efter fem år och att de rekommenderade konfirmation till sina vänner och att de skulle göra det igen om de skulle göra om valet. De flesta (nio av tio) skulle också vilja att deras egna barn skulle delta. Lika många ansåg också att konfirmandtiden var en viktig erfarenhet i deras liv.

Ungefär var tionde svarade fem år efteråt att de hade negativa erfarenheter från konfirmationen. Det som dessa ungdomar hade gemensamt var att de hade upplevt en dålig atmosfär, auktoritär undervisningen och att ingen lyssnade på dem.

I slutet av undervisningen uppgav två av tre ungdomar att de var intresserade av att bli konfirmandassistenter, även om endast hälften av dessa senare gjorde slag i saken. En slutsats av undersökningen är att personer i 20-årsåldern är mindre religiöst aktiva än vad de är under någon annan period i livet.

Sammanfattningsvis påpekas att framtiden för finsk konfirmandundervisning ser strålande ut, även om den inte kan tas för självklar. I storstadsområden som Helsingfors är det endast ca 50 % av 15-åringarna som konfirmeras. I takt med att konfirmationen förlorar sin självklara status framhålls vikten av en ökad kvalitet på undervisningen.

Boken är intressant läsning och viktig även i diskussionen om konfirmandundervisningen inom Svenska kyrkan. Att det skulle vara lika självklart att konfirmera sig i Sverige som i Finland känns som en utopi. Inte ens innan den stora nedgången under 1970-talet var andelen svenska konfirmander lika hög. Samtidigt är det inte så stor skillnad mellan vad svenska och finska ungdomar berättar att de upplevt under konfirmandundervisningen, så det kan knappast vara innehållet som skiljer grupperna åt. Kanske är det just konfirmationen som krav för att gifta sig i kyrkan och bli fadder som förklarar skillnaden?

Elisabeth Porath Sjöo

Charles Mathewes: *A Theology of Public Life. Cambridge Studies in Christian Doctrine*. 366 sid. Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Om man vill reflektera över frågan vad religion har med politik att göra, på ett sätt som går utöver den sedvanliga liberala och allt mindre trovärdiga uppdelningen mellan det privata och det offentliga, kommer definitionsproblematiken omedelbart att anmäla sin närvaro. Den amerikanske teologen Charles Mathewes, verksam vid University of Virginia, vill i sin brett upplagda politiska teologi *A Theology of Public Life* undvika att upprepa ett stereotyp svar på sin inle-

dande fråga, nämligen vad Washington har med Jerusalem att göra. Så deklarerar han inledningsvis att det rör sig om en teologisk reflektion om det «offentliga livet» och inte endast om «politik», eftersom det senare begreppet ofta leder våra tankar till frågan hur staten skall styras medan det tidigare omfattar allt som rör det «allmänna goda». Likaså poängterar han att det rör sig om en «teologi om det offentliga livet», inte om en «offentlig teologi». Med denna distinktion vill förf. ha sagt att hans teologiska reflektioner om det offentliga livet har sin utgångspunkt i den kristna traditionens egna intellektuella resurser och att han inte (i första hand) försöker legitimera teologins praktiska anspråk utifrån en given politisk dagordning eller filosofi. Därmed avlägsnar han sig också från försök att finna en plats för «religion» i samhället genom att reducera religionen till en privatsak: enligt förf. är den kristna traditionen en i högsta grad social och offentlig angelägenhet. Den kristna kyrkan har med andra ord både en offentlig kropp och röst.

Vikten av dessa preliminära terminologiska bestämmingar visar sig inte bara i deras relevans för en i högsta grad samtidsaktuell fråga utan även i tolkningen av historien. I sin strävan att erbjuda ett alternativ till den moderna dikotomin mellan privat och offentligt vänder sig förf. till Augustinus som den främste inspiratören för sin teologi. Därmed krävs dock att man undviker att läsa in moderna kategorier som «religion» och «politik» i Augustinus teologi. En inte obetydlig del av förf:s diskussioner förs därför med alternativa Augustinustolkningar där förf. försvarar vad han kallar för en «Augustinsk världslighet» som innebär ett bejakande av det offentliga livet trots de pessimistiska slutsatserna i *Guds stad*. Poängen med denna nyläsning av Augustinus är inte att försvara kyrkofaderns ställningstaganden i sig utan snarare att använda Augustinus som resurs för en konstruktiv samtida reflektion. Augustinus erbjuder nämligen en teologiskt informerad och tillräckligt detaljerad reflektion över det offentliga livet för att kunna tydliggöra vår egen tid.

Poängen för förf. blir alltså att reflektera teologiskt över hur den kristna kyrkan skall leva det offentliga livet — detta är en viktig del av den kristna existensen för enskilda såväl som gemenskaper. Boken är, förutom inledningen, indelad i två längre avsnitt: dels en «engagemangets teologi» som vill visa hur strävan efter gemenskap med Gud inte går vid sidan av världen utan just genom ett engagemang i världen, dels en «medborgarskapets liturgi» som visar på de teologiska motiven för det medborgerliga engagemanget som en liturgisk akt av lovprisning. Båda dessa avsnitt kännetecknas av en polemik gentemot varje form av politisk eller religiös privatisering av människan — hon är

oundvikligen en av Gud skapad och till Gud ämnad social varelse. Därmed kommer varje form av eskapism eller kvietism — kyrklig eller politisk — att fördunkla det mänskliga som sådant.

Det är alltså tydligt att bokens primära målgrupp är teologer och den kristna kyrkan, men förf:s ambitioner sträcker sig längre än så. Samtliga avsnitt i boken står i dialog med de främsta bland samtida politiska filosofer och teoretiker av liberalt och mer radikalt slag. Ambitionen är att erbjuda ett teologiskt alternativ till senare tiders politiska filosofi, men inte nödvändigtvis som en kontrast till dessa utan snarare som ett annat perspektiv på ett gemensamt problem, nämligen det samtida pluralistiska samhället. Likt vissa radikala politiska filosofer ser han problemet med mångfalden inte som ett problem med mångfalden i sig, utan som ett problem hos den moderna centraliserade nationalstaten som verkar ha en till synes ofrånkomligt homogeniserande tendens. Att hans reflektioner kring det offentliga livet så tydligt utgår från den kristna traditionen innebär alltså inte att han förespråkar ett homogent kristet samhälle — vilket många moderna kritiker av Augustinus annars kunde frukta. Snarare skall hans position ses som ett försök att både i teoretisk reflektion i och praktisk handling erkänna mångfalden, inte motvilligt utan som något gott. Här tycker jag att förf. är mycket övertygande och erbjuder ett seriöst alternativ till en liberal toleransdiskurs som ofta bara blir ett sätt att dölja majoritetens hegemoni.

Det finns givetvis en hel del detaljer att diskutera vad gäller enskilda tolkningar av historisk och samtida filosofi och teologi. Likaså är boken präglad av dess nordamerikanska kontext — vilket knappast kan betraktas som någon kritik — vilket inte gör den omedelbart tillgänglig för en europeisk läsare. Vad som emellertid går utmärkt att ta till sig för den nordeuropeiske läsaren är det utomordentliga sätt som förf. angriper en så samtidsrelevant fråga: konstruktiv analys utifrån en liberaliserbar tradition men ständigt dialogberedd; visionär i sin övergripande tes men detaljerad i sina konkreta resonemang. Framtiden får utvisa vilken reception boken får, men jag skulle inte bli förvånad om den till sättet att arbeta såväl som till sitt innehåll kommer att spela en viktig roll i den angloamerikanska filosofiska och teologiska diskussionen om förutsättningarna för ett pluralistiskt samhälle och om vad Washington — och kanske även Bryssel, Berlin och Paris — har med Jerusalem att göra. En fråga som knappast kommer att förlora i aktualitet den närmaste tiden men som också indikerar vikten av att gå tillbaka i historien, eftersom vi enligt förf. — liksom filosofen Cornelius Castoriadis — alltså tänker «nedströms».

*Ola Sigurdson*

Ingeborg Svensson: *Liket i garderoben — en studie av sexualitet, livsstil och begravning*. 263 sid. Normal förlag, Stockholm 2007.

Etnologen Ingeborg Svensson har i sin doktorsavhandling studerat aidsrelaterade begravningar bland bi- och homosexuella män i Sverige. I centrum står frågan om vad som händer när döden som sociokulturell konstruktion möter föreställningar om homosexualitet. Studien omfattar tiden från början av 1980-talet, då hiv-epidemin bröt ut, fram till början av 2000-talet. Studiens fokus är tiden före 1996 då de så kallade bromsmedicinerna kom. Detta var en tid då homosexualitet, sjukdom och död på ett symboliskt sätt tänktes samman. Det var en tid då gruppen homosexuella män gick på tiotalet begravningar per år för att hedra kamrater döda mitt i livet med en genomsnittsalder på 41 år. Det var en tid då det inte var helt ovanligt att begravningarna blev avskedsцерemonier utan ett enda ord om den dödes liv eller varför han dött så ung. Reaktionerna blev ganska snart: «Jag vill att min begravning ska bli en bögbegravning», dvs. en begravning som speglar den dödes livsstil. Livsstilsbegravningar förekommer även i andra grupper, de homosexuellas begravningar är inte så unika som Svensson vill göra gällande. Andra studier från samma tidsperiod visar på en ökning av personliga inslag, ibland privata inslag vilka de anhöriga eller den döde vill ska visa att den döde inte är en i mängden utan unik. Centralt blir att det tydligt genom det personliga ska framgå på vems begravning man är. Dessa personliga inslag kan förekomma vid olika tillfällen från dödsfallet till gravsättningen. Svensson förstår begravningen som en sekvens av flera ritualer och skeenden som planering, annonsering, förberedelser, minnesstund och gravsättning. I ett avseende skiljer sig de homosexuellas begravningar i Svenssons undersökning från flertalet begravningar i Sverige eftersom de är designade (planerade) ofta in i minsta detalj av den döde själv. En annan skillnad är att materialet visar att dubbla begravningar frekvent förekommer. När vännerna hållit sin begravning/minnesstund där den dödes livsstil markeras tar föräldrarna över och avhomosexualiserar den döde genom en traditionell begravning och gravsättning i familjegraven.

Huvudmaterialet utgörs av tjugotre längre intervjuer samt ett tjugotal kortare intervjuer, vilka används som kringkunnskap. Hur författaren använder denna kringkunnskap har läsaren svårt att få grepp om.

Avhandlingen disponeras i sju kapitel. Först, som sig bör, ett metodkapitel. I kapitel två diskuteras den manliga sexualitetens sociokulturella betydelse särskilt vid tiden före bromsmedicinerna. I «släkten följa släktens gång», kapitel tre, skildras de begravningar

som författaren uppfattar som problematiska eller konfliktfyllda där hiv/aids och homosexualiteten tystats ner. Den livscentrerade begravningen behandlas i kapitel fyra, och kapitel fem handlar om det som författaren väljer att benämna «döda bögars folklore», egentligen en analys av det estetiska utformandet av begravningen. Därefter, i kapitel sex, undersöks vad retoriken om kärlek har för betydelse, dvs. vad som görs i kärlekens namn. Slutligen dras studien samman genom att författaren återknyter till den övergripande frågan om etik och huruvida begravningarna kan anses bra eller dåliga. Kommen så här långt undrar recensenten om det objektivt går att bedöma begravningar som bra eller dåliga. Knappast generellt, möjligen om man sätter upp tydliga kriterier för vad en bra respektive mindre bra begravning är.

I ett längre avsnitt, s. 109–118, diskuterar författaren heteronormativitetens etik i relation till forskningens etik. Svenssons forskningsprojekt fick först godkänt efter modifiering, förhör inför dåvarande HSFR:s etikkommitté (Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet, numera Vetenskapsrådet) samt en överenskommelse bl.a. avseende anonymisering och urval av informanter. Svensson bryter överenskomsten med en tydlig och välmotiverad diskussion om vem som har mest rätt att bli värnad, den döde homosexuella som planerat sin begravning eller föräldrarna som inte bara har sorg utan även kanske känner skam för att de har en son som är böj och hiv-smittad. Författarens motivering för att gå sin egen väg hör samman med synen på vad som händer när ett heteronormativt tänkande kolliderar med andra värdesystem, t.ex. homonormativitet. Seriositeten i resonemanget naggas tyvärr i kanten genom en nedlåtande attityd mot forskningsrådet och genom raljanta formuleringar som «tillvägagångssättet påverkar inte det så kallade forskningskravet».

Författaren initierar en diskussion utifrån att begravningsforskningen saknar reflektion om sexualitetens betydelse för död och begravning, såväl i betydelsen av identitet som sexuella handlingar. Tyvärr blir det inte mer än en ansats och en appell mot att forskare, präster och begravningsentreprenörer tycks mena att sexualitet generellt sett inte hör hemma på begravningar. Här saknas en fördjupad analys om sexualiteten som identitet, könsroller, familjestrukturer, samlevnadsstrukturer och annat som kan tänkas påverka begravningen. Kanske skulle vi upptäcka andra mönster om vi på nytt tolkade de senaste tio årens begravningsundersökningar med ett genderperspektiv. Ansatsen finns hos Svensson, kompletterande material bl.a. i LUKA (Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv).

Slutligen måste påpekas att författaren inte endast kartlägger, analyserar och diskuterar utan i hög grad driver tesen att «bögbegravningen» är mer äkta än andra begravningar som, enligt författaren, styrs av stereotypa kulturmönster.

*Jan-Olof Aggedal*

Christopher Hitchens: *Du store Gud? Hur religionen förgiftar allt. 358 sid. Fri Tanke förlag, Stockholm 2008.*

Exakt när och av vem som uttrycket «den nya ateismen» myntades har jag inte lyckats fastställa, men i och med publikationen av amerikanen Sam Harris *The End of Faith*, som utkom 2004, inleddes en offentlig attack mot religion i allmänhet och den växande fundamentalismen i alla dess religiösa uppenbarelseformer i synnerhet. Den följdes 2006 av Daniel Dennets *Breaking the Spell* och Richard Dawkins *The God Delusion*, som särskilt kritiserar teorin om intelligent design. Till denna trio anslöt sig året efter Christopher Hitchens med sin *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, som nu på ett föredömligt sätt översatts till svenska och getts ut av förlaget Fri Tanke med den underfundiga titeln *Du Store Gud? Hur religionen förgiftar allt.*

Därmed hade en kvartett affekterade religionskritiker bildats, som allmänt kallas «the four horsemen» med anspelning på de fyra ryttarna som omtalas i Uppenbarelsebokens sjätte kapitel och som förebådar världens undergång. Dessa fyra tas också upp till diskussion i Tina Beatties bok *The New Atheists: The Twilight of Reason & the War on Religion* (London, 2007). Hon utser Dawkins till ledargestalt och ägnar särskild uppmärksamhet åt honom och Christopher Hitchens.

Alla fyra böckerna — plus Sam Harris uppföljare *Letter to a Christian Nation* — har blivit bästsäljare i USA, men det verkar som om Hitchens bok är den som har rönt allra störst intresse. Det är välförtjänt, eftersom Hitchens inte bara är litterärt beläst och filosofiskt medveten utan också har stor kunskap om historiska och samtida exempel på hur religiösa sanninganspråk visar sig få våldsamma konsekvenser för dem som inte är beredda att rätta in sig i leden.

Kritiken bottenar i ett slags «helig» vrede mot alla former av religion. Den är välformulerad och kryddad med nedlåtande adjektiv, som gör den provocerande för dem som är föremål för attackerna och underhållande för dem som delar Hitchens övertygelse. I USA har boken fått blandade recensioner, men själv kan jag bara hålla med Bruce DeSilva, som skriver för Asso-

ciated Press, att i den flod av ateistiska böcker som översvämmat marknaden den senaste tiden är Hitchens kanske den bästa sedan Bertrand Russells *Why I Am Not a Christian* kom ut 1927, «laying out the essential arguments with force and precision».

Även om Hitchens bara refererar till Russell fyra gånger genomsyras hans bok av samma upplysningsfilosofiska anda som vi möter i Russells essä. Det kan av flera skäl vara intressant att läsa Hitchens bok i ljuset av Russells religionskritik. För det första kan man undra vari det nya består i «den nya ateismen», och för det andra kan man lättare förstå varför Hitchens, liksom Russell, behandlar kommunismen som en i grunden religiös rörelse. Russell inkluderar kommunismen i sin religionskritik eftersom han menar att den fyller samma *funktion* för kommunister som de traditionella religionerna gör för judar, kristna, muslimer, etc. Hitchens delar denna ståndpunkt, vilket förklarar varför han kan betrakta officiellt ateistiska ideologier som kommunism, fascism och nazism som i praktiken religiösa. På så sätt menar han också att han har bemött argumentet att ateismen har haft lika grymma konsekvenser som de traditionella religionerna.

Det nya i Hitchens ateism består inte i att han lyckas komma på nya argument. Det nya består istället i tonen och hans vida kunskaper om det stora inflytande som förespråkarna för olika former av modern religiös fundamentalism har haft på så många olika områden under de senaste decennierna. Hitchens anser att det är hög tid för alla sekulära krafter att högljutt protestera mot religionens negativa effekter på enskilda individer och den politiska situationen i allmänhet. Attacken mot World Trade Center övertygade Hitchens om att passiv tolerans måste ersättas med aktivt motstånd.

Syftet med Hitchens bok är att underminera de religiösa övertygelse att religionen är sann och har goda konsekvenser. I första kapitlet räknar han upp fyra «oemotsägliga invändningar mot den religiösa tron»: (1) den ger en helt felaktig bild av människans och kosmos ursprung; (2) den kombinerar maximal underdånighet med maximal solipsism; (3) den är såväl resultat av och orsak till farlig sexuell repression; och (4) den bygger på önsketänkande.

Bokens innehållsförteckning och rubrikerna på de 19 kapitlen ger ingen antydning om bokens uppläggning. Sanningen är att boken saknar en klar struktur utöver att poängen med varje del är att underbygga den övergripande tesen. Retoriskt sett är den ändå ett mästerverk, även om den nog inte omedelbart kommer att få så många religiösa att omvärdera sina övertygelser.

*Stefan Andersson*

Mary Kathleen Cunningham (red.): *God and Evolution: A Reader*. Routledge 2007.

Så vitt jag vet finns det i Sverige ingen akademisk kurs som tvärvetenskapligt behandlar evolutionsteorin i relation till teologin. Däremot hamnar frågeställningar om vetenskap och gudstro snabbt i medias fokus, nästan alltid med svart-vita konfliktframhävande penseldrag. Några böcker har utkommit på svenska som försöker ge nyanser och djupare förståelse om relationen vetenskap och teologi i allmänhet och evolutionsbiologi och kristen trostolkning i synnerhet. I första hand tänker jag på *Den dolde artisten* (H. Fagerberg, red.) och *Gud & Darwin — känner de varandra* (C.R. Bråkenhielm/T. Fagerström). I USA finns det däremot sådana akademiska kurser. Kanske beror det på att situationen är mer polariserad och polemiserad, med både politiska och juridiska verkningar på ett sätt som knappast är tänkbart i Sverige eller Europa.

Det är just med utgångspunkt från en sådan akademisk kurs i USA som bitr. professorn Mary Kathleen Cunningham från North Carolina State University gett ut antologin *God and Evolution: A Reader*. Den ger en bred introduktion till ett ämne av stort allmänt intresse på ett sätt som saknar motsvarighet. En lång rad författare presenterar själv sina texter, och redaktören låter de olika inläggen interagera med varandra.

Antologin startar med metodfrågor som å ena sidan handlar om bibelförståelse. Här visar en text hur en bokstavlig eller fundamentalistisk bibelförståelse motiveras. Andra texter introducerar myt- och metaforförståelse inom texttolkningen men också användandet av modeller inom såväl naturvetenskapen som teologin. Sallie McFague och Ian G. Barbour är de mest kända namnen när det gäller metaforer respektive modeller inom det här fältet. Å andra sidan presenteras evolutionsteorin först med ett utdrag ur Charles Darwins *On the Origin of Species* från 1859 och därefter teorins senare utveckling genom genetiken och molekylärbiologin. Författare till denna del är Francisco J. Ayala (se t.ex. *Darwin and Intelligent Design*. Fortress Press 2006) och Michael Ruse. Huvudbudskapet är mångfalden och den ständiga vidareutvecklingen inom evolutionsförståelsen, där det också pågår en debatt mellan dem som betonar den gradvisa utvecklingen och dem som mera vill framhäva det språngvisa («punctuated equilibria»).

Efter denna metodiska grundläggning fortsätter antologin med att introducera tre positioneringar som kanske har mer allmänt än teologiskt intresse. Det handlar om kreationismen, där det kan vara angeläget att observera de olikheter som kan finnas mellan olika representanter. Men här framförs också det något överraskande påståendet att kreationismen inte främst drivs av försvaret av det ofelbara bibelordet utan av

övertygelsen att «darwinism» ofelbart leder till ateism, laglöshet och moraliskt förfall! Den andra positioneringen utgörs av Intelligent Design-förespråkarna vars främsta argumentation handlar om de komplexa biologiska strukturer som antas inte gå att förklara med den gradvisa evolutionen utan förutsätter ett ingripande av en intelligent designer. Michael J. Behe är en namnkunnig förespråkare för denna hållning. Den tredje gruppen utgörs av naturalisterna som menar att naturvetenskapens resultat inte minst genom evolutionsförståelsen gör en ateistisk livshållning logiskt nödvändig. Här finns ett utdrag ur Richard Dawkins klassiska *The Blind Watchmaker* och ett annat ur Daniel C. Dennetts nästan lika klassiska *Darwin's Dangerous Idea*.

För den teologiskt intresserade som inte känner sig dragen till allt-eller-ingen alternativen kreationism eller naturalism men inte heller av den variant av «God-of-the-gaps»-teologi som Intelligent Design utgör är de två avslutande avsnitten antologins själva huvudärendet. De tidigare kapitlen tjänar som bakgrund och allmänbildning för att förstå hur andra kan resonera. Men huvudintresset för mig, och förhoppningsvis de flesta, gäller frågan hur man uttrycker sig teologiskt om man helt och fullt accepterar evolutionen som ett vetenskapligt etablerat faktum, där utvecklingen följt sina egna lagar, gradvis eller språngvis. Gud varken kan eller får användas som ett led i en vetenskaplig förklaring. Vilka förändringar krävs i den traditionella teologiska språket, som ju vuxit fram med en helt annan världsbild och skapelseförståelse som tolkningshorisont? Antologin delar in teologerna med denna inriktning i två grupper. Den ena sägs representera en mera traditionell hållning och söka nya sidor i traditionen. Den andra antas vara mera beredd att bryta med traditionen om en omformulering av densamma inte upplevs som tillräcklig. Bland de teologer som bidrar finns Arthur Peacocke, Jürgen Moltmann och Elisabeth A. Johnson i den förra gruppen, medan John F. Haught, Sallie McFague och Gordon D. Kaufman finns med i den senare. Jag tycker inte riktigt att uppdelningen är meningsfull. Kenosis-teologi, dvs. en teologi som betonar Guds självutgivelse och frivilliga maktavträdelse (med mönster i Filipperbrevets andra kapitel), finns både hos Moltmann och Haught. Hoppets och löftets perspektiv likaså. Peacocke betonar att Gud inte handlar utanför naturens «normala» processor men kan ses som sakramentalt närvarande «i, med och under» dessa processer. Sallie McFague ser världen som Guds kropp och Gud som världens själ i ett försök att hålla ihop immanent och transcendent på ett nästan sakramentalt sätt. Den som tydligast bryter med traditionen är Gordon D. Kaufman som vill göra upp med antropocentriska gudsbilder och ser Gud som «serendipitous creativity», ett begrepp som knappt

är möjligt att översätta direkt till svenska men som vill förena kreativitet med det oväntade och samtidigt lyckosamma, välvilliga. Här tänjer han nog den kristna traditionen bortom bristningsgränsen. Men hans ambition att avlägsna sig från en fokusering på skillnaden mänskligt/ickemänskligt liv delas av flera andra teologer i båda grupperna.

Ett alternativt sätt att nalkas de olika teologernas positioner vore att ställa frågor till dem och se hur deras svar kan uppvisa likheter och skillnader. Hur handlar Gud inom en av evolutionen frambringadskapelse? Hur kan vi förstå bönhörelse om Gud inte intervenserar som svar på bön? Hur ser vi mening och mål i en tillvaro som tycks utvecklas slumpartat? Hur omtolkas traditionen? Hur vänds nya sidor upp och hur gör sig nya betoningar gällande? Och var behövs radikal nytolkning, också till priset av uppbrott och smärta?

För den som söker teologiska resonemang bring dessa frågeställningar är antologin *God and Evolution* en guldgruva, inte bara genom det representativa urvalet av medverkande författare utan också genom de innehållsrika noternas hänvisningar till den inu vidare kontext där frågorna reses och ännu flera rister gör sig hörda.

KG Hammar

Hans Küng: *The Beginning of all Things: Science and Religion*. 225 sid. Wm B. Eerdmans: *Grand Rapids, Michigan* 2007.

År 2005 utkom *Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion*, som ifjol också översatte till engelska av John Bowden. Hans Küng menar, som titeln antyder, att naturvetenskap och religion tillsammans behövs för att verkligheten ska bli begriplig. Endast när dessa verksamheter får komplettera varandra kan vi nå en holistisk förståelse av *alle Dinge*. Religionen kan enligt Küng erbjuda en vidare utvecklingsram som hjälper oss att greppa enheten i mångfalden, tanken bortom tingen, själva tillvarons ontologiska grund. Inte minst inför det största mysteriet — Varför finns det något överhuvudtaget? — står vetenskapen maktlös. Religionen kan däremot skapa tillit istället för meningslöshet, hopp istället för hopplöshet. Självt har Küng accepterat Pascals berömda vad: insatsen är obetydlig; den eventuella vinsten enorm. Även om döden skulle visa att vadet gick förlorat, anser han sig vad livet beträffar inte ha förlorat någonting: *at all events, I will have lived a better, happier, more meaningful life than if I had not had hope* (s. 206).

Boken är uppdelad i fem kapitel. I det första behandlas den nya fysikens landvinningar och dess

heliga graal: sökandet efter en storförenande fysikalisk teori. Med Cambridge-matematikern Stephen Hawking som exempel får vi följa sökandet som alltså saknar sitt mål. (Hawking själv, från att för 20 år sedan ha varit en av de namnkunnigaste förespråkarna för en *Great Theory of Everything*, anser numera, med hänvisning till Gödels ofullständighetssats, att en sådan för alltid kommer att vara en illusion.) I kapitel två fokuseras de nya fysikaliska insikterna på tidpunkten noll, big bang, singulariteten ur vilken universum föddes. Küng fokuserar på två frågor (som inte hålls isär så tydligt som man skulle önska): å ena sidan det redan nämnda mysteriet, å andra sidan frågan varför de s.k. naturkonstanterna hade just sådana värden som har visat sig gynnsamma för att biologiskt och t.o.m. mänskligt liv skulle kunna uppstå. Den senare frågan kan besvaras på (åtminstone) två olika sätt, menar Küng. Antingen postulerar man en mängd olika universa — *multiversum* — för att på så sätt avdramatisera vårt universums till synes osannolikt tursamma balans mellan de olika fundamentalkonstanterna, eller också postulerar man en intelligent skapare som vid tidens början gav konstanterna just de värden de skulle ha. Mellan dessa båda alternativ råder intellektuell frihet, betonar Küng; ingetdera kan bevisas vara sant. Men om Gud är skapare av universum kan vi besvara ett oräkneligt antal existentiella följdfrågor, som till exempel hur vi bör leva våra liv och vad vi kan förvänta oss av framtiden. Vad vetenskapsmän kunde tjäna på är att åtminstone betrakta Gud som *hypotes*, föreslår Küng. Man förlorar ingenting på att tro, som sagt, och man har allt att vinna.

Men hur tar Küng itu med den förra frågan, det existentiella grundmysteriet. Tyvärr måste det sägas att det sveps förbi alltför fort. Om Gud finns, säger han, så har frågan om *the beginning of all things* ett svar. Men så är det ju inte. Om Gud finns så kan vi visserligen veta varför (det materiella) *universum* finns, men vi vet inte varför *Gud* finns. Och om vi antar (vilket Küng inte gör) att Gud är nödvändig, återstår frågan *varför* Gud är nödvändig. Ingen förväntar sig förstås att vare sig Küng eller någon annan ska besvara den existentiella grundfrågan, men det hade varit på sin plats att i detta sammanhang åtminstone problematisera den lite mer.

Det tredje kapitlet handlar om Darwins evolutionsteori och hur de kristna kyrkorna mer eller mindre krampaktigt har förhållit sig till den. Küng undersöker hur man på ett meningsfullt sätt kan tala om Gud som världens skapare samtidigt som man accepterar evolutionens indeterministiska och selektiva gång. Här poängter han att religionens språk är ett annat och mer poetiskt språk än det som vetenskapen talar. Vad tron på Gud som skapare kan erbjuda är kunskap som existentiell orientering snarare än som instrumentell infor-

mation. Med trons ögon ser vi hur evolutionens årmiljarder långa processer *är* skapelse, förklarar Küng, som dock inte vill precisera *hur* Gud närmare bestämt kan tänkas verka genom evolutionens blandning av blinda mutationer och naturliga urval. (Det handlar i alla fall *inte* om att Gud på något sätt skulle manipulera mutationerna bakom indeterminismens slöja, vilket är vad Owen Gingerich intressant nog antyder i sin bok *God's Universe*; se min recension i *Signum* 2/2008.) Guds ande är allestädes närvarande i varje fysikalisk process; Gud är i universum och universum är i Gud, men universum *är* inte Gud. Snarare är Gud enligt Küng den inre dynamiken i världens gång.

Kapitel fyra och fem, slutligen, handlar om livets uppkomst i allmänhet och människans och medvetandets uppkomst i synnerhet. Intressanta avsnitt, även om det inte är helt klart vad som är Küngs poäng. Å ena sidan tonar han ned skillnaden mellan levande och icke-levande ting när han skriver att *the origin of life is an event that can be understood by physics and chemistry* (s. 139), och han avfärdar tanken på en *God of the gaps*, dvs. en Gud som på ett demonstrerbart sätt griper in vid speciella tillfällen. Å andra sidan betonar han skillnaden mellan medvetandet och den mänskliga hjärnans fysikaliska/kemiska processer när han skriver att neurovetenskapen saknar möjlighet att överbrygga *the gap in explanation between physical processes and consciousness* (s. 179), och han skriver vidare att den moderna kognitionsforskningen *is as far from explaining the riddle of the origin of the mind in human beings as microbiology is from explaining the origin of life* (s. 189). Som läsare undrar man inte minst hur han alltså ser på livets uppkomst. Är det ett vetenskapligt *gap* eller inte?

Oklarheterna till trots är Küng alltid väl påläst. För alla som är intresserade av religiösa skapelseanspråk i relation till modern naturvetenskap är boken en god språngbräda för fortsatt reflektion.

Martin Lembke

Conor Cunningham & Peter M. Chandler Jr (red.): *Transcendence and Phenomenology*. 534 sid. SCM Press, London 2007.

Radikalortodoxin är vår tids mest omtalade teologiska initiativ. Med John Milbank i spetsen har man redan publicerat en första bokserie och går nu in i en andra fas med bokserien *Veritas*, vars första bok är *Transcendence and Phenomenology*. Boken och hela serien är en produkt av Centrum för teologi och filosofi (COTP) vid Nottinghams universitet, som anordnar årliga konferenser på olika teman i gränslandet mellan teologi och filosofi. Den första konferensen 2005

handlade just om transcendens och fenomenologi och nu kommer alltså resultatet i form av en tegelstens-tjock artikelsamling där några av de absolut främsta tänkarna inom området finns representerade: Jean-Yves Lacoste, Simon Critchley, Jean LeClercq, Michel Henry, John Milbank, Richard Kearney, med flera. Det är värt att poängtera att författarna inte nödvändigtvis delar radikalortodoxins «program» i någon snävare mening; däremot är de villiga att associeras med COTP:s intressen och agenda: att undersöka den historiska interaktionen och den samtida relationen mellan teologi och filosofi; att överbygga klyftan mellan kontinental och analytisk filosofi; att ifrågasätta det post-metafysiska paradigmet och påvisa behovet av metafysik; samt att verka för en förnyad «katolsk humanism».

Boken är upplagd så att vissa artiklar fokuserar på enskilda tänkare, medan andra har en mera tematisk karaktär. Särskilt uppmärksammade blir Husserl och Heidegger, Merleau-Ponty och Henry, Levinas och Marion. Det är värt att notera att man alltså behandlar både fenomenologins förgrundsgestalter och samtida tänkare. I synnerhet Henry lyfts fram som en fenomenologisk nydanare, men också Merleau-Ponty och Marion behandlas positivt. Vårre är det med Levinas, vars rigida etik alltmer uppfattas som problematisk eftersom den tycks ointetgöra verkliga relationer med konkreta människor till förmån för en abstrakt moralisk plikt mot en otillgänglig någon. Bland de tematiska artiklarna återfinns frågan om strukturella likheter mellan den religiösa och den estetiska erfarenheten (Carreno, Davy, Kearney); behovet av att grunda sitt tänkande i en adekvat metafysik (Schrivers, Cunningham); samt försök att relatera fenomenologin till teologi och metafysik (Lacoste, Bloechl, Kerr). Dessutom bidrar Milbank och Cunningham med karakteristiskt radikalortodoxa perspektiv, där Thomas av Aquino framställs som proto-fenomenolog. Genom sin historieskrivning vill de lyfta fram ett teologiskt-filosofiskt alternativ där fenomenologin underbyggs (eller om man så vill, undergrävs) av en konkret metafysik där begrepp som «participation» och «analogi» står i centrum.

Cunninghams bidrag är ett av bokens allra bästa och kan dessutom gott tjäna som programförklaring för COTP:s teologiska vision. Lämnad åt sig själv, menar han, kan filosofin inte handskas med det djupaste i den mänskliga existensen. En skarp udd riktas här mot den så kallade eliminativa materialismen som menar att det enda verkliga är det materiella och att allt annat (kunskap, trosföreställningar, känslor osv.) kan reduceras till materiella processer. Cunningham ser detta som ett *reductio ad absurdum*: lämnad i sin egen immanens hamnar filosofin i sådana återvändsgränder. Istället är en teologisk metafysik nödvändig. Cuning-

hams utgångspunkt tas i skapelsen med dess konsekvens: människan äger inte sin egen existens, hon får den som en gåva. I sig själv är människan «ontologiskt naken», vilket kan tolkas som något positivt eftersom det möjliggör en intimitet mellan människan och hennes transcendentia ursprung. Detta är vad som menas med participation: för att något ska existera måste Gud kontinuerligt ge denna existens. Annorlunda uttryckt: endast genom att vara delaktig i transcendens kan någon immanens överhuvudtaget bestå. Detta ligger emellertid nära vad en del fenomenologer har kommit fram till, om än med annorlunda metafysiska tolkningar. Från fenomenologins perspektiv kan i själva verket ingenting framträda immanent om det inte samtidigt indikerar en transcendent dimension och Cunninghams teologiska metafysik kan ses som en möjlig tolkning av detta. Under alla omständigheter tycks teologin och filosofin här ha något att gemensamt undersöka: transcendensen i det immanentas mitt.

Den centrala frågan i diskussionen om transcendens och fenomenologi gäller huruvida den fenomenologiska metoden är låst i sin egen immanens. I vilken utsträckning kan ett objekt, en annan människa, eller rentav Gud framträda för mig som ett immanent fenomen på samma gång som deras transcendens bevaras? Hur förhåller sig det immanenta till det transcendentia? Sådana frågor går inte att besvara utan att man dras in i ett getingbo av bestridda uppfattningar: Vad är ett fenomen? Vad menar vi med transcendens? Vilken metafysik förutsätts? Vilken är relationen mellan filosofi och teologi? För den som är intresserad av sådana frågeställningar torde det inte finnas någon fullödigare och mera uppdaterad artikelsamling än den här. Å andra sidan måste man tillägga att nästan alla artiklar förutsätter en god förkunskap både om fenomenologi och om teologi; den som överväger att för första gången sätta sig in i debatten bör nog välja en annan bok av introducerande karaktär. I en så omfattande artikelsamling som denna är det naturligt att en del mindre lyckade bidrag kommer med; fenomenologin som disciplin lider dessutom av en försvårande teknisk terminologi. Flertalet av artiklarna är emellertid riktigt bra, några är förstklassiga bidrag till diskussionen och flera andra kan utan att göra anspråk på stor originalitet ändå tjäna utmärkt som material för kurser i skärningspunkten mellan religion och filosofi. I ett samhälle så attraherat av det ytliga måste man applådera varje försök att gå till botten med de verkligt viktiga frågorna för vår tid: Hur kan man tänka människan och hennes värld på ett sådant sätt att naturen, medvetandet, kulturen får verklig dignitet och integritet utan att vare sig falla i dualism eller reduktionism? *Transcendence and Phenomenology* är en bra start.

Andreas Nordlander