

# Tänk om Jesus hade varit min syster

ERICA APPELROS

*Erica Appelros är lektor i religionsfilosofi och prefekt vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.*

”Tänk om Jesus hade varit min syster...”

Spelar det någon roll att Jesus var man och inte kvinna? ”Jag har inga problem med att Jesus var man” – är nog en vanlig respons på det, från såväl män som kvinnor. Så varför ta upp det som ett problem? Varför säga långtansfullt ”Tänk om Jesus hade varit min syster...”

Har ni varit i en lokal någon gång när ventilationen stängs av? Helt plötsligt blir det tyst, fullkomligt tyst – och man andas ut, slappnar av lite extra, säger kanske, åh vad skönt, vad tyst det blev. Och detta fast man har inte störts av fläktljudet nyss, man har inte ens hört det; inte medvetet i alla fall. Men kroppen har registrerat det ständiga bakgrundsljudet och vi märker det först när den slappnar av.

På ett liknande sätt kan det vara så att vi är så vana vid att så mycket i livet, Gud, Jesus, farbror doktorn och farbror polisen framställs som män att vi inte längre märker att denna obrutna kedja av manlighet utgör ett störande bakgrundsljud i vårt liv. Inte förrän något annat inträder. En gång satt jag på en helt vanligt gudstjänst i svenska kyrkan, som jag gjort många gånger förr, och jag led inte märkbart mer än vanligt. Då säger prästen ”hon” om Gud och kallar Gud för livgiverskan. Och min kropp slappnar av, jag släpper ut ett djupt andetag och känner rent bokstavligt hur spänningar i ryggen släpper. Är det inte konstigt? Jag visste inte ens att jag satt och spände mig. Men precis som vi uppfattar ventilationens enerverande buller först när den stängs av och vi ges möjligheten att höra tystnaden, så kanske vi kan förstå vidden av hur det påverkar oss att Gud och Guds son ständigt omtalas med manliga termer först när detta brus upphör och vi får höra om Gud som vår moder och Jesus som vår syster.

## Feministisk kristologisk kritik

Vad är det då som kan vara problematiskt med Jesu manlighet? Problemet är naturligtvis inte att människan Jesus, som vilken annan människa som helst, var man, (då hade vi haft problem med halva mänskligheten) utan problemet uppstår ur den teologiska signifikans detta får när man säger att Jesus är Kristus, den levande gudens son, inkarnationen av Gud själv.

Ann-Louise Eriksson i sin bok ”Kvinnor talar om Jesus” uttrycker en aspekt av problemet så här: ”föreställningen om att ’Jesus är Kristus’ konstruerar kön [implicit och explicit] så att män och det ’manliga’ framstår som närmare det gudomliga och därmed mer värdefullt än kvinnor och det ’kvinnliga’”.<sup>1</sup> Elisabeth Johnson, också feministteolog, uttrycker den bakomliggande tanken på följande sätt: “The belief that the Word became flesh and dwelt among us as a male indicates that thanks to their natural bodily resemblance, men enjoy a closer identification with Christ than do women. [...] Thus men alone among human beings are able to represent Christ fully”.<sup>2</sup>

Denna kritik kan också uttryckas med hjälp av begreppet religiös proximitet, där proximitet står för närhet.<sup>3</sup> Ju närmare det religiösa centrat i en viss religiös tradition en individ anses befinna sig, desto större makt och auktoritet har individen, och vice versa. Dvs. den relativa graden av

<sup>1</sup> Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis* (Nora: Nya Doxa, 1999), 43.

<sup>2</sup> Elisabeth A. Johnson, ”The maleness of Christ”, 307-315 i *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology* (red. E. Schüssler Fiorenza; Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 308.

<sup>3</sup> Erica Appelros, ”Intersektionalitet och religion”, 69-80 i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* (2005).

religiös proximitet avgör var individen hamnar i den religiösa hierarkin. En hög grad av religiös proximitet kan uppnås t.ex. genom personlig mognad och vishet, genom utbildning och vinning till särskilda religiösa ämbeten, eller genom respekterade mystiska erfarenheter. Det kan också finnas inbyggda systematiska begränsningar för vilken grad av religiös proximitet som är möjlig att uppnå för en individ, oavsett vad han eller hon i övrigt kan tillräknas av mognad, respekt eller erfarenheter. En sådan systematisk begränsning har med kön att göra. Om manligt respektive kvinnligt kön i ett religiöst tankesystem konstrueras så att män anses stå närmare det gudomliga/gud/det religiösa centralt bara genom att vara man, än vad en kvinna gör, bara på grund av att hon är kvinna, så utgör kön en systematisk begränsning för vilken grad av religiös proximitet som är möjlig att uppnå för män respektive kvinnor. Detta emotsäger naturligtvis inte att enskilda kvinnor kan ha en högre grad av religiös proximitet än enskilda män, bara att det finns en högre grad av religiös proximitet som är förbehållen män.

Om det faktum att Jesus var av manligt kön tas som intäkt för att män skulle stå närmare Gud än kvinnor, så innebär det att män i den kristna tron systematiskt gynnas framför kvinnor när det gäller tillgången till religiös makt och auktoritet. Det innebär också att kvinnor som vill uppnå en högre grad av religiös proximitet och därmed auktoritet riskerar att omförhandlas som kvinnor och betecknas som okvinnliga eller manliga, eller kanske till och med som okristliga. Detta ser vi exempel på inom kristna fundamentalistiska rörelser där det klart uttalas att kvinnor inte får undervisa män, eller ha andlig auktoritet över män. Men också i ämbetsfrågan i katolska kyrkan träder detta motiv fram som ett argument mot att öppna prästämbetet för kvinnor. Jacqueline Field-Bibb uttrycker i sin redogörelse för argumenten för och emot kvinnliga präster i katolska kyrkan att "[t]he culmination of the christologico-theological argument is that a woman cannot image Christ as a priest acts in persona Christi at the moment of consecration".<sup>4</sup> En

kvinnor tänks alltså inte kunna representera Kristus i mässan eftersom Kristus var man. Rosemary Radford Ruether har skarpsinnigt påpekat att om så är fallet så kan knappast Kristus representera kvinnor heller och kvinnor torde göra bäst i att lämna den kristna tron, även om hon inte själv förespråkar denna radikala lösning, utan snarare menar att det är den kristna tron som bör ändra sina uttrycksformer så att kvinnor inte utesluts.

Inte nog med att män ses som mer kristuslika än kvinnor, det är också en man som ställs upp som det "perfekta och fullkomliga mänskliga livet" att efterlikna och som "görs till norm för hela mänskligheten".<sup>5</sup> Vad innebär det för en kvinna att efterlikna Kristus, när det är en man, Jesus, som är satt framför henne som exempel att likna? Går det? Vad krävs för att det ska gå? Och inte bara gå, utan gå bra, utan störande brus.

Anne-Louise Eriksson sammanfattar kritiken i fyra punkter. "1) Jesu manlighet leder till en kristusbild som befäster mäns och det 'manligas' större gudslighet jämfört med kvinnor och det 'kvinnliga'; 2) kvinnors identitet och frälsning framstår som beroende av en man (eller flera män) därför att kvinnors erfarenhet inte tilldelats samma betydelse som mäns i tolkningen och gestaltningen av vad frälsning är; 3) kvinnors liv modelleras efter en man".<sup>6</sup> Till dessa kritiska punkter lägger Eriksson en egen, fjärde, kritisk punkt: "Jesu kön innebär en förnämning och begränsning av gudsbilden om Guds inkarnation och självuppenbarelse knyts exklusivt till Jesus".<sup>7</sup>

## Feministteologiska lösningsförslag

Den kristna kyrkan behöver därför, menar feministteologer, ett sätt att förstå och tala om Jesus Kristus som inkluderar kvinnors erfarenheter av att vara kvinnor, och där kvinnor kan känna igen sig. När man i feministteologiska sammanhang talar om kvinnors erfarenheter talar man inte i första hand om kvinnors biologiska erfarenheter

*contexts* (red. E. Schüssler Fiorenza & M. S. Copeland; London: SCM Press, 1996), 86.

<sup>4</sup> Eriksson, 43f.

<sup>5</sup> Eriksson, 44.

<sup>6</sup> Eriksson, 100.

<sup>4</sup> Jacqueline Field-Bibb, "Praxis versus image: Woman towards priesthood in the Roman Catholic Church", 81-89 i *Feminist theology in different*

av att vara just kvinnor, med t.ex. menstruation, graviditet, barnafödande och amning, även om dessa naturligtvis också är en del av kvinnors erfarenheter. Det man avser med kvinnors erfarenheter är snarare kvinnors socio-politiska och religiöst-kulturella erfarenheter av att vara marginaliserade, förtryckta och osynliggjorda i ett patriarkalt sammanhang.<sup>8</sup>

Konkreta lösningsförslag innefattar t.ex. att man tänker sig och talar om Jesus med kvinnliga termer, inte bara som min broder utan också som min syster. Eller att man föreställer sig att i Kristus inkarneras Visheten, Sophia, som i judisk och kristen tradition omtalas med kvinnliga termer. Så kallad sophia-kristologi är populär bland feministteologer som t.ex. Elizabeth Johnson.

Att Kristus framställs med kvinnliga begrepp var inte ovanligt i den medeltida traditionen, då Jesus kunde omtalas som en mor av bl.a. Anselm av Canterbury och Julian av Norwich. Jesus utförde moderliga funktioner såsom att utfordra de troende vid nattvarden, blöda (på korset), och föda nytt liv, och därför föll det sig naturligt för medeltida mystiker att omtala honom med kvinnliga termer.<sup>9</sup> Sådana försök har dock ofta mötts med starka reaktioner i våra dagar. Ann-Louise Eriksson relaterar en händelse för inte mer än ett par decennier sedan, då domprosten i Uppsala, Tuulikki Koivunen Bylund, i en gudstjänst bad följande: ”Gud, vår syster och bror, Jesus Kristus, som avstår från allt och delar vår smärta”.<sup>10</sup> Trots att detta på intet sätt förnekade att Jesus var man, lika lite som att kalla honom ”Guds lamm” förnekar att han var människa, restes krav på hennes avsättande. Också konstverk som har avbildat en korsfäst kvinna och alltså inbjuder att se Kristus i en kvinnas kropp

har genererat stark debatt, t.ex. en omtalad skulptur av Almuth Lutkenhaus, ”Crucified Woman”, som står utanför Emmanuel College vid Torontos universitet.

Samtidigt har vi vant oss vid att se avbildningar av Jesus som svart eller asiatisk, eller för den delen som en man med ett distinkt västerländskt utseende snarare än judiskt. Jesu kön är tydligen ett känsligare kapitel än hans etnicitet. Efter utställningen *Ecco homo* kan vi konstatera att Jesu sexuella läggning också är ett känsligt kapitel. Så, Jesu kön och sexuella läggning kan inte varieras i framställningen av Jesus utan starka reaktioner, men hans hudfärg, hans etniska tillhörighet, och hans kroppsliga utseende kan tydligen gärna varieras för att underlätta för människor av olika kulturer att känna sig delaktiga och identifiera sig med Jesus. Är det inte konstigt? Det borde inte vara svårare för en svart man att identifiera sig med en vit man pga. begångna orättfärdigheter, än vad det är för en kvinna att identifiera sig med en man, där ju också begångna orättfärdigheter kan göra identifieringen svår. För att inte tala om svårigheterna för en svart kvinna att känna samhörighet med en vit man.

Och vad är det som säger att Jesu manlighet är det som ska efterliknas och inte något av de övriga dimensionerna, som hans etniska tillhörighet, hans ålder, hans yrke eller utseende? Elizabeth Johnson föreslår att vi kan undvika risken att övertolka Jesu manlighet genom att överge könsdualismen manligt – kvinnligt till förmån för en mångfaldig antropologi som bejakar de varierade sätt att vara människa som står till buds, och där könet bara är en av många dimensioner.<sup>11</sup>

## Jesus Kristus – kropp och funktion

Följa John är en lek där ”John” är en roll som vem som helst, pojke eller flicka, kan ha, så länge han eller hon leder leken på ett riktigt sätt. I leken ”följa John” tänker vi inte medvetet på ”John” som en pojke, utan det är bara en term med en speciell betydelse i en viss lek. När vi refererar till ”John” så refererar vi till den person

<sup>8</sup> Soon-Gu Kwon, *Christ as example. The Imitatio Christi motive in biblical and Christian ethics* (Uppsala: Uppsala studies in Social Ethics 21, 1998), 151.

<sup>9</sup> Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high middle ages* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1982), Elizabeth Rankin Geitz, *Gender and the Nicene Creed* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 1995), 34-39, Janet Martin Soskice, *The kindness of God. Metaphor, gender and religious language* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 88f.

<sup>10</sup> Eriksson, 46.

<sup>11</sup> Johnson, 309f.

vars rörelsemönster ska efterliknas av dem som deltar i leken.

Vi kan belysa problemet med Jesu manlighet med hjälp av en pragmatisk referensteori, dvs. ett sätt att förstå det vi talar om som bestämt av såväl fysiska faktorer som socialt och språkligt konstruerade faktorer, i olika omfattning beroende på talarens intentioner och den språkliga kontexten.<sup>12</sup>

När vi refererar till Jesus så refererar vi till för den aktuella situationen relevanta konceptualiseringar av vad som ligger i beteckningen Jesus. I en situation där vi diskuterar när Jesus blev Guds Son kan det t.ex. vara relevant att tala om Jesus i egenskap av jude, inlemmad i en judisk trostradition, i relation till den hellenistiska kultur där den kristna tron så småningom formulerades. Men i en situation där vi talar om att idag efterlikna Jesus, är det inte alls lika relevant att han var just jude, och kanske inte heller att han var just man?

Genom att referera till Jesus på samma sätt som till "John" i "följa John", som primärt en roll, en funktion, där det viktiga inte är vilket kroppsligt biologiskt kön det är på den som utför rollen, kan det problematiska med Jesu manlighet delvis upplösas. Kroppen (med sitt kön, sin hudfärg, sin ålder, mm) är nödvändig för att möjliggöra de funktioner man huvudsakligen avser att referera till: t.ex. Jesu gudomlighet, godhet, omsorg om fattiga och utstötta, med flera egenskaper, värderingar och handlingar som kan vara värda att imitera och ha som föredöme. Om det är min intention som talare att genom att använda ett ord peka ut en högre grad av funktion och bara en mindre grad av fysiska egenskaper, då är det just det som mina ord refererar till.

Utifrån denna pragmatiska referensteori ingår inte längre Jesu manlighet i min *Imitatio Christi*-referens till Jesus, lika lite som "Johns" kläder ingår i barnets "följa John"-referens till "John". Om man skulle avbryta leken "följa John" eftersom deltagarna inte härmar "Johns" klädval, eller för att "John", namnet till trots, är en flicka, så har man missförstått vad leken går ut på, näm-

ligen att härma "Johns" rörelsemönster. Om man menar att en människa i vissa religiösa roller, som präst, måste vara man för att Jesus var man, eller om man menar att kvinnor har en extra barriär att ta sig över för att uppnå likhet med Jesus, nämligen att först identifiera sig med det manliga, så har man kanske missförstått den religiösa kontexten.

Nu kan man invända att problemet inte löses så lätt. Gör inte jag samma sak som den traditionella teologin när jag säger att vi inte tänker på "John" som en pojke i leken "följa John"? Vi kanske inte tänker på det medvetet, menar kritiker, men i våra underliggande värderingar är det självklart att rollen "John", med sitt aktiva ledarskap, står för manliga egenskaper. För pojkar är rollen självklar, medan de flickor som tar rollen som "John" i leken måste gå in i en manligt definierad ledarroll som de bara kan behålla så länge de spelar på patriarkatets villkor – en ledare bestämmer oinskränkt över de övriga, som bara har att följa. Det problematiska med en sådan kritik är att den okritiskt tycks acceptera vad jag menar är det egentliga problemet, nämligen att vi utgår från att det är manligt att vara ledare, snarare än att "John" är ett pojknamn. På samma sätt är det problematiska med Jesu manlighet inte egentligen att han råkar vara man, utan allt det vi förknippar med att vara man respektive kvinna. Sådana könsmonster bör naturligtvis brytas och ifrågasättas med alla medel. Ett sätt skulle vara att ibland byta namn på leken till "följa Johanna", för att inte oavsiktligt knyta ledaregenskaper till vare sig pojke- eller flicknamn. Ett annat sätt är att medvetet och envist vidhålla att "John" i leken är en roll som såväl pojkar som flickor går in i på lika villkor och utifrån en sådan praxis förändra rådande könsmonster. Båda sätt behövs. Parallellen till Jesus är att vi nog skulle må väl av att bemöta problemet med Jesu manlighet på två fronter, som alltså inte behöver vara i konflikt med varandra: För det första: Gör ofta och aktivt tankeexperimentet "tänk om Jesus hade varit min syster..." och använd kvinnliga ord, bilder och modeller som lyfter fram kvinnors liv och erfarenheter: Jesus Sophia, Jesus Christa; detta för att inte oavsiktligt knyta mannen närmare till det gudomliga än kvinnan. Och, för det andra, betona och lev som att den Jesus kristna människor är

<sup>12</sup> Erica Appelros, *God in the act of reference. Debating religious realism and nonrealism* (Aldershot: Ashgate, 2002).

kallade att efterlikna är en roll där Jesu oomtvistligt manliga kön inte är relevant. Båda strategierna behövs.

Det är med Kristi efterliknelse som med leken följa ”John”, det är endast de fysiska drag som är nödvändiga för att en viss funktion ska kunna genomföras, som är relevanta och som åsyftas när man talar om ”John” eller ”Jesus”. ”John” måste ha en kropp som kan röra sig, så att det är möjligt att härma ”John”. Jesus, i en religiös efterliknelse-kontext, måste ha en kropp, som kan leva ut och gestalta på samma gång den sanna mänsklighet och den sanna gudslighet som enligt den kristna teologin är Jesu unika kännetecken. Inte ett visst kön, inte en viss etnicitet, en viss sexuell läggning, eller en viss ålder är det som är viktigt att efterlikna. Efterliknelsen består snarare, menar jag, i att man accepterar, bejakar och förvaltar *det* kön, *den* etnicitet, *den* kropp, *den* sexualitet man har, så att man, liksom Jesus, förverkligar och förkroppsligar en sann mänsklighet och en sann gudslighet.

#### Litteraturlista/Rekommenderad läsning:

- Appelros, Erica (2002) *God in the act of reference. Debating religious realism and nonrealism*. Aldershot: Ashgate.
- Appelros, Erica (2005) ”Intersektionalitet och religion” i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 2005:2-3, 69-80.
- Appelros, Erica (2007) ”Intersektionalitet och religiös förändring” i *Svensk religionshistorisk årsskrift 2006-2007*, vol. 15, 2008, 18-32.
- Bynum, Caroline Walker (1982) *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high middle ages*. University of California Press: Berkely and Los Angeles.
- Chung, Hyun Kyung (1990) *Struggle to be the sun again: Introducing Asian women's theology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Field-Bibb, Jacqueline (1996) ”Praxis versus image: Women towards priesthood in the Roman Catholic Church”, in Fiorenza, Elisabeth Schüssler and M. Shawn Copeland (eds.), *Feminist theology in different contexts*. London: SCM Press, 81-89.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler (1995) *Jesus, Miriam's child, Sophia's prophet. Critical issues in feminist Christology*. New York: Continuum.
- Geitz, Elizabeth Rankin (1995) *Gender and the Nicene Creed*. Harrisburg: Morehouse Publishing.
- Johnson, Elizabeth A. (1996) ”The maleness of Christ”, i Elisabeth Schüssler Fiorenza (red.). *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 307-315
- Johnson, Elizabeth A. (1992) *She who is. The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- Kwon, Soon-Gu (1998) *Christ as example. The Imitatio Christi motive in biblical and Christian ethics*. I serien Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 21. Diss. Uppsala.
- Leonard, Ellen (1991) ”Women: confronting images of Christ”, i Francis A Eigo (red.) *Imaging Christ: Politics, art, spirituality*. Pennsylvania: Villanova University Press, 171-196.
- Eriksson, Anne-Louise (1999) *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*. Nora: Nya Doxa.
- Ruether, Rosemary Radford (1996) ”Women's difference and equal rights in the Church”, i Elisabeth Schüssler Fiorenza (red.). *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 208-215.
- Ruether, Rosemary Radford (1983) *Sexism and God-talk. Toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press.
- Soskice, Janet Martin (2007) *The kindness of God. Metaphor, gender, and religious language*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas à Kempis (1952) *The Imitation of Christ*. Översättning Leo Sherley-Price. London: Penguin Books.
- Wondra, Ellen (1994) *Humanity has been a holy thing. Toward a contemporary feminist Christology*. Lanham, Maryland: University Press of America.

*Summary*

The fact that Jesus was a man is claimed to be problematic from a feministic standpoint. One aspect of what is problematic is that the conception of Jesus as the Christ, representing God, makes the connection between men and God closer than that between women and God. In terms of religious proximity men are given a higher degree of religious proximity and therefore also religious authority by means of their sex than women. It is suggested in the article, based on a pragmatic theory of reference, that Jesus' maleness need not enter into the reference to Jesus in an *imitation-Christi*-context of reference. Therefore it is possible to talk about Jesus functionally, as in the children's game "follow John", where in neither case the sex of the person is important for the function being carried out. At the same time it is suggested that we use also female terms for referring to Christ, such as e.g. Sophia, the divine Wisdom, in order to prevent any undesired associations between men and the divine.

**ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON  
GREGORY OF NYSSA**

**April 16th, 9.00-16.00, CTR,**  
room 218

In connection with the visit of Professor Sarah Coakley, a full day seminar on the understanding of the body, the senses and the spirit of man in the works of Gregory of Nyssa is arranged by Collegium Patristicum Lundense. In addition to Prof. Coakley contributions will be given by Professor Torstein Tollefsen, Oslo University and Dr. Ari Ojell, Helsinki University.

For information and registration, please contact Andreas Westergren  
andreas.westergren@teol.lu.se, tel: 046/2229049