

ENSKILDA HÖGSKOLAN STOCKHOLM

Teologiska programmet

Systematisk teologi

EXAMENSARBETE

Kandidatuppsats

Vårterminen 2019

# Kristen feminism och en mäktig Gud

*En jämförande textanalys om Guds makt ur ett  
feministteologiskt perspektiv*

Författare: Sofie Söderin

Handledare: Petra Carlsson

Enskilda Högskolan Stockholm

## **Christian Feminism and a Powerful God: A *comparative textual analysis on God's power from a feminist theological perspective***

### **ABSTRACT**

The aim of this study is to explore how it might be possible to talk about God as powerful within a Christian feminist framework. This has been declared impossible by Mary Daly who, in her book *Beyond God the Father* (1973), strongly criticises the Christian tradition for being too deeply intertwined with patriarchy to be of any use for women seeking liberation from male oppression. This essay compares the works of two contemporary feminist theologians, with the aim to answer Daly's criticism and seek for ways to talk about God's power that considers this criticism as relevant while still remaining Christian.

The method used is textual analysis, and the material consists of the books *Cloud of the impossible* by American process theologian Catherine Keller and *Powers and Submissions* by British Anglican theologian Sarah Coakley. The views presented on God's power by these two theologians are introduced thematically. The three themes used are The relation between humans and God, The importance of language and The Male Trinity. These are then discussed in comparison to Daly's standpoints.

Keller promotes an image of God as radically relational and uses apophatic theology to show how limited our knowledge of any definite insights of God and the limitations of the human language is.

Coakley advocates for submission to God through contemplation, which leads to insights about God's genderlessness and makes space for God's power to work within humans in order for them to overthrow gender inequalities.

When compared to Daly this essay reaches the conclusion that there are ways to speak of God's power in a "feminist friendly" way, such as through a form of submission to the creative power of God, although it has to be done with consideration to context and without forgetting the dark history of how the Church has misused power in the past.

### **Nyckelord**

Guds makt; feministteologi; allmakt; språk; Sarah Coakley; Catherine Keller; Mary Daly

# Innehållsförteckning

1	Introduktion .....	5
1.1	Syfte .....	6
1.2	Frågeställningar .....	6
1.3	Teori .....	6
1.4	Avgränsningar .....	10
1.5	Metod .....	10
1.6	Tidigare forskning .....	11
1.7	Begreppsgenomgång .....	12
1.7.1	Engelska uttryck .....	13
1.8	Disposition .....	14
2	Analys .....	15
2.1	Relationen mellan Gud och människa .....	15
2.1.1	Gud som människans skapare .....	15
2.1.2	Guds makt och mänsklig makt .....	17
2.1.3	Hinder i relationen .....	20
2.2	Språkets betydelse .....	21
2.3	Männen i treenigheten .....	23
3	Diskussion .....	27
3.1	Relationen mellan Gud och människa: Underkastelse .....	27
3.2	Språket .....	28

3.3	Fadern, Sonen och Anden .....	30
3.4	Gud som mäktig patriark eller patriarkatets makt över Gud? .....	33
3.5	Kristen feminism och makt .....	35
4	Slutsats, sammanfattning och avslutande reflektion .....	39
4.1	Guds makt och människans makt.....	39
4.2	Språket och dess manlighet .....	39
4.3	Den treeniga Gudens makt .....	40
4.4	Feminismen och makt – möjligheter och utmaningar.....	41
4.5	Sammanfattning .....	42
4.6	Avslutande reflektion .....	43
5	Litteraturförteckning.....	44

# 1 Introduktion

Den kristna kyrkans trosbekännelse inleds med orden ”Vi tror på Gud Fader Allsmäktig” och föreställningen om att Gud är allsmäktig har varit en central del av kristen dogmatik under större delen av dess existens<sup>1</sup>. Frågan om vad Guds makt består i, dess eventuella begränsningar och möjligheter, har diskuterats från en mängd olika infallsvinklar, från skolastikens välkända problem angående frågan om Gud kan göra det som är omöjligt eller ont till befrielsesteologins betoning på Guds makt som makt att befria de förtryckta (Depoortere 2008:86, Keller 1995:191).

Feministteologin har också ägnat sig åt vad Guds makt och allmakt innebär och vilka konsekvenser den kan få för kvinnors tro och liv, med skilda slutsatser som följd. Kritiken har ofta bestått i att försöka ”frigöra” gudsbilden från manligt kodade egenskaper och patriarkal makt, eller att tolka om vad denna makt innebär, så som befrielsesteologin gjort (Camnerin 2008:50-51). För en del innebar denna kritiska granskning av både bibliska texter och av traditionen ett avståndstagande från kristendomen till förmån för en annan religiös tro som betonar en kvinnlig Gudsbild eller för ateism, för andra en slags kompromiss där en vidhåller att kristen tro går att kombinera med en feministisk övertygelse trots de uppenbara svårigheterna (Camnerin 2008:54,60). Detta får också konsekvenser för hur den kristen-feministiska strävan för jämställdhet mellan könen förstås.

Mary Daly, en tidig radikalfeministisk teolog, förespråkar i boken *Beyond God the father* (1973) ett kritiskt förhållningssätt till kristendomen, både i sin mer ”ursprungliga” och nutida form, eftersom hon menar att de båda bygger på en patriarkal verklighetsbeskrivning (Daly 1973:6-7, 13). För henne blir den kristna Gudens makt per definition en förtryckande makt, men frågan är om det är så svartvitt. Är Guds makt ofrånkomligt patriarkal, eller finns det en möjlighet för den kristna feminismen att tala om den på ett konstruktivt, positivt sätt – och vilka konsekvenser kan det få? Detta ämnar denna uppsats att undersöka.

---

<sup>1</sup> Därmed inte sagt att detta varit den enda rådande uppfattningen. Alternativa förståelser och tolkningar har också funnits genom kyrkans historia.

## 1.1 Syfte

Syftet med denna uppsats är att utifrån Mary Dalys diskussion kring Guds makt i boken *Beyond God the Father* undersöka möjligheten att finna bilder för Guds makt som tar hänsyn till hennes kritik men utan att helt förkasta idén om att Gud har makt och/eller kan beskrivas som mäktig. Detta görs genom att belysa Dalys kritik genom två nutida feministteologers verk.

## 1.2 Frågeställningar

Denna uppsats ämnar svara på följande frågeställning:

Hur skulle det kunna vara möjligt att kombinera en feministisk kritik av uttryck för patriarkal makt inom kristendomen, så som den kommer till uttryck hos Daly, med en tro på en Gud som har makt?

Följande underfrågor besvaras utifrån Catherine Keller och Sarah Coakley:

- Hur kan relationen mellan Gud och människa beskrivas i fråga om makt och hur relaterar frågan om Guds allmakt till denna relation?
- Vad kan språket säga om Gud, vilken makt har språket över bilden av Gud och vilken betydelse har det för frågan om Guds makt att Gud ofta benämns som "han"?
- Vilken betydelse har bilden av Gud som treenig i Fadern, Sonen och Anden för förståelsen av Guds makt?

## 1.3 Teori

Denna uppsats tar sin teoretiska utgångspunkt i boken *Beyond God the Father* av Mary Daly (1973). Daly, själv uppvuxen i en romersk-katolsk familj, var en pionjär inom feministteologin genom sina radikalfeministiska idéer och har haft stor inverkan på feministteologins utveckling, inte minst genom denna bok och dess eftermäle (Stefon 2016). Radikalfeminism, så som det vanligtvis definieras, innebär ett antagande om att det patriarkala förtrycket av kvinnor är den mest fundamentala formen av förtryck. Att förändra situationen för kvinnor kräver djupgående strukturella förändringar; det räcker inte att till exempel avskaffa klassamhället. Detta kvinnoförtryck finns på alla nivåer i de flesta samhällen och i alla typer av sammanhang inom dem (Tong 1989:71).

Daly menar att feminismen bär på potential att omkullkasta denna ordning helt genom att krossa den dualistiska världsbild som den bygger på och på så sätt bär den också på potentialen att

rädda ”andlig medvetenhet” från att utrotas (Daly 1973:14,18). Det vill säga, rädda Gud (eller det gudomliga) ur de patriarkala religionernas klor.

Syftet med *Beyond God the Father*, enligt Daly, är att skapa en slags teologi eller filosofi bortom dess traditionella betydelse. Hon menar nämligen att de orden traditionellt främst använts av män med mäns intressen i fokus (Daly 1973:4). Den teologi hon vill skapa handlar om att peka på Gud bortom de patriarkala föreställningarna om vem Gud är. Hon beskriver sin metod som att den inte handlar om att utgå från en religions överlägsna sanningsanspråk, några eviga sanningar eller idéer om slutgiltiga svar (Daly 1973:6-7). Det handlar inte om att hitta samband eller överensstämmelser mellan feminism och religiös tradition utan om befrielse (Daly 1973:8). Det vill säga: det finns för Daly inget egenvärde i kristna idéer, dogmer och traditioner utan de måste alla bedömas utifrån om de är befriande eller förtryckande för kvinnor; om de understöder patriarkatet eller bekämpar det.

Patriarkatet genomströmmar hela vårt samhälle och är också grunden för hur människan tolkar och förstår oss själva och de sammanhang hon ingår i, menar Daly. Patriarkatet är något en behöver befrias från – vilket inte kan ske genom en manlig Gud och dennes son (Daly 1973: 5-6, 96). Guds makt är, som den uttrycks i kristen tro, för Daly per definition förtryckande: ”...if God is male, then the male is God. The divine patriarch castrates as long as he is allowed to live on in the human imagination” (Daly 1973:19). Det vill säga, så länge Gud är man är också mannen Gud och så länge den gudsbilden används så blir Gud en förtryckare.

I Dalys förståelse av patriarkatet och patriarkala strukturer ingår på ett ofrånkomligt sätt maktutövande i förtryckande form. Detta läser hon också in i den kristna Gudsbilden som beskriver Gud som Fader; så länge Gud är man är Guds makt förtryckande. Genom bilden av Gud som just Fader har en patriarkal världsordning legitimerats, där mannen blir Guds främsta avbild som dominerar över kvinnan liksom Gud över människan (Daly 1973:13). Egenskaper som associeras med makt motsvarar en slags stereotyp manlighet, som är rationell, dominant och aggressiv och som behöver sin motsats - den väna, undergivna, känslösa kvinnan - för att kunna finnas (Daly 1973:15).

Även om det går att skapa intellektuella, abstrakta tolkningar av Gud som är mindre förtryckande kan de inte alltid på djupet påverka den verkliga bilden av Gud; trots vackra formuleringar påverkas vi av att tala om Gud som en ”han”, anser Daly. Hon menar att det går att förstå Gud på två olika nivåer; en ”högre” där Gud kan ses som, till exempel, en könlös

Ande, och en mer ”primitiv” där Gud blir en Han så fort en benämner Gud så. Dessa två existerar sida vid sida och det går inte att ignorera den primitiva. Det vill säga, en kan *tala* om Gud som en Ande som varken är kvinna eller man, men samtidigt *tänka* på ”honom” som tillhörande det manliga könet (Daly 1973:17-18).

Att namnge, sätta ord på och beskriva oss själva, vår verklighet och Gud är en essentiell del av vad det är att vara människa, menar Daly, och denna rättighet har tagits ifrån kvinnor – inte minst i den kristna kyrkans historia. Män har namngett världen utifrån en manlig blick på den vilket innebär att det språk – och det religiösa språk – vi tänkt på som riktigt och fullständigt faktiskt inte är det eftersom det är format utan hänsyn till kvinnliga erfarenheter. Att frigöra sitt språk är en viktig del i att befria sig själv som människa, anser hon. Detta behöver inte nödvändigtvis handla om att skapa nya ord, men att omdefiniera deras betydelse utifrån egna, kvinnliga erfarenheter och befria – eller *kastrera*, som hon uttrycker det - språket från dess patriarkala associationer. Som exempel tar hon ordet systerskap som hon menar förr syftade på en mindre, underordnad variant av brödraskap men som fått en ny betydelse och nu snarare syftar på ett starkt band mellan kvinnor som står upp för och kämpar för sin befrielse (Daly 1973:8). Detta innebär alltså inte att det räcker att börja benämna Gud som ”hon” (även om hon menar att det kan vara positivt); förändring måste ske på ett djupgående, genomgripande sätt i varje kvinna för att hon ska bli fri från patriarkatets förtryckande tankeföreställningar (Daly 1973:19).

Daly vänder sig mot den traditionella bilden av frivillig underkastelse för kvinnor som hon menar funnits i den kristna kyrkan, som går ut på att legitimera hierarkier och maktstrukturer genom att betona frivilligheten och genom att göra mäns maktutövande över kvinnor till ett uttryck för omsorg och kärlek. Hon ifrågasätter hur frivillig denna underkastelse egentligen kan sägas vara i ljuset av det våldsamma maktutövande som män faktiskt ägnat sig åt mot kvinnor. Denna bild av underkastelse som ideal, menar hon, har bidragit till att kvinnor internaliserat bilden av sig själv som misslyckade, som inte lyckats underkasta sig männen (Daly 1973:140). Religiösa föreställningar som bygger på sådana idéer skapar falska behov, så som behovet att stödja sig mot en fadersfigur snarare än sin egen styrka (Daly 1973:143).

Trots sin kritiska inställning menar ändå Daly att feminismen behöver en Gud (dock inte nödvändigtvis den kristna Guden) och ett sätt att tala om Gud, eftersom transcendental medvetenhet är en del av den mänskliga erfarenheten som inte går att bortse från (Daly 1973:28). Daly menar att ett feministiskt uppvaknande leder till en slags *self-transcendence*,



som kan beskrivas som en djupgående insikt om sin egen tillräcklighet och att en som kvinna inte är ett komplement till mannen utan en fri, självständig människa (Daly 1973:26). Detta uppvaknande bör dock alltid höra ihop med en insikt om den ultimata transcendensen, d.v.s. Gud. Det ger en medvetenhet om att en enskild individ eller en rörelse aldrig kan vara den ultimata sanningen och att all kunskap och makt över verkligheten är begränsad. Saknas denna insikt blir själva kampen mot patriarkatet lätt en avgudabild och i sig själv helig eller upphöjd, vilket gör att den kan bli kontraproduktiv och aggressiv (Daly 1973:28-29).

Den beskrivning av Gud som Daly förespråkar mot bakgrund av sin kritik handlar om att se Gud som ett verb, som *Be-ing*, befriad från antropomorfa (och därmed oftast patriarkala) drag (Daly 1973:33). Detta verb som Gud är, är ett intransitivt verb; det saknar objekt. Kvinnor, menar Daly, har som en följd av patriarkatet tvingats in i *non-being*, där de tvingats vara en begränsad version av sin fulla potential. Genom att möta en Gud som bjuder in till att vara fullt ut och delta fullt ut i skapelsen kan kvinnor befrias från detta och förverkliga sig själva utan att reduceras till ett objekt (Daly 1973:35). Daly presenterar en "neo-negativ" teologi, där kvinnor upptäcker sina tidigare dolda jag, vilket pekar utåt och inåt mot en ännu okänd, gömd Gud. Hon beskriver också en "neo-positiv" teologi som handlar om att bekräfta sitt eget deltagande i Gud; att kvinnor och människor i stort är Gudsmanifestationer (Daly 1973:38-39). Sammanfattningsvis kan det sägas att hon baserar sin Gudsbild på det vi kan upptäcka och uppleva i oss själva och andra människor när vi frigörs från patriarkala strukturer och dess förtryck. Guds makt blir därmed ett sätt att uttrycka möjligheten i den inneboende (och på något sätt transcendental) makt till självförverkligande som finns i varje människa.

En följd av hennes teologi blir enligt Daly att Jesus som Gud och som den andra personen i treenigheten blir mindre relevant. Problemet med Jesus, anser hon, ligger i att kristendomen gjort Jesus till den *enda* uppenbarelsen och den *enda* inkarnationen på ett sätt som förnekar hur Gud upprättar och verkar som "Power of Being" i alla människor – män som kvinnor. Hon vill inte förneka den Gudsuppenbarelse som skedde genom Jesus, men menar att det inte finns någon mening vid att hålla fast vid det som en helt unik händelse. Grundproblemet är för Daly att Jesus ses som frälsare; både synd och frälsning är förlegade patriarkala idéer för henne (1973:70-71). Frigörelse, eller frälsning om en så vill, handlar om att upptäcka gudomlig kraft i sig själv snarare än att underkasta sig en manlig frälsare. Att kalla Jesus feminist hjälper inte heller för att ge honom relevans; att gå tillbaka till något slags idealt ursprung tar inte bort århundraden av kvinnoförtryck. Hon förespråkar istället att kvinnor ska utgå från sina egna liv

och erfarenheter när de söker vägar att leva feministiskt och frigörande med hjälp av Gud (Daly 1973:73-74).

Att vi är skapta till Guds avbild handlar framför allt om, för Daly, att vi är skapande varelser likt hur Gud är skapande. Den feministiska rörelsens skapande handlar om att synliggöra och bryta med falska bilder av Gud som sätter mannen över kvinnan (Daly 1973:29).

## 1.4 Avgränsningar

Antagandet som Daly gör om att vi lever i ett patriarkat är en förutsättning för denna uppsats och jag kommer inte diskutera eventuella problem med det antagandet utan utgå från den verklighetsbeskrivningen (Daly 1973:2).

Snarare än att ställa Dalys förståelse av makt i relation till teoribildning om makt i stort utgår denna uppsats från Dalys beskrivning och visar sedan på hur Keller och Coakley kompletterar den.

## 1.5 Metod

Denna uppsats är en jämförande textanalys där två verk av teologerna Sarah Coakley och Catherine Keller jämförs tematiskt för att undersöka om deras respektive teologier kan ge en bild av Guds makt som inte är en patriarkal, förtryckande makt.

Studien och jämförelsen görs utifrån tre olika teman: *Relationen mellan Gud och människa*, *Språkets betydelse* samt *Männen i treenigheten*. Dessa tre teman är valda för att visa på bilden av Guds makt i olika perspektiv; relationell makt, ordens makt och makt i form av representation och identifikation. Utifrån dessa teman presenteras Coakley och Keller för att sedan med hjälp av dem analysera och diskutera Dalys radikalfeministiska kritik av Guds makt, så som hon menar att kristen tradition presenterar den.

Sarah Coakley är en anglikansk feministteolog, präst och tidigare professor i teologi vid Cambridge University. I boken *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* diskuterar hon förhållandet mellan makt och underkastelse i relation till Gud med hänsyn till feministisk teori, utifrån ett tydligt kristet perspektiv och i relation till kristet trosutövande.

Catherine Keller är professor i konstruktiv teologi vid Drew University och process- & feministteolog. I boken *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement* utforskar hon relationen mellan apofatisk teologi och den kvantfysiska teorin om

*entanglement*, för att utforma en ekofeministisk teologi som kombinerar apofatisk teologi med radikal relationism.

Keller och Coakley representerar två olika synsätt på teologi, där Keller söker en mer universell, allomfattande bild av verkligheten som Gud och människan finns i medan Coakley tydligt rör sig i en kristen kontext och därmed också antar en något mer apologetisk ställning i sin argumentation än Keller. Båda har en feministisk utgångspunkt, vilket gör dem lämpliga att använda för att diskutera Dalys feministiska kritik och teologi.

En möjlig invändning mot den valda metoden skulle kunna vara att alla tre författare är vita kvinnor av anglosaxiskt ursprung, vilket inte ger en så stor bredd av perspektiv. Hade jag istället utgått från texter av författare från mer skilda bakgrunder hade det förmodligen blivit svårare att göra en djupgående analys och jämförelse, vilket är anledningen till att jag gjort dessa val. En annan möjlig invändning är att jag inte använt någon litteratur som ställer sig kritisk till feministteologin i sig, vilket hade belyst andra saker än det jag fått fram. Det hade dock inte, menar jag, bidragit till att besvara frågeställningen och uppsatsen hade därmed fått ett helt annat fokus.

## 1.6 Tidigare forskning

Nedan presenteras forskning som tidigare gjorts som berör frågan och Guds makt ur ett feministiskt perspektiv. Svensk och internationell forskning som behandlar Daly, Keller och Coakley presenteras också.

I doktorsavhandlingen *The meaning of gender in theology: Problems and possibilities* (1995) undersöker Anne-Louise Eriksson hur feministisk teori och feministisk teologi relaterar till varandra och hur genusteorier kan användas inom teologin utan att skapa nya hierarkier. Inom ramen för detta diskuterar hon bland annat hur det manliga språket för Gud som används i kristen trosutövning legitimerar en maktordning där män ställs över kvinnor.

Sofia Camnerin behandlar i sin doktorsavhandling *Försoningens mellanrum: En analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar* (2008) feministisk teori och teologi och dess kritik av och bidrag till kristen försoningslära. Bland annat behandlas frågan om bilden av Gud som manlig och (alls-) mäktig i relation till detta.

Maria Jansdotter skriver i sin avhandling *Ekofeminism i teologin: Genusuppfattning, natursyn och gudsuppfattning hos Anne Primavesi, Catherine Keller och Carol Christ* (2003) om Kellers

syn på genus och hennes Gudsbild med syftet att undersöka och möjliggöra utveckling av den ekofeministiska teologin. Frågan om Guds makt diskuteras i relation till värdeperspektiv och etiska perspektiv och Kellers syn på ett kvinnligt språk för Gud lyfts, samt problematiken med en antropomorf, androcentrisk gudsbild.

I masteruppsatsen *Teologi som kontrapunkt: En studie i Sarah Coakleys metod théologie totale* (2014) undersöker Anna Cöster Sarah Coakleys teologi och teologiska metod. Bland annat diskuterar hon Coakleys förståelse av *kenosis* och hennes begrepp ”*power-in-vulnerability*”.

I artikeln *When leaving is believing: The feminist ethical imperative of Mary Daly’s rejection of traditional religion* av Angie Pears (2002) diskuteras följderna – framförallt de negativa - av den feministteologi som Daly representerat, bland annat genom boken *Beyond God the Father*. Hon summerar den kritik som riktats mot Daly, som framförallt handlat om hennes exklusiva syn på vad som kan definieras som ”kvinna” och ”feminism”.

Peter Byrne skriver i artikeln *Omnipotence, feminism and God* (1995) en kritisk granskning av feministteologi och omnipotens, med syftet att undersöka hur den feministiska diskussionen eventuellt skulle kunna bidra med något till den icke-feministiska teologiska diskussionen om detta. Han diskuterar bland annat Daly och menar att hon, liksom feministteologin i stort, tolkar Guds makt utifrån mänskliga, politiska perspektiv vilket gör att han avfärdar deras slutsatser.

Denna genomgång visar att tidigare forskning inom ämnet feminism och Guds makt inte har diskuterat den valda problemställningen eller jämfört Daly, Coakley och Keller såsom denna uppsats ämnar göra.

## 1.7 Begreppsgenomgång

Nedan presenteras uppsatsens analysbegrepp.

*Makt* används konsekvent i denna uppsats för att översätta *power* från engelska, även där det rent språkligt bättre hade kunnat översättas med ”kraft”. Detta eftersom makt (på svenska) utgör uppsatsens själva kärna, som är att hitta ett sätt att förstå vad det kan betyda och innebära för ett kristet sätt att tala om Gud.

*Allmakt* och *omnipotens* används med samma betydelse och syftar på, när det inte beskrivs närmare, det som ofta kallas ”klassisk omnipotens” vilket innebär att Gud har makt över

människan på ett totalt sätt, där Gud också i mer eller mindre stor utsträckning kan gripa in i världen och/eller styra historiens gång.

*Patriarkal makt* används för att beskriva maktutövande kopplat till patriarkala strukturer, där män har makt över kvinnor på ett kontrollerande och förtryckande sätt.

*Den patriarkala Guden* används för att beskriva en gudsbild som är utpräglad manlig och/eller färgad av egenskaper som traditionellt associeras med män.

*Patriarkat* används för att uttrycka den samhällsordning som ger män större makt och handlingsutrymme inom i princip alla områden medan kvinnor systematiskt missgynnas.

*Feminist* används för att beskriva en person som menar att kvinnor har rätt till att ha samma värde, rättigheter och möjligheter som män, oavsett vilken sorts feminism<sup>2</sup> hen eventuellt ansluter sig till.

*Kyrkan* syftar på den världsvida kristna kyrkan om inget annat anges.

### **1.7.1 Engelska uttryck**

I denna uppsats används vissa uttryck på engelska istället för att översättas till svenska. Det gäller uttryck som är centrala för en teologisk idé, som inte fångas i sin helhet i ett svenskt ord. Nedan följer ett kort resonemang kring dessa begrepp.

*Entanglement* används i Kellers *Cloud of the impossible* som ett centralt begrepp. Ordet är hämtat från kvantfysiken och översätts inom det området till svenska med ord som kvantsammanflätning, sammanflätade tillstånd, snärjelse m.fl., eller så används det engelska ordet (Berggren 2010:5). Så som jag läser Keller så fångas inte hennes användning av ordet riktigt i något av dessa svenska ord, därför skrivs det ut på engelska.

---

<sup>2</sup> Feminism kan delas upp i olika kategorier så som radikalfeminism, liberalfeminism, marxistisk feminism m.fl. (Tong 1989:1-2)

Hos Coakley används *dependence* som ett centralt begrepp. Till svenska översätts det antingen med beroende (i mer negativ mening) eller tillit (i positiv mening). För att fånga dubbelheten i det engelska ordet så väljer jag att inte översätta det till svenska.

## **1.8 Disposition**

I uppsatsens första kapitel ges en introduktion till dess ämne och utgångspunkter, syfte (1.1) och frågeställning (1.2), teori (1.3), avgränsningar (1.4) metod (1.5) och begreppsgenomgång (1.7) samt genomgång av uppsatsens disposition (1.8). I kapitel två, som utgör uppsatsens huvuddel, beskrivs och jämförs Coakleys och Kellers syn på Guds makt ur ett feministiskt perspektiv. Dessa diskuteras sedan och analyseras utifrån teorin i uppsatsens tredje kapitel. I den fjärde och delen sammanställs uppsatsens resultat (4.1-4.4), en sammanfattning av uppsatsen presenteras (4.5) samt en avslutande reflektion (4.6).

## 2 Analys

Nedan analyseras Kellers och Coakleys teologier utifrån tre olika analyskategorier.

### 2.1 Relationen mellan Gud och människa

I detta avsnitt diskuteras Kellers och Coakleys syn på relationen mellan Gud och människa utifrån tre olika perspektiv.

#### 2.1.1 Gud som människans skapare

Att tänka sig Gud som människans skapare ger omdvikligen Gud en form av makt i att hen är den som aktivt bestämmer om vi ska leva eller ej. Att dessutom tänka sig att Gud skapar oss till man och kvinna enligt vissa förutbestämda mönster innebär att Guds makt också innefattar att vara den som definierar våra personliga egenskaper. Detta problematiserar Keller och Coakley på olika sätt.

För Keller har tiden ingen tydlig början eller slut och världen skapades inte *ex nihilo* – ur intet – utan *ex profundis*, ur ”kaos”. Gud är för Keller inte så mycket ”skapande skapare” som ”skapbar (*creatable*) skapare”. Detta är inte ett sätt att säga att Gud *inte* skapade världen utan handlar snarare om att säga att Gud är *mer* än skapare (Keller 2015:104). Det är också ett sätt att göra Gud till handlande snarare än passiv genom att Gud bär på en potential att bli skapad. Gud är den ultimata kreativiteten, kreativitets ursprung och därmed varken oföränderlig eller allsmäktig. Utan Gud finns ingenting men det är kreativiteten som möjliggör skapandet, inte någon oföränderlig makt (Keller 2015:105-106).

Detta får konsekvenser för hur vi kan förstå vad kön och genus är och kan vara. Eftersom världen för Keller är i ständig process, i ständig förvandling, så blir det naturligt att se kön och genus som något som inte är konstant – eftersom inget är det. Hon diskuterar den dekonstruktion av genus som gjorts av Judith Butler och konstaterar att denna dekonstruktion belyser hur repetition misstas för likhet (Keller 2015:221). Att kategorierna kvinna och man finns och repeteras från generation till generation innebär inte en statisk likhet, utan just bara en upprepning. Världen skapas konstant, menar hon, genom repetition och däri ligger potentialen till nyskapande bortom kategorierna ”man” och ”kvinna”. För även om vi upprepar vissa mönster så finns potentialen där till att bryta med dem, eftersom de till sin essens inte är konstanta (Keller 2015:222). Både människa och Gud är medskapare och därför går det inte att tala om att Gud bestämt vad det ska innebära att vara man eller kvinna eller att det skulle finnas några statiska, förutbestämda maktrelationer.

Coakley har en annan ingång till denna fråga. För henne handlar den om att dels undersöka varifrån i (den kristna) historien vi fått våra idéer om manligt och kvinnligt, skärskåda dessa och sedan betona vikten av att leva rätt och jämställt idag genom att frigöra sig från vissa felaktiga idéer - som inte egentligen nödvändigtvis är kristna. I kapitlet "Creaturehood before God: Male and Female" visar hon på vad hon kallar för rätt sorts underkastelse till Gud. Underkastelse, menar hon, är en central del av kristen tro; idén om den skapade människans *dependence* till Gud. Hon menar dock att den totala *dependence* till Gud som varje kristen bör söka har trasslats ihop med andra former av mellanmänsklig *dependence*, vilket gör det svårare att uppnå. Detta har lett till att *dependence* till Gud ibland tolkats som en som är lik den *dependence* vi har till varandra, liksom till en förälder eller till en tyrann, till en omvårdare eller till en fångvakt (Coakley 2002:55,58).

Utifrån detta antagande gör Coakley sedan ett försök till att "trassla ut" dessa föreställningar för att klargöra vilken slags underkastelse som vi bör sträva mot (även om den aldrig fullt ut kan uppnås (Coakley 2002:68)). Hon visar på hur det i den kristna traditionen funnits två olika sätt att beskriva hur människan får sitt kön, ett västligt och ett östligt. Det västliga, utifrån Augustinus, betonar att människan skapats som man och kvinna från början, men utan lust eller passion som kom först med syndafallet. Den östliga, utifrån Gregorius av Nyssa, menar att människan från början skapades som en icke-fysisk varelse och fick sin fysiska kropp i syndafallet (Coakley 2002:63). Coakley tar inte tydligt ställning för eller emot dessa, men utifrån hennes avslutande kapitel är det rimligt att anta att hon lutar åt Gregorius beskrivning. Hon skriver: "...the 'submission' to which Gregory gives his body is a submission of 'desire' in which gender binaries are curiously upended, and the self at its deepest level transformed and empowered by the divine" (Coakley 2002:167). Det vill säga, det sanna mötet med det gudomliga går bortom de skillnader vi annars som människor gör mellan manligt och kvinnligt. Det är ett möte som är helt annorlunda de möten som sker mellan människor.

### **Reflektion**

Både Keller och Coakley tycks drivas av viljan att problematisera och ifrågasätta traditionella könsroller som givna av en skapargud. För Keller är det inte relevant att tala om hur Gud "tänkte från början" (för henne "tänker" inte Gud och det finns ingen "början"), utan världen skapas ständigt. Utifrån detta synsätt finns inget maktförhållande att ta hänsyn till utan det handlar om att upptäcka och skapa vad vi är och kan vara, i vår olikhet som män och kvinnor men också som så mycket mer än det. Coakley lutar åt en mer apologetisk ingång där det blir viktigare att visa på *kristendomens* inneboende potential att leda oss till ett mer jämställt samhälle. Detta



görs för henne genom att kön frånskrivs betydelse och genom att betona att män och kvinnor i grunden är lika. För Coakley är det inte tydligt att Gud har makt över människan, däremot är det viktigt för henne att säga att människan ska underkasta sig Gud – på rätt sätt.

### 2.1.2 Guds makt och mänsklig makt

Frågan om hur Guds makt (eventuellt) skiljer sig från mänsklig makt och hur det i så fall går att förstå den distinktionen utgör en viktig fråga för att förstå relationen mellan Gud och människan. Även här skiljer sig Coakley och Keller åt, även om de båda är överens om att mänskligt maktutövande kan få och har fått stora negativa konsekvenser, inte minst för kvinnor.

Coakley diskuterar i kapitlet "Kenosis and Subversion: On the repression of 'Vulnerability' in Christian Feminist Writing" hur Guds makt kan förstås genom att studera vad självuttömmandet genom Kristus, *kenosis*, innebär. Hon tar sin utgångspunkt i en feministisk kritik av *kenosis* formulerad av Daphne Hampson, som menar att *kenosis* främst handlar om att befria män från en skadlig form av maskulinitet. Således är den inte till någon nytta för kvinnor. Coakley menar att denna beskrivning illustrerar skillnaden mellan kristen och postkristen feminism. För postkristen feminism är kvinnans autonomi det "högsta goda" som endast kan undermineras av "kenotisk" kristologi, medan kristen feminism per definition måste vara kristologisk (Coakley 2002:4). Vidare konstaterar hon att det finns en inbyggd problematik i Hampsons kritik, nämligen de antaganden hon gör om hur män och kvinnor är och ska vara. Detta menar Coakley är att underbygga stereotypa könsroller. Hon ifrågasätter också antagandet om att kvinnor skulle behöva makt, liksom den makt män har, utifrån att detta lätt skulle kunna leda till att kvinnor bara tar över negativa beteenden från män.

I stället menar hon att den makt som kommer från Gud handlar om en särskild slags mänsklig sårbarhet som inte ska förväxlas med sårbarhet i allmänhet. Den feministiska kritiken mot bilden och idealet "den sårbara kvinnan", som gör kvinnor svaga och hjälplösa, menar hon är fullt rimlig. Dock är det på lång sikt farligt för feminismen att undertrycka all form av sårbarhet och att bara associera den med offerskap. Coakley föreslår istället en konfrontation med den kristna idén om korset och uppståndelsen – att förlora sitt liv för att vinna det – för att skapa en kristen feministisk identitet bortom stereotypa könsroller. Med detta menar hon att det finns en slags sårbarhet hos Kristus som är annorlunda än den som vi associerar med offerskap och som lätt glöms eller kastas bort om vi inte skiljer på dem. Denna sårbarhet som finns hos Kristus handlar inte om underlägsenhet utan om just en öppenhet för Gud och ett avsägande av egots makt. Ur detta framkommer för Coakley en feministisk form av *kenosis* (Coakley 2002:32-33).

Denna feministiska *kenosis* utgår från en tolkning av Kristi självuttömmande som att Kristus *väljer* att aldrig ha en viss typ av världslig, ”falsk” makt, en form av makt som ibland misstas för att vara gudomlig (Coakley 2002:11). På samma sätt kan alla människor, män och kvinnor, göra sig sårbara och ge upp sin världsliga makt till förmån för den gudomliga.

Denna *kenosis* sker genom kontemplativ bön, enligt Coakley. Genom denna form av askes, som hon kallar det, menar hon att det blir möjligt att undvika att sträva efter världslig makt genom att öppna sig för Gud och ta emot den gudomliga makten. Det rätta sättet att få makt på är att sluta söka svar i sig själv och i världen och istället öppna sig för Gud. Det handlar om en slags utplåning av jaget och egot genom kontemplation där en ger upp sig själv och ger plats för Gud och Guds närvaro. Detta, menar hon, handlar inte om att tysta sig själv utan att ge plats för Guds makt. Denna makt kan sedan ge mod och kraft till att tala profetiskt om de orättvisor som finns i världen. Det handlar alltså om en inre förvandling som ger en yttre. Coakley poängterar i sin diskussion att hennes metod kan kritiseras för att inte ta hänsyn till människors olika förutsättningar, där vissa har betydligt mindre makt att ge upp än andra. Hon avfärdar dock denna kritik genom att konstatera att alla ändå har *någon* form av ”skadlig mänsklig makt” över *något* i sitt liv, om än så bara över våra husdjur. Detta innebär, menar hon, att hennes metod kan fungera för alla (Coakley 2002:34-35).

Kontemplativ bön som öppnar för denna sårbara form av makt är sättet för Coakley att upphäva traditionella könsroller; om alla når denna slags makt finns inget utrymme att utöva världslig makt över varandra (Coakley 2002:37). Den makt hon talar om handlar dock inte om Guds makt i sig, utan mer om att som människa få del av Guds makt och så bli *empowered* (ung. ”bemyndigad”). Guds makt i relation till människan består alltså av att ge henne makt att stå upp för det som är rätt, och för att nå dit måste en göra sig svag genom att underkasta sig Gud. Coakley avslutar denna diskussion med att konstatera att hon och Hampson möts i vad de menar att feminismen måste göra, det hon kallar för frukter av tron: ”personal empowerment, prophetic resistance, courage in the face of oppression, and the destruction of false idolatry” (Coakley 2002:38). Det vill säga; faktiska handlingar för att förändra det som är fel i samhället.

Coakley kritiserar också synen på makt som alltid relaterar makt till en fråga om konkurrens. Detta har färgat av sig på synen på relationen mellan Gud och människa på det sättet att det antas att den som har makten (Gud) har den på ett dominerande, repressivt sätt där människan måste retirera under den. Detta, menar hon, gör att bilden av en kärleksfull, omhändertagande Gud hamnar i bakgrunden i den teologiska diskussionen (Coakley 2002:100).

Keller talar inte om makt och underkastelse alls utan för henne handlar förhållandet mellan Gud och människa - och för hela skapelsen - om relation och samspel. Det går inte att tala om att Gud skulle ha makt över oss människor, eftersom det inte går att dra någon gräns mellan oss och Gud; det finns ingen gräns mellan något i universum – bara skillnad. För att illustrera detta använder hon sig av uttrycket *entanglement*. Det är en teori som går ut på att visa hur allt; all materia, varenda liten atom, varje varelse och hela rymden, relaterar till varandra och hör hop på ett sätt som inte går att förklara fullt ut (Keller 2015:128). Keller hänvisar till kvantfysikern Henry Stapp som beskriver hur alla partiklar i universum hänger ihop i en ”molnliknande spatial struktur” där alla partiklar relaterar till varandra som ett moln eller en våg och som kan aktualiseras på en mängd olika, oförutsägbara sätt (Keller 2015:142). Keller beskriver vidare hur forskning visat hur partiklar som separerats fortsätter att höra ihop trots avstånd; de fortsätter att relatera till varandra och så gör hela skapelsen i oändlighet. Översatt till teologi betyder det att det inte går att tala om skapelsen som bestående av enskilda delar, utan allt hänger ihop – Gud med människan, människan med naturen, djuren och så vidare.

Keller diskuterar också Guds allmakt i relation till detta. Hon menar att processteologi har det mest uttalade alternativet till klassisk omnipotens: ”It operates by invitation, not dictation”. Detta innebär bild av Gud som den som lockar, drar och väcker lust till ett medskapande, snarare än en Gud som bestämmer och styr. Gud är därmed inte impotent men däremot inte direkt ingripande i historien, så som den klassiska omnipotensen ofta antar. Keller beskriver sin gudssyn som panenteistisk (Gud i allt), där Gud är beroende av människans samarbete (”solidarity”) för att åstadkomma förändring, och som genom våra begär och längtan efter Gud kan påverka oss att gå i en viss riktning – men inte tvinga (Keller 2015:260-261).

Som svar på invändningen om att detta gör Gud till en svag Gud talar Keller om *omnipotentiality* istället för *omnipotence*, med vilket hon menar att Gud bär på potentialen till allt - och däri består Guds makt (Keller 2015:112).

### **Reflektion**

Varken Coakley eller Keller förespråkar en bild av Guds makt som klassisk omnipotens. Deras alternativ till det skiljer sig dock åt. Coakley föreslår en modell som går ut på att varje människa ska sträva efter en *kenosis* som ”utplånar” falska könsroller (och därmed makthierarkier som skapats till följd av dem) genom att en öppnar sig för och tar emot Guds makt, medan Keller förespråkar en radikal relationalitet som upplöser alla hierarkier, inklusive den mellan Gud och människa.

### 2.1.3 Hinder i relationen

Både Keller och Coakley visar på olika sätt hur hinder har uppstått och kan uppstå i människans relation till Gud. De beskriver det på olika sätt, men de ger båda en bild av hur människans sökande efter ”säker” kunskap om Gud är det som oftast hindrar oss från genuina gudsmöten och en djupare förståelse för Guds väsen. Ett maktutövande människor emellan kan också hindra grupper och individer från att ha en relation till Gud.

En antropomorf gudsbild, där Gud får sina egenskaper utifrån mänskliga attribut, är ett sådant hinder för Keller. Hennes sätt att förstå vad det kan innebära hämtar hon från Nicolaus Cusanus. Keller beskriver, utifrån Cusanus, hur varelser som inte är Gud – oavsett om det handlar om en människa eller ett lejon – automatiskt identifierar eller förstår det ansikte de har framför sig utifrån sig själva. ”Vi som inte är Gud” ser på allt utifrån vårt eget specifika perspektiv utan möjlighet till någon överblick, medan Gud inte går att fånga i *ett* perspektiv utan är överallt, i allt, seendes allt (Keller 2015:96). När en ändå, så som kyrkan genom tiderna gjort och gör, försöker hävda just sitt eget perspektiv som det rätta leder det per automatik till motsättningar och motsägelser. Eftersom människan inte kan ha hela bilden av hur världen ser ut, kommer hon att möta motstridiga idéer; idéer som var för sig innehåller sanning men som motsäger varandra. När dessa två sanningar dras till sin spets hamnar en, med Cusanus ord, vid ”väggen till paradiset”. Och ”paradiset” i denna förståelse är *molnet*; platsen för Guds närvaro där det omöjliga är ”inte bara möjligt, men faktiskt (factual)”. Molnet går bortom logiken, till en plats där blir det möjligt att ”förstå” (på ett sätt som inte har med vanlig kunskap att göra) hur dessa motstridiga idéer överensstämmer (Keller 2015:100-101). Kanske kan det beskrivas som att få del av Guds allomfattande perspektiv på universum, där allt hänger ihop.

För Coakley handlar de främsta ”störningarna” i människans relation till Gud om felaktiga tolkningar av bibeln och av traditionen, som färgats alltför mycket av mänsklig förståelse av mellanmänskliga relationer. För henne handlar lösningen på detta problem därför framför allt om att ”rensa bort” de mänskliga hinder vi lagt ut för oss genom historiens gång och som patriarkala strukturer fortfarande sätter upp. Det handlar om att erfara Gud på ”rätt” sätt. Kapitlet ”The Resurrection and the ‘Spiritual Senses’: On Wittgenstein, Epistemology and the risen Christ” illustrerar detta tankesätt hos Coakley. I detta kapitel undersöker Coakley frågan om hur en kan förstå vad det innebär att möta den uppståndne Kristus (Coakley 2002:130). Hon avfärdar vad hon ser som de två huvudsakliga tankesätten kring detta i kyrkans historia; det som går ut på att en tror på det som är mest rationellt och logiskt och det andra som går ut på

att välja att tro trots att det går emot den logik en känner till (Coakley 2002:133-134). Coakley menar att ingen av dessa håller och föreslår ett annat sätt utifrån Origenes, Gregorius och Wittgenstein. De presenterar ett synsätt som handlar om att den uppståndne Jesus kan ses med andliga ögon, på ett ”annat sätt”. Detta menar hon har bibliskt stöd i form av t.ex. Emmausvandringen (där lärjungarna ”ser” att det är Kristus de mött först när han delar brödet med dem) (Coakley 2002:136-141).

Keller ser också ett hinder för relationen mellan Gud och människa – och för relationalitet i sig – i kapitalismen. Den *entanglement* som hon menar är grundläggande för hur allt hänger ihop i universum störs av den. Visserligen skapar kapitalism förbindelser mellan människor, men inte på det sätt som Keller förespråkar som ”all-in-all and each-in-each”, där allt hör ihop och relaterar till varandra på ett sätt som gör att det inte går att tala om gränser utan endast om skillnader. Kellers teologi handlar om att allt i universum hänger ihop och är ett på ett djupgående plan – varje varelses kärna eller essens är förbundet till allt annat och alla andras kärna och påverkar varandra. Kapitalismen handlar istället om förbindelser från ett ”ego”, en människas yta och yttre, till ett annat ego där ingen av dem förlorar sin individualism. Detta, anser hon, visar på hur relationer inte per definition alltid är goda; i detta *entangled* universum finns också destruktiva relationer. Kapitalismen lär människor att de hör ihop genom yttre attribut, såsom ägodelar, och tränger undan insikten om hur vi hör ihop på ett djupare plan (Keller 2015:254-255). Denna beskrivning av hur ett samhällssystem som bygger på yta inte främjar relationer skulle kunna översättas till att handla om patriarkatet, som också det bygger på att bedöma varandras yttre attribut och låta det styra hur vi kan relatera till varandra (även om Keller inte själv gör den kopplingen).

### **Reflektion**

Det är, enligt Coakley och Keller, framför allt mänskliga idéer, synsätt och konventioner som hamnar i vägen för en relation med Gud som inte blir destruktiv för oss själva eller andra. För Keller handlar det om att tänka bortom vårt eget perspektiv och söka efter ett annat sätt att tänka om världen; för Coakley om att bryta med falska idéer om vad kristen tro handlar om och ska vara.

## **2.2 Språkets betydelse**

Att Gud omtalas som ”han” och ”honom” är ett faktum som varit föremål för diskussion inom feministteologin länge och är så fortfarande. Frågan om huruvida detta är negativt eller om det inte spelar någon roll är central i denna diskussion och språkets betydelse för förståelsen av och

relationen till Gud är något som både Keller och Coakley diskuterar, även här med olika ingångar och slutsatser.

I Kellers framställning är språk alltid symboliskt; det kan inte i sig själv ”betyda” något utan pekar ständigt bortom sig själv, mot det som orden symboliserar. Människan projicerar alltid en bit av sig själv på Gud och därför är det viktigt att inse att de ord och bilder för Gud som finns är just metaforer och aldrig nog i sig själva (Keller 2015:39).

I *Cloud of the impossible* är molnet en central bild för hur människan kan ”förstå” (på ett icke-rationellt sätt) vad och vem Gud är och kan vara. En av de tänkare som lyft fram bilden av hur Gud ”finns” i molnet är Cusanus. Språket tillhör för honom en form av begränsad kunskap, som skiljer sig från den som finns i molnet, och därmed kan språket aldrig fånga vad Gud är. Ord om Gud är inte automatiskt falska eller fel men tenderar att bli avgudar genom att orden blir heliga i sig själva. Problemet är inte bilden eller ordet i sig utan åskådarens eller läsarens blick som gör den till en avgud; teologi kan aldrig transcendera sig själv. Det vill säga, varje attribut människan ger till Gud fungerar som attribut genom att de står i relation till alla varelser; orden står inte för sig själva när teologin talar om Gud utan utgår från de oupplösliga band som finns mellan Gud och allt annat levande i universum (Keller 2015:93-94). Människan konstruerar och skapar sig själv genom språket – men inte bara. Hela tiden misstas ”abstrakta begrepp för materia” med ”kroppars konkreta liv”. Det vill säga, livet som det verkligen levs fångas aldrig helt i ord, eftersom ord i sig alltid innebär någon form av abstraktion; ordet ”stol” är inte en stol även om de relaterar till varandra. Det viktiga är inte att hitta rätt ord utan hur vi lever i det verkliga livet i det *entanglement* av relationer som det är (Keller 2015:233).

I bokens epilog betonar Keller vikten av att ”göra” Gud; att delta i skapandet av en bättre värld. Hon skriver:

”After all, still, the God question. With one last grasp of theological authority, let me therefore say unto you – that for which God is a nickname cares not whether you believe in God. Doesn’t give a damn. Isn’t in the damning business. What matters, what might matter endlessly, is what we earth-dwellers now together embody. Not what we say *about* God but how we *do* God”  
(Keller 2015:306)

Detta summerar väl Kellers syn på vad språket egentligen betyder: inget alls, om det inte också följs av handling. Det är inte, med hennes synsätt, viktigt vad vi säger om Gud utan om att leva i Gud – vilket vi ofrånkomligt gör, oavsett hur vi använder våra ord för att tala om det (Keller 2015:307).

Coakley är skeptisk till betydelsen av att ifrågasätta att Gud är en "han". Att använda kompensande kvinnliga epitet för Gud påverkar inte nödvändigtvis hur samhället ser ut. Hon beskriver det som en slags "falsk apofatism", där en kastar sig ut till icke-vetandet men utan att faktiskt göra upp med de negativa könsroller som finns i vår verklighet. Det är istället *handlingar* som hjälper för att göra upp med ojämlikhet mellan könen - praktiskt utövande av jämställdhetsarbete i kyrkan och i samhället (Coakley 2002:68).

Vägen till Gud går för Coakley genom kontemplation. Den är ordlös till sin form vilket säger något om att språket inte är centralt för hennes teologi. Hon menar dock att denna form av tyst bön inte handlar om att bli tyst eller tystas, snarare kan den ge kraft till profetiskt tal (Coakley 2002:35). Människans ord verkar alltså inte vara helt utan betydelse, men de får mening genom att mana till handling, inte i sig själva.

### **Reflektion**

För Coakley är språket inte avgörande för att finna en gudsrelation bortom patriarkala idéer, utan det är det ordlösa i kontemplationen som kan leda dit. Språket kan för henne snarare maskera en icke jämställd verklighet, där vackra ord skyler över de verkliga förhållandena. Keller vänder sig främst mot att göra orden i sig till heliga eftersom en då missar eller glömmer det som orden pekar mot. Hennes idé om att språket för Gud kommer ur de *entangled* relationer som Gud har till hela universum talar för att det inte är fel i sig att kalla Gud för "han" – men att det aldrig kan bli mer "rätt" eller "heligt" än att benämna Gud som "hon", "den" eller något helt annat.

## **2.3 Männen i treenigheten**

Den kristna dogmen som talar om Gud som "Fader, Son och Ande" utgör ofta ett problem i feministisk teologi eftersom den så tydligt gör Gud till man. Att som kvinna kunna relatera till och identifiera sig med dessa manliga epitet kan ses som inte helt enkelt eller till och med omöjligt. Kvinnan blir automatiskt underordnad mannen, som delar könsidentitet med Gud medan kvinnan är något "annorlunda" och mindre gudalikt (Daly 1973:69, 71).

Coakley utforskar i kapitlet "'Persons' in the 'Social' doctrine of the Trinity: Current analytic discussion and 'cappadocian' theology" hur Gregorius av Nyssas trinitariska teologi kan bidra till att nyansera och lösa upp det dualistiska synsättet om personerna i treenigheten som hon menar präglar diskussionen idag (Coakley 2002:109). Hon tar sin utgångspunkt i idén om personerna i treenigheten och vill problematisera just begreppet "person", som hon menar är

färgat av den moderna idén om individen. Som en motreaktion mot detta individtänkande kring personerna i treenigheten, noterar hon, har också en idéströmning uppstått som hellre pratar om personerna som relation, utan att specificera närmare vad det betyder. Inom feministisk diskurs finns en liknande motsättning, menar Coakley. Å ena sidan finns de idéer som Daly presenterar om de tre männen i treenigheten där kvinnan ibland, på nåder, representeras i Anden. Å andra sidan teologer som Elizabeth Johnson som betonar ömsesidighet och relation snarare än ”personer” (Coakley 2002:111).

Ett sätt att nyansera detta och finna en förståelse för personerna i treenigheten bortom dessa två motpoler menar Coakley finns hos Gregorius av Nyssa (Coakley 2002:117). Hon menar att även om Gregorius visserligen använder sig av manliga bilder och epitet för att beskriva personerna i treenigheten så görs det alltid med ett apofatiskt grundantagande om språkets begränsningar (Coakley 2002:123). Coakley menar att de metaforer han använder för Gud inte ska ses som fasta, utan bakom dem finns insikten om att Guds natur inte kan fångas i ord. När ordet ”person” används för att beskriva Fader, Son och Ande är det således inte bokstavligt utan metaforiskt, där personerna i treenigheterna inte är åtskilda genom tid och rum, så som mänskliga personer är för Gregorius (Coakley 2002:125-126).

För Gregorius, så som Coakley förstår honom, är dock orden ”Fader”, ”Son” och ”Ande” gudomligt givna i uppenbarelse och det är inget människan kan korrigera eller ändra. Hon ser också en öppning för en läsning av Gregorius som att han menar att ordet ”Fader” inte är ett epitet för Gud taget från en ”mänsklig prototyp” utan snarare är det tvärtom; innebörden av ordet ”fader” när det kommer till människan får sin betydelse från Gud som Fader. På så sätt löses problemet med att hävda ett apofatiskt grundantagande om språkets ofullkomlighet samtidigt som vissa ord är gudomligt givna och ofelbara (Coakley 2002:126). Slutligen visar hon hur Gregorius använder kön på ett flytande sätt; där manliga och kvinnliga bilder för Gud används växelvis på ett sätt som, med Coakleys tolkning, öppnar för att kön inte är en viktig faktor när en talar om Gud annat än som ofullständig metafor (Coakley 2002:127-128).

Keller har en helt annorlunda ingång till treenigheten än Coakley. Coakley rör sig enbart inom det uttalat kristna; den kristna tron, kyrkan och praktiken. Keller är mer intresserad av att hitta ord för verkligheten *i sig* vilket gör att hon inte *utgår* från ett kristet perspektiv. Hon poängterar att för de syften som hennes bok har så försvinner inte kristologin men den står inte längre i centrum. Budskapet, Vägen (om än en föränderlig väg) gör det - och Kärleken. Precis som Jesus inte satte sig själv i centrum utan sin förkunnelse om Gud (Keller 2015:308). Gud (eller snarare



”Gud”) är alltid större än vad som ryms inom bara en religion och universums *entanglement* är större än vad som ryms ”i Kristus”.

Detta betyder inte att Keller inte har något att säga om Jesus, eller om treenigheten. Men hon börjar inte där utan visare snarare på hur idén om en treenig Gud stöder bilden av en verklighet som är *entangled* och hur Jesus egna ord ger stöd åt en apofatisk gudsbild. Därför ägnar hon sig inte åt att skriva fram en kristologi (Keller 2015:292). Jesus prioritet var inte, menar Keller, att presentera sig själv som Gud utan att förkunna alla människors *entanglement*. Att göra för andra vad du vill att de ska göra för dig (så som Jesus predikar) implicerar att ”du” finns i ”andra”; att vi är *entangled* (Keller 2015:293).

Hon citerar också orden ”Älska din nästa som dig själv” och menar att de visar hur skillnaden finns där (ett ”jag” skilt från ett ”du”) men med ett ofrånkomligt samband (kärleken) (Keller 2015:293-294). Kellers tolkning av denna passage går alltså ut på att visa hur Jesus själv var ”entangled” med hela mänskligheten, hur han var en del av den. Efter sin död blev han av andra istället utsedd till undantaget, det enda undantaget - likt en kung: ”*the exception, mimicking the dominance of a Sovereign*”. Hon säger inte rent ut att detta är fel, men menar att bilden av Jesus som Gud bör lämnas åt sidan då det är bättre att tala om att vissa människor mer fullt ut svarar på kallelsen att leva helt i en *entangled* relation till allt (Keller 2015:296).

Anden nämns bara väldigt kort, där Keller konstaterar att Anden nedvärderats och underställts Fadern och Sonen. När Anden underordnades Fadern och Sonen i västlig teologi så nedvärderades den kärleksfulla relation (”love itself, relation itself”) som hon menar att Anden symboliserar. Istället lyfts de antropomorfa bilderna för Gud fram i form av personer ”som *har* relationer” (Keller 2015:296). Men, skriver hon, om denna Gud är mer än bara en ”projektion av mänsklig, manlig makt” så blir denna relation långt mycket kraftfullare: ”a relation that exceeds knowing not just by way of unsaying but of feeling, action, and contemplation. *Heart, will, and mind*” (Keller 2015:296, min kursivering). Återigen skriver inte Keller ut det explicit, men det går att läsa hennes text som att ”Heart, will and mind” - Hjärta, Vilja (alternativt Viljestyrka) och Sinne – i hennes relationism bildar en ny modell för en treenig Gud bortom de manliga epiteten. Kanske relaterar de inte heller nödvändigtvis till Fader, Son och Ande utan utgör en helt ny bild av Gud. Hon fördjupar inte detta ytterligare och det utgör inte en central del av hennes teologi, men det är ett bra exempel på hur hon genom sitt språk vill öppna upp för nya sätt att tala om Gud som inte utesluter det traditionellt kristna utan öppnar upp för något mer och för ett mer gränslöst sätt att tala om Gud på.

**Reflektion**

Både Coakley och Keller tycks vilja komma ifrån bilden av den treeniga Guden som bestående av tre ”män”, men deras skilda utgångspunkter leder dem till olika resultat. Coakley använder Gregorius för att visa att även om kristna måste säga Fader, Son och Ande (eftersom det är så orden är givna i bibeln) så är det alltid bara en metafor för en Gud som är bortom allt som kan definieras som manligt eller kvinnligt. Keller är inte så intresserad av att ”rädda” epitetet ”Fader, Son och Ande” utan söker nya vägar genom sin apofatiska relationism som för henne pekar ut en gudsbild som är relation och kärlek. Det handlar dock om en mer väldefinierad och djupgående relation än de ”relationer i treenigheten” som Coakley kritiserar. Denna gudsbild låter sig inte väl uttryckas i ”Fader, Son och Ande” på grund av hur de historiskt förstås och värderats och därför har Keller inga svårigheter att leta efter nya metaforer för Gud.

## 3 Diskussion

I detta kapitel diskuteras de idéer som presenterats i kapitel 2 i relation till den kritik som Daly gör av Gud som allsmäktig och Guds makt som presenterats i uppsatsens teori, beskriven i kapitel 1.3.

### 3.1 Relationen mellan Gud och människa: Underkastelse

Daly menar att all form av underkastelse under en Gud som benämns som "han" per definition är förtryckande för kvinnor. Coakley menar däremot att denna negativa underkastelse bygger på en felaktig förståelse av vad underkastelse under Gud innebär. De är överens om att kvinnans relation till Gud ofta färgats av hur mellanmänskliga relationer traditionellt sett ut, där mannen överordnats kvinnan. Till skillnad från Daly menar Coakley dock att det går att rädda begreppet "underkastelse" undan det patriarkala förtryck som mänskligheten ägnat och ägnar sig åt. Detta kan ske genom att sträva efter *rätt* sorts underkastelse, som handlar om att öppna sig för att ta emot Gud snarare än att blint lyda. Denna underkastelse innebär inte att göra sig maktlös, utan att öppna sig för att ta emot Guds "makt"; att bli *empowered*. Men även om detta uppnås så är det, med Dalys synsätt, fortfarande en manlig Gud som en ställer sig under och söker en relation till. Frågan är om det går fullt ut för kvinnor att underkasta sig Gud på ett sunt sätt (det vill säga: på ett sätt som inte är undergivande och självförminskande). Coakley skulle kunna bemöta denna invändning med att säga att den Gud som hon menar sig vilja underkasta sig är könlös och att detta blir uppenbart i mötet med Gud - även om Gud benämns som "han" i dagligt tal. Det tycks vara svårt att förena deras tankegångar här eftersom Coakley så tydligt skriver med syftet att försvara eller legitimera kristendomen medan Daly inte har en sådan avsikt.

Keller skulle möjligtvis kunna företräda en mellanväg. Hon talar inte explicit om underkastelse men det går att förstå hennes apofatiska relationism som en form av underkastelse under det större sammanhanget; allt, universum och vår ofrånkomliga bindning till allt omkring oss. På det sättet som hon kritiserar kapitalismens fokus på egot och det yttre som hon menar trängt ut vår förståelse om alla tings *entanglement* uttrycker hon, menar jag, en vilja till en form av "självtlämnande" (*kenosis*) där egot får stå tillbaka till förmån för insikten om att jaget är en del av allt, där också Gud ingår som en drivande, kreativ kraft. Detta motiv - att sträva mot att inte hamna i en centrerad kring egot - finns även hos Coakley som en viktig anledning till att tala om underkastelse. Kellers resonemang blir möjligtvis alltför abstrakt med de "vackra ord" som Daly menar inte gör någon verklig skillnad. Men Keller menar inte att hennes relationism ska vara endast en abstrakt bild utan ett sätt att mana oss människor till verklig

förändring och ett annat sätt att leva med varandra och med skapelsen som bygger på jämlikhet. En jämlikhet som kommer ur insikten om att vi alla är ett och beroende av varandra och där skillnader men inte hierarkier finns.

Daly hävdar vikten av kvinnans frigörelse men ger ingen tydlig bild av hur denna frigörelse ska förvaltas och fungera i verkliga samhällen. Dessutom generaliserar hon bilden av vad en kvinna är och kan vara på ett sätt som kan bli kontraproduktivt i en värld som är *entangled*; där våra skillnader inte kan definieras så enkelt. Kanske öppnar Kellers relationism för en mer djupgående frigörelse för kvinnor, där definitionen för vad en kvinna är inte är lika snäv och låst som den blir hos Daly? Den ”kvinnokamp” som denna radikala relationism öppnar för skulle kanske kunna vara en tydligare motståndare till patriarkatet som förtryckare än vad Daly lyckas bli.

## 3.2 Språket

Språket om Gud är för Daly avgörande; om Gud är man är mannen Gud, som vi sett i teorin (kapitel 1.3). Coakley medger också stora problem i den kristna traditionen, som hon menar färgats av de patriarkala föreställningar som funnits i de samhällen där kristendomen växt fram och utvecklats. Men hon har en större tilltro än Daly till att det går att ”rensa bort” och hitta en mer sann form av kristen tro som inte är förtryckande. Det handlar inte nödvändigtvis om att gå tillbaka till ett idealiskt ursprungstillstånd utan snarare om att omdefiniera tidigare försanthållanden om Gud och urskilja vad som är mänskliga konstruktioner. Coakley vänder sig mot alltför säkra uttalanden om Gud och har en form av apofatisk grundinställning, samtidigt som hon utan större bekymmer ändå accepterar de manliga epitet för Gud som finns i bibeln just på grund av att de står så. Hon ifrågasätter också poängen med att sluta tala om Gud som manlig, eftersom hon menar att det lätt leder till att en lurar sig själv att tro att ojämlikheter mellan könen försvinner endast genom det och inte genom faktiska handlingar.

I ljuset av Dalys kritik framstår Coakleys lättfärdiga avfärdande av problemet med ett manligt språk för Gud som problematiskt. Oavsett vilket språk som används så sker inget sant gudsmöte – där människan befrias och upprättas – utan ett feministiskt uppvaknande som är så genomgripande att en inte längre kan hålla fast vid föreställningar som motsäger det, enligt Daly. Eftersom Coakley så tydligt utgår från en kristen kontext med en apologetisk ansats så skulle egentligen allt hon skriver kunna avfärdas av Daly eftersom det enligt henne inte går att kombinera en kristen gudsbild, så som hon förstår den, med feminism. Så länge diskussionen handlar om att definiera och fastställa vad som är bra och dåligt språkanvändande om Gud eller

det gudomliga är det svårt att komma fram till en slutsats som tar hänsyn till Dalys kritik och som fortfarande är kristen. När det kommer till språket är hon relativt svartvit i sitt resonemang; manligt kodade ord om Gud kan inte överhuvudtaget tala till kvinnor på ett befriande sätt. Samtidigt menar Daly att det är möjligt att omdefiniera ord, att låta dem rymma kvinnors erfarenheter, men det är oklart om hon menar att detta gäller alla ord och begrepp eller om det finns vissa – så som ”allsmäktig” som det är bättre att bara förkasta.

För Keller utgör det apofatiska tankesättet en insikt om språkets begränsningar som lägger grunden för hennes syn på vad språket kan och inte kan göra. Och det är just i det apofatiska som dessa tre tänkare faktiskt möts. Daly beskriver något hon kallar för ”neo-apofatism”, som går ut på att kvinnor genom att upptäcka sidor hos sig själva som tidigare (på grund av patriarkalt förtryck) varit dolda för dem erfar en ”dold” Gud eller gudomlighet. Denna erfarenhet leder, enligt Daly, till ett frigörande även av språket där kvinnor själva får namnge och sätta ord på sina liv och erfarenheter. Daly vill visa på hur språket förtryckt kvinnor men också hur det har möjlighet att befria och missar då att hon indirekt kan sägas antyda att det också skulle kunna gå att ”rädda” det kristna språket, något hon tydligt säger att hon inte vill göra.

Hos Coakley finns det också luckor i argumentationen. För henne är det apofatiska ett sätt att förhålla sig till språket på ett icke slutgiltigt sätt, det vill säga – språket får inte bli för tvärsäkert. Gud möter vi bortom orden, i kontemplativ bön, och därför går det inte att fånga det gudomliga i ord. Hon blir dock motsägelsefull i fråga om språket när hon ändå tycks hålla med Gregorius om att orden Fader, Son och Ande är givna av Gud - trots att vi bara kan nå Gud bortom ord. Som tidigare beskrivet försöker hon komma ur denna motsägelse genom att hävda att dessa tre ord – och bara de? – kommer från Gud. Det vill säga: dessa epitet är inte mänskliga attribut som tilldelats Gud utan Gud, så att säga, hade dem först. Dessutom lägger hon in en varning för ”falsk apofatism”, som handlar om att lura sig själv att tro att en blivit mer jämställd genom att använda icke-manliga ord för Gud. Rimligtvis borde detta med Coakleys logik även gälla det motsatta, att om vi använder manliga ord för Gud så lurar vi oss att tro att Gud är man, men i det fallet är orden för Coakley alltid bara symboliska. Kanske blir lösningen på allt detta uppenbarat genom kontemplation för Coakley och kanske är hon mer apologet än kritiker när det kommer till det kristna språket för Gud. Det skulle kunna beskrivas som att hon delvis underkastar sig den kristna traditionen i sitt försök att underkasta sig Gud. Jag får intrycket att både Dalys och Coakleys diskussion om språket inte egentligen handlar om språkets

begränsningar i sig, utan de diskuterar det båda två i syfte att stödja sina teser och därför uppstår luckor i båda deras resonemang.

Om Coakley misslyckas med att fullt ut omfamna sin apofatiska tolkning av språket om Gud på grund av sin vilja att bevara en kristen tradition – precis så som Daly menar att en ”sann” feminist inte ska göra – så lyckas Keller bättre med att vara konsekvent. Det apofatiska är mer genomgående i hennes text och hon är noga med att varje påstående om Gud eller det gudomliga också måste negeras i samma mening. Hennes språk är genomgående otydligt och tvetydigt, vilket understryker hennes påstående om att ord alltid är metaforer – för att komma så nära sanningen som möjligt gäller det då att låta språket vara varierat och öppet för tolkning. Utifrån Daly skulle hon därmed kunna kritiserats för att hamna i de ”vackra ord” som inte tar hänsyn till den krassa verkligheten om den kristna gudsbilden som manlig. Där kommer Kellers relationism in och nyanserar en aning. Keller menar att språket alltid är en abstraktion av verkligheten; de anspelar på det som är verkligt – *relaterar* till det - men ord blir aldrig verkliga i sig själv. Detta illustrerar också en avgörande skillnad mellan Keller å ena sidan och Daly och Coakley å andra sidan. Daly och Coakley talar utifrån en specifik kontext; feministisk befrielsekamp och den kristna kyrkan/feminismen. Keller däremot ägnar sig åt att dekonstruera båda dessa och alla andra föreställningar vi har om skillnad och uppdelning av verkligheten; för henne hör allt och alla ihop. Och språket är alltid underordnat den insikten; det är gott när det får oss att leva i sunda relationer och mindre bra när det hindrar oss från det, vilket kan hända om ord i sig själva blir heliga och viktigare än det de pekar mot.

### 3.3 Fadern, Sonen och Anden

Gud som treenig, den så centrala läran inom kristen tro, är tydligt manligt könad där endast Anden ibland kan tolkas som feminin, med Dalys beskrivning. För henne är det nödvändigt att avsäga sig dessa epitet för Gud, de går inte att rädda eller tolka om.

En följd av det är att Jesus inte längre blir särskilt viktig som en *unik* gudsuppenbarelse. Daly motsätter sig inte att Jesus gärning och lära på något sätt var gudomliga, men hon menar att kvinnor inte blir fria genom en manlig Messias vars frälsning i grunden är en patriarkal idé, vilket vi såg i teoridelen (kapitel 1.3).

Keller drar en liknande slutsats ur sitt resonemang, men utan att ta samma definitiva avstånd. För henne finns det mycket att lära av Jesus, och hon tycks se honom som ett närmast perfekt exempel på hur människan ska leva, men hon vänder sig också mot idén om att han skulle vara

unik. I hennes kosmologiska teologi finns inget utrymme för den typen av exklusivism. Inte för att det är fel att vara kristen (här skiljer hon sig från Daly) men för att det inte går att vara så säker om Gud att det går att säga utan förbehåll att Jesus var Gud. Om en gör ett sådant påstående måste en direkt negra det, med Kellers apofatiska grundantagande, och säga att om Jesus är Gud är han *inte* Gud. Keller undviker en uttalad kristologi inte för att Jesus var man utan för att undvika tvärsäkra uttalanden om vem Gud är. Det hon framförallt lyfter fram hos Jesus är hans förhållningssätt till andra människor; hur han lyckas ovanligt väl med att leva relationellt. Keller kommer därmed undan det som är Dalys huvudsakliga kritik; att se Jesus – en man - som världens ende frälsare. De ger alltså den ”del” av Gud som är Kristus mindre makt än kristendomen traditionellt gjort. I sin gemensamma strävan efter att omdefiniera Gud så att Gud inte längre har en allmakt i form av en total makt över allt skapat är det kanske ganska naturligt att ta ifrån Kristus hans makt att frälsa och försona alla människor med Gud. Och i Kellers teologi, där varenda beståndsdel i universum – inklusive Gud – hör ihop och kan påverka varandra, är det fullt rimligt att tala om Jesus som den ultimata deltagaren i ett universum som är *entangled* snarare än som någon som är både människa (som är deltagande i världen) och transcendent Gud (skild från världen). Kristus fräntas sin makt att frälsa och blir för Keller en förebild i hur en lever relationellt.

Coakley går en mer traditionell väg och hävdar att det inte går att vara kristen feminist utan att vara kristologisk i sin teologi, till skillnad från hur Keller resonerar. Hon problematiserar varken det faktum att Jesus var man eller det exklusiva anspråk på en ultimat sanning som en traditionell syn på Jesus som Guds son ofta innebär i den kristna traditionen. Hennes kritik riktar sig snarare mot hur människor misstolkat, missförstått och vävt in Jesu liv och lära i patriarkala strukturer. Hon menar att oavsett om vi är man eller kvinna så är budskapet om Jesu självutlämnande på korset det mest centrala och det alla kristna bör sträva efter. När Coakley talar om treenigheten i sig vänder hon sig mot dels en förståelse av ”personerna” i treenigheten som att det skulle handla om människoliknande individer, dels mot en bild av treenigheten som ”relation” utan närmare precision vad det faktiskt innebär. Den förståelse av treenigheten hon själv förespråkar handlar om att förstå orden som metaforer, men där hon ändå håller fast vid orden ”Fader, Son och Ande” på ett mer definitivt sätt än som ”bara” metaforer (se diskussion i kapitel 3.2).

Coakley låter alltså Kristus fortsätta vara en representation för Gud, tvärt emot hur Keller och Daly resonerar. Därmed låter hon också Gud, genom Kristus, behålla sin frälsande makt och upprätthåller idén om att Guds människoblivande skedde genom en man på ett unikt sätt, vilket

ger alla män en tydlig representation i Gud som kvinnor inte har. Coakley skulle antagligen poängtera vikten av att tona ned betydelsen av Jesus kön till förmån för hans handlingar, men det är svårt att hävda det argumentet som svar till Dalys kritik. Coakley blir alltså en företrädare för en mer exklusiv syn på kristen tro, där det är viktigt att betona Kristus som (den enda) vägen till Gud. För den som förespråkar ett sådant synsätt ter sig hon antagligen som mer trovärdig som kristen teolog, medan Keller talar mer till dem som ser kristen tro som *en* möjlig väg till Gud, utan att göra anspråk på att veta att det är den enda. Detta färgar deras feminism, eftersom Coakley med denna utgångspunkt behöver kompromissa mer och ägna mer tid åt att omtolka och rekonstruera patriarkala idéer i kristendomen än vad Keller behöver göra.

Gud som Fader utgör för Daly utgångspunkten för hela hennes bok och hennes grundläggande tes är att om Gud är man, är mannen Gud. Det finns alltså inget utrymme alls för en kvinna som är feminist att tala och tänka om Gud som Fader. För henne andra ord och omskrivningar för Gud inom teologin ingen roll så länge Gud fortfarande benämns som ”han” och ”Fader” i dagligt tal, i kyrkan och i gudstjänster. ”Fadern” i treenigheten, i egenskap av att vara ”man”, är för Daly ofrånkomligt en Gud som utövar patriarkal makt över människor, inte minst över kvinnor. En sådan Gud kan inte frigöra, bara förtrycka.

Coakley försöker, genom en kreativ läsning av Gregorius, komma undan denna form av kritik genom att ”vända” på ordningen och säga att ordet Fader ”från början” (när denna början skulle varit är oklart) handlat om Gud och att det sedan överförts till att handla om män(-niskor). Hon blir här uppenbart apologetisk utan att helt kännas vid det själv och det blir ett svårt påstående att backa upp om en inte gärna *vill* tro på det. Keller talar inte specifikt om Fadern utan mer allmänt om språket som symboliskt. Detta öppnar dock för att tänka sig att det inte är fel i sig att benämna Gud som Fader, så länge uttrycket inte blir heligt i sig utan förblir just en symbol bland andra. Detta menar alltså Daly är omöjligt att göra utan att i någon mån förminska sig själv som kvinna. En kompromiss dem emellan skulle kanske kunna bestå i att försöka undvika att tala om Gud som Fadern i den mån det går, just för att det inte är den bästa symbolen för Gud att använda könade ord när män och kvinnor har olika mycket makt.

Anden, menar Daly, får ibland lite på nåder representera någon slags kvinnlighet i treenigheten, inkvoterad som en minoritet bland män. Det kompenserar inte för Fadern och Sonen för henne. Dock har den bild av Gud eller det gudomliga som Daly presenterar som personlig och verkande i människor och som ett verb snarare än ett substantiv tydliga kopplingar till hur Anden ofta beskrivs. Daly själv gör ingen sådan koppling, men säger inte emot den heller och det skulle



alltså kunna sägas att hon låter Anden behålla sin makt att förändra människor inifrån, medan Fadern och Sonen som är så tydligt manliga förkastas av henne.

Keller talar om Anden i förhållande till sin relationism, där hon menar att Anden representerar just en kärleksfull relation och att denna satts åt sidan till förmån för personerna Fadern och Sonen. Anden som relation har alltså reducerats till en relation mellan Fadern och Sonen snarare än att vara en Relation i sig själv, vilket Keller vänder sig mot. Hon är tvetydig i sin diskussion och det är oklart om hon vill lyfta fram Anden som en bild för den relationism hon förespråkar eller om hon vill illustrera hur relationer har prioriterats ned också i bilden av den treeniga Guden. Det går att tolka det som att hon lyfter fram en helt ny bild av treenigheten som inte alls nödvändigtvis relaterar till Fader, Son och Ande. Denna tvetydighet är förmodligen högst avsiktlig och passar väl in i hennes teologi i stort, som inte vill ge tydliga och klara svar. Jag läser det som ett sätt att visa hur kristen tro och kristna dogmer passar in i den apofatiska relationism som hon skriver fram i sin bok. Tvetydigheten gör det möjligt att diskutera kristna idéer utan att hävda ett absolut sanningsanspråk.

Coakley diskuterar inte Anden i sig, mer än i sitt resonemang kring att det är ett gudomligt givet ord, likt Fadern och Sonen.

Sammanfattningsvis så menar Daly att bilden av Gud som treenig i Fadern, Sonen och Anden är ett sätt att legitimera en patriarkal gudomlighet som utövar makt över sin skapelse på ett förtryckande sätt. Viss potential kan skönjas i Anden, men det är inget Daly utforskar vidare, antagligen på grund av dess svårfrånkomliga sammanbindning med Fadern och Sonen. Keller använder treenigheten på ett löst och otydligt sätt för att ge en kristen bild av sin teologi, som i sig inte nödvändigtvis är begränsad till att förstås bara som kristen. Bilden av den treeniga Guden som den traditionellt förstås kan hindra en relationell förståelse av världen, menar hon, och främja en hierarkisk ordning mellan personerna i treenigheten. Coakley menar att problemet med treenigheten uppstår när vi förstår personerna i den som människoliknande personer snarare än som metaforer. Att metaforerna är manliga är inte ett problem i sig för henne.

### **3.4 Gud som mäktig patriark eller patriarkatets makt över Gud?**

Att fråga sig om Guds makt är intrinsikalt patriarkalisk och förtryckande handlar mycket om hur stor makt som ges den mänskligt skapade bilden av Gud. Det är Gud bakom dessa bilder

som både Daly, Keller och Coakley vill åt på olika sätt. Svaret på frågan hur detta på något sätt kan sägas vara möjligt att göra återfinns hos dem alla tre, också där på olika sätt.

Daly är skeptisk till att det skulle gå att använda de bilder av Gud som den kristna traditionen presenterar; de går inte för henne att tvätta rena från patriarkatet. För henne blir lösningen att skapa helt nya bilder och att slå sig fri från kristna dogmer blir förutsättningen för att som kvinna slå sig fri från patriarkatet. Patriarkatet och kristendomen är så intrasslade i varandra att det är lönlöst att försöka skilja den ena från den andra och de kommer alltid att sitta ihop, menar hon.

Coakley har en mer positiv syn på möjligheten att förena kristen tro och feminism och gör det genom att skilja mellan Gud och patriarkatet, mellan gudomlighet och mänsklighet. Hon vill visa på vad i den kristna traditionen som färgats av patriarkala strukturer i kyrka och samhälle och på vad som finns där som stöder jämlikhet mellan könen. Hon tonar ned betydelsen av ord, läror och formuleringar till förmån för "sanna" möten med Gud där kön inte längre har någon betydelse. Kanske skapar hon en ny form av dualism genom detta, i sin strävan efter att rensa bort mänskliga, patriarkala idéer från Guds bilden; där den "riktiga" Guden skiljs från Gud så som hen uttrycks i ord och läror.

Keller ser också fler möjligheter än Daly till att vara kristen och feminist utifrån ett mer pluralistiskt förhållningssätt till kristendomen. Till skillnad från Coakley börjar inte Keller i de kristna dogmerna, utan undersöker hur de relaterar till hennes mer kosmologiska teologi. Utifrån det blir det inte så svårt för henne att avsäga sig de metaforer och symboler för Gud som går emot en relationell syn på världen, så som bilden av en maktfullkomlig Gud.

Vad är då vägen framåt utifrån dessa verklighetsbeskrivningar?

Hos Daly är kvinnokampen central; det är hennes huvudsakliga ärende att visa hur kvinnor kan frigöras och patriarkatet utplånas. Den kristna Guden förpassas till det patriarkala som ska bekämpas och blir därmed ett hinder att undanröja för de kvinnor som kämpar för jämlikhet. En ny bild av det gudomliga som upprättar och ger kraft ska istället ta denne Guds plats. Det spelar ingen roll om Gud är en patriark eller om den kristna Guden tillfångatagits av patriarkatet, menar hon. Det är bättre att tänka om och hitta en Gud som står på kvinnans sida än att vrida och vända på en Gud som är fullkomligt marinerad i mänskliga idéer om destruktiv, manlig makt.

För Keller handlar det om att finna bilder för Gud som får människor att leva relationellt, bilder som i sig aldrig får stelna eller heligförklaras eftersom hela tillvaron, hela universum, är i en ständig process av förvandling. Hon talar om hur kapitalism hindrar människor från att göra det, med sin ytlighet och egofixering, och kanske kan patriarkatet också sägas utgöra ett sådant hinder eftersom det skapar hierarkier och grupperingar. I ett patriarkat går det inte att leva i den radikala relationalitet som Keller förespråkar och därför blir feminism en naturlig konsekvens av hennes teologi. Huruvida relationalitet leder till jämställdhet eller om jämställdhet ger relationalitet är en annan fråga och kanske är svaret både och. Gud *är* ingen patriark för Keller. Gud behöver – likt hela mänskligheten – befrias från de mänskliga bojor som hindrar från att leva i en kreativ, skapande relation till allt i universum.

För Coakley är inte Gud en patriark, men det är inte nödvändigtvis fel att benämna Gud som man. För trots att hon tycks vilja skilja på patriarkala idéer och kristen tro så delar hon inte Dalys beskrivning av hur patriarkatet genomströmmar allt på ett totalt sätt. För Coakley är kontemplation vägen framåt, för endast där går Gud helt att ”förstå” som bortom manligt och kvinnligt. Denna kontemplation, där människan öppnar sig för och tar emot Gud, verkar stärkande, *empowering*, på ett sätt som gör människan förmögen att ifrågasätta och ändra på orättvisor i världen – så som de patriarkala strukturerna som finns. Kristen tro kan bli ett sätt att bekämpa patriarkatet på när de patriarkala trådarna trasslats ut ur kristendomen. Om kristen tro blir fri från patriarkalt förtryck, kan detta alltså leda till att världen utanför kyrkan också kan bli det. Allt ansvar läggs här på individer, tycks det, att förändra både kyrkan och samhället.

Sammanfattningsvis går det att konstatera att Daly, Keller och Coakley alla tycks sträva efter samma mål; att göra världen mer jämställd med hjälp av en tro på Gud (även om Keller kanske hellre skulle benämna det som ”det vi kallar Gud”). Det som skiljer dem åt är i vilken ände det är bäst att börja i; vilket fokus som ska stå i centrum. Kommer feminismen, relationismen eller den kristna tron först? Jag tror att svaret på hur det kan vara möjligt att tala om Gud bortom de gudsbilder som patriarkatet skapat handlar om att se till dessa tre delar samtidigt och att låta dem samspela. På så sätt kan det bli möjligt att frigöra Gud från både det patriarkala språket och från patriarkatets anspråk på Gud som legitimering för sin existens.

### **3.5 Kristen feminism och makt**

Är kristen feminism och makt förenliga, eller är maktbegreppet för synonymt med patriarkal makt för att kunna användas på ett sätt som inte blir förtryckande? Är den kristna Guden fortfarande relevant att tro på om hen inte har någon makt alls? Daly menar att ett val mellan

feminism och den mäktige, kristna Guden är nödvändigt medan Keller och Coakley söker olika vägar att kombinera dem på, om än mer eller mindre uttalat.

Keller framhäver kreativiteten som en slags motsats till makt hos Gud. Denna idé finns även hos Daly, men för henne ligger betoningen på människans kreativitet som en form av gudslighet; Gud har skapat världen och människorna skapar sin egen värld. Keller betonar istället att både människan och Gud kan skapa och skapar i nuet, men att möjligheten till skapandet kommer ifrån - eller rentav *är* - Gud. Istället för att tala om Guds omnipotens vill Keller hellre tala om *omnipotentiality*; Guds obegränsade potentialitet och Gud som källa till all kreativitet och skapande. Gud gör allting möjligt, men behöver oss för att förverkliga möjligheterna. Detta, menar hon, är ett gott alternativ till en Gud som detaljstyr våra liv och bestämmer över oss.

Det har hon visserligen en poäng i, men jag undrar om det verkligen inte finns något mellanting här. Kellers främsta invändning mot att kalla Gud mäktig eller allsmäktig är att hon menar att det skapar en gräns mellan Gud och människor, en gräns som med hennes radikala relationalitet inte kan finnas. Men om en talar om makt på det sätt som Coakley gör, som att göra plats för Guds makt, kommer detta i nytt ljus. Om Gud kan påverka oss, som Keller påstår, kan vi kanske välja att ge mer eller mindre plats för denna påverkan? Och om vi gör plats för att låta oss påverkas eller inspireras, ger vi inte då en viss makt till Gud över våra liv, om än på ett indirekt sätt? Det finns kanske inte några klara svar, men risken – som jag ser det – med att helt överge mäktig som ett epitet för Gud är att makt blir något specifikt mänskligt. Keller menar att de hierarkier som ger makt hindrar relationalitet, men det är svårt att se hur världen och våra samhällen ska kunna organiseras utan att någon har mer makt än andra. Så länge människan har makt kanske vi ändå måste tänka oss att Gud har den yttersta makten, för att inte göra oss själva till gudar. Denna tanke återfinns hos Daly, i hennes resonemang kring nödvändigheten att se Gud som den ultimata transcendensen i världen för att inte göra den feministiska kampen till helig eller gudomlig i sig själv.

Det kan alltså vara nödvändigt att förhålla sig till Guds makt utifrån att makt finns i världen på ett destruktivt sätt och för att "rädda" Gud undan att antingen bli underställd mäktiga människor eller att användas som ett sätt att legitimera förtryckande makt. En slags gudomligt makt som inte kräver hierarkier, som istället kräver att människan låter den verka i världen för att den ska kunna finnas. Coakley kritiserar just den syn på makt som utgår från att makt måste innehålla konkurrens, där ena parten för att få makt måste ta den av den andra som då blir utan. Hon

menar att makt går att förstå på ett annat sätt, som just stärkande och kraftingivande. Om en tänker sig att denna makt kommer ur en relation till Gud kanske det går att tala om en mäktig Gud inom kristen feminism med hänsyn till Kellers invändningar.

En viktig poäng att göra här är hur ordet makt på svenska och engelskans *power* skiljer sig åt. *Power* inkluderar förutom makt även kraft och styrka vilket ger ordet en mer positiv association än svenskans ”makt”. Detta kanske innebär att det är en större utmaning i svensk kontext att återerövra ordet och använda det på ett positivt sätt i feministisk teologi än det är i en anglosaxisk kontext. Men för att kunna återerövra ordet makt och, med Dalys ord, kastrera det från dess patriarkala associationer så är det nödvändigt att använda det och att göra det på nya, konstruktiva sätt så att dess betydelse kan vidgas eller till och med ändras.

När en diskuterar huruvida ett ord som makt är användbart att använda i tal om Gud inom feministisk teologi är det viktigt, menar jag, att ta hänsyn till kontext. Beroende på var i världen, i vilken del av samhället, i vilken slags kyrka, till vilken slags församling ordet används får det olika betydelse. Detta är något som Daly, Coakley och Keller inte uttalat tar hänsyn till. Kanske är kontexten underförstådd, där Daly och Coakley riktar sig till kristna feminister och Keller mer löst till alla som söker en teologisk förståelse av världen. Oavsett öppnar deras brist på hänsyn till kontext upp för kritik. Hos Daly blir kvinnor generaliserade och hopklumpade till en homogen grupp, där möjligheten till självbefrielse verkar vara densamma överallt i världen vilket självklart inte stämmer med verkligheten. En välutbildad, vit kvinna som lever i väst har inte alls lika mycket förtryck att frigöra sig från som en fattig kvinna med liten eller ingen utbildning som bor det globala syd. Dalys *kritik* mot en patriarkal, mäktig Gud är måhända relevant för båda dessa grupper, men hennes *lösning* är inte universell.

Coakley trampar än mer i denna generaliseringsfälla. Hennes tal om kontemplation som ett sätt att ge upp sin egen makt och ta emot Guds *empowerment* må fungera för henne men frågan är hur väl det fungerar för den som inte har särskilt mycket makt över sitt eget liv att ge upp. Hennes svar på denna kritik som går ut på att alla ändå har någon slags makt att ge upp håller inte, menar jag, eftersom hon ger sig rätten att tala för en grupp människor vars liv hon inte har någon egen erfarenhet av. Det i sig kanske inte automatiskt är fel, men eftersom hon bygger så mycket av sin teologi på sina egna erfarenheter av kontemplation blir det inte trovärdigt att göra så. Keller kan kritiseras av delvis motsatt anledning. Hennes teologi ger väldigt stort ansvar till människan att svara på Guds kallelse och maning och frågan är vad som händer med människors hopp om en tänker sig att världens räddning vilar på endast våra axlar (”våra” här syftar inte på

enskilda individer utan på ett kollektiv i ordets allra vidaste bemärkelse). För en del kan det säkert vara befriande att tänka så, men inte för alla. De som i sina liv har liten makt över sina och andras liv kanske har större behov av en mäktig Gud som griper in för att kunna hoppas på att världen ska kunna förändras till det bättre. Den kritik jag nu presenterat skulle i sin tur kunna kritiseras för att utgå för mycket från människan. Feministteologin utgår ofta från kvinnors erfarenheter vilket går att ifrågasätta med tanken att teologi borde utgå från Gud. Att utgå från Gud, menar jag, blir dock en gissningslek där en lätt lurar sig själv att tro att en kan förstå Gud på ett objektivt sätt. Som både Coakleys och framför allt Kellers teologi visar så har människan inte tillgång till någon annan kunskap om Gud än sin egen och andras subjektiva upplevelse av Gud. Utifrån det bör det alltså vara nödvändigt att vara öppen för att Guds makt verkar olika beroende på vad människor behöver i just sina liv.

När är det nödvändigt att få makt (bli *empowered*) och när behöver en snarare ge upp sin makt, eller ge bort den till Gud? Kan vi avgöra det? Kanske Guds makt, om Gud är en Gud som ytterst sett inte går att förstå, fungerar på ett sätt som vi inte kan systematisera på ett tillfredsställande sätt? Kanske går det att förstå som att Guds makt kan både ge oss makt och tvinga oss att ge upp den. Är det inte det kristna idag och genom hela kyrkans historia vittnat om? Kanske är det där den får någon teologisk funktion som fungerar inom feminismen; som en del i vår relation till Gud. Kellers tanke om Gud som manar oss kanske kan göra detta mer begripligt: ibland manar Gud oss genom att ge oss kraft att förändra; ibland genom att få oss att inse vår maktlöshet. Båda kan leda oss framåt och därför skulle jag vilja framhäva en bild av Guds makt som omväxlande givande och tagande.

Frågan om huruvida makt och kristen feminism går ihop eller inte kommer alltså slutligen an på en förståelse av ordets verkan i olika kontexter, kombinerat med frågan om huruvida en faktiskt *vill* hitta en positiv bild av ordet eller om en bara ser det som ett hinder med för många negativa associationer.

## 4 Slutsats, sammanfattning och avslutande reflektion

I detta kapitel beskrivs uppsatsens slutsatser utifrån de presenterade frågeställningarna (kapitel 1.2). Därefter följer en sammanfattning samt en avslutande reflektion.

### 4.1 Guds makt och människans makt

En av uppsatsens underfrågor har handlat om hur relationen mellan Gud och människa kan beskrivas i fråga om makt och hur frågan om Guds allmakt relaterar till denna relation.

Coakley menar att människan bör underkasta sig den (kristna) Gud som är sårbar på ett unikt sätt. Denna sårbarhet ger människan makt att förändra världen till det bättre. Keller vill hellre tala om Guds kreativitet som förutsättning för hela universums existens och hur allt i universum – även Gud – hör ihop med varandra. Hos Gud finns möjligheten till allt, menar hon, och talar därför hellre om *omnipotentiality* än omnipotens.

En möjlig kombination av dessa två tankesätt skulle kunna vara tanken på en underkastelse under den radikala relationismen. Detta skulle innebära att ge Gud makt över sitt liv på så sätt att en låter den manande kraft som kommer från Gud få mer plats än sin egen vilja och maktlystnad. Ett slags uppgivande av makt till förmån för en kraft – eller makt om en så vill – som vill ha en god relation till allt och alla. Frågan om denna makt kan beskrivas som allsmäktig eller inte blir sekundär, men dess klassiska betydelse måste antagligen överges med denna förståelse av ordet makt.

### 4.2 Språket och dess manlighet

Vad kan språket säga om Gud, vilken makt har språket över bilden av Gud och vilken betydelse har det för frågan om Guds makt att Gud ofta benämns som ”han”?

Där Daly tydligt säger att det manliga språket om Gud legitimerar kvinnans underordning och gör Gud till en förtryckande patriark är Coakley är betydligt mer positiv till den kristna traditionens språk. Hon menar att så länge relationen till den Gud som inte har ett kön är god så spelar ordval ingen större roll, så länge orden inte används för att förtrycka. Keller betonar istället vikten av insikten om språkets begränsningar vilket särskilt gäller allt tal om Gud, utifrån en apofatisk grundsyn. Både Keller och Coakley understryker vikten av handling för att inte bara fastna i vackra ord och formuleringar om Gud.

En möjlig slutsats grundat i denna tanke är att det inte nödvändigtvis är fel i sig att använda manliga epitet för Gud, men att de inte är mer rätt än andra ord och inte får göras till något större och heligare än andra ord. En annan lösning på detta problem skulle kunna vara välja att underkasta sig det kristna språket, vilket Coakley indirekt gör fast hon tycks vilja ge sken av något annat. Kanske går det inte att dra en allmängiltig slutsats kring detta. För en del kanske de manliga orden skaver mer än för andra och då är det en god idé att låta språket vara varierat för att inte utestänga, vilket inte exkluderar de traditionella benämningarna om Gud. Däremot bör kristna och kyrkan alltid vara tydliga med att orden inte *är* Gud, utan metaforer; kanske är det i den fällan den kristna traditionen trampat alltför mycket igenom historien.

### 4.3 Den treeniga Gudens makt

Uppsatsens tredje underfråga var den om vilken betydelse bilden av Gud som treenig i Fadern, Sonen och Anden har för förståelsen av Guds makt.

Daly menar att denna bild av Gud gör Gud till manlig. Sonen blir för henne särskilt problematisk eftersom Jesus *fysiskt* var man vilket gör det svårt eller omöjligt för kvinnor att relatera till Gud fullt ut. Coakley menar att Jesus för en kristen måste vara Gud och betonar vikten av att fokusera mer på hur Jesus var än det faktum att han var man. Keller vill istället komma bort från bilden av Jesus som unik gudsuppenbarelse. För henne, som ser språket som metaforiskt, går orden ”Fader, Son och Ande” att byta ut, medan Coakley menar att de är gudomligt givna och därmed fasta.

Detta synliggör hur svårt det kan vara att vilja tänka nytt och samtidigt bevara en tradition. Jag tänker att det finns utrymme för både traditionella benämningar av Gud och för nya, mer könsneutrala. Dock alltid med en insikt om språkets begränsning som hjälper oss att inte värdera vissa epitet för Gud över andra. ”Fader, Son och Ande” kommer så länge vi lever i ett patriarkat inte vara ett neutralt begrepp om Gud för kvinnor.

Frågan om Jesus som exklusiv gudsuppenbarelse utgör en brytpunkt. Om Jesus makt att frälsa tonas ned blir det ett tydligt avståndstagande från kristen tradition, men om det innebär att lämna kristendomen eller inte är en fråga som inte går att besvara objektivt, vilket Daly och Keller visar. De menar båda att det inte är meningsfullt att tala om Jesus som den enda inkarnationen och människans ende frälsare, men när Daly drar slutsatsen att kristendomen därmed inte kan vara feministisk gör inte Keller några sådana antaganden. Det är svårt att dra en definitiv slutsats här. Om Jesus inte var Gud, utan en dödlig människa – går det då att ha en



relation till honom idag? Om detta inte går tänker jag att det blir svårt att vara praktiserande kristen, eftersom denna relation till Jesus utgör en tydlig grund. Keller är otydlig här eftersom hon inte talar om kristen praktik på ett konkret sätt, men kanske går det att tänka sig en tolkning där en låter relationen till Jesus – hur han än förstås – vara i centrum snarare än upphöjandet av honom till en regentliknande Gud. Detta blir ett sätt att förstå den treenige Gudens makt som framförallt relationell, där Jesu makt att förändra våra liv genom relation sätts i centrum snarare än hans makt att frälsa (utan att de ställs mot varandra; det handlar snarare om ett skifte i fokus).

#### **4.4 Feminismen och makt – möjligheter och utmaningar**

Utifrån diskussionen och resultatet av de tre underfrågorna besvaras uppsatsens huvudsakliga frågeställning. Den lyder: Hur skulle det kunna vara möjligt att kombinera en feministisk kritik av uttryck för patriarkal makt inom kristendomen, så som den kommer till uttryck hos Daly, med en tro på en Gud som har makt?

Att vi lever i ett patriarkat, där män systematiskt haft mer makt än och utövat förtryckande makt över kvinnor gör det onekligen problematiskt att tala om makt. En del av att omkullkasta patriarkatet handlar om att omskapa ord och tankemönster så att de inte längre är patriarkala. Vi kan dock inte på ett oproblematiskt sätt kan tala om Gud som allsmäktig så länge vi lever i ett patriarkat där makt används förtryckande i en så pass stor utsträckning. Detta betyder inte att Gud inte alls har makt eller till och med är allsmäktig, men att det blir problematiskt att benämna Gud så när vi så lätt associerar ordet till patriarkal makt. Däremot finns det inget som säger att en diskussion kring en mer positiv (ur en feministisk synvinkel) beskrivning av Guds makt inte är möjlig att föra under tiden att kampen för patriarkatets fall fortgår. Att samtidigt kritisera och skapa nytt måste vara den kristna feminismens metod, tänker jag. De behöver också varandra; hamnar allt fokus på kritiken är det svårt att komma framåt och skapas bara nytt är risken att de orättvisor och förtryck som finns kvar inte uppmärksammas. Den typen av kritik som Daly presenterar kan kanske fungera som en slags apofatisk brasklapp; en påminnelse om vikten av att kritisera och ifrågasätta parallellt med att skapa nytt.

Frågan om när människan behöver eller måste ge upp sin makt och när hon behöver få den är svårt att ge ett svar på, men min mening är att människors erfarenheter kan visa att båda dessa möjligheter finns. Frågan om makt kommer så kanske främst att handla om hur relationen till Gud ser ut och hur stor plats – och därmed makt – som ges till den.

Men vad är det som faktiskt händer när människan ger upp sin makt? Hur är det möjligt att förstå den gudomliga makt som hon bereder plats åt? Här kommer en till slut till vetandets gräns; till molnet och Cusanus vägg, som Keller skriver om (beskrivet i kapitel 2.1.3). Där agerar Gud; där har Gud makt att förvandla, upprätta och läka. Men *hur* Gud gör det; om Gud medvetet styr människan och skapelsen, om hen har förmåga att bryta mot det människan uppfattar som naturlagar eller inte – det går inte veta med någon slags säkerhet. Utifrån detta tankesätt, menar jag, blir det konstruktivt att prata om Gud som mäktig. Men det måste ske på sätt som inte blir alltför stelnade och cementerade och med en varsamhet i språket med hänsyn till den kontext i vilken de uttalas. Kanske kan en kalla det att underkasta sig den radikala relationalitet genom vilken Guds makt verkar, med den apofatiska brasklappen att det inte går att säga att det är möjligt att förstå exakt hur detta går till.

## 4.5 Sammanfattning

Syftet med denna uppsats har varit att undersöka hur det skulle kunna vara möjligt att finna ett sätt att tala om Gud som mäktig utifrån ett feministiskt perspektiv som håller för den kritik som Mary Daly presenterar i boken *Beyond God the Father* (1973) och som fortfarande kan kallas kristen. Hennes kritik går ut på att Gud i den kristna traditionen är ofrånkomligt patriarkal och därmed utövar en förtryckande makt över människor, vilket i sin tur legitimerar mäns maktutövande över kvinnor.

För att uppnå syftet har en jämförande textanalys gjorts av böcker skrivna av Catherine Keller och Sarah Coakley. Textanalysen gjordes tematiskt utifrån temana *Relationen mellan Gud och människa*, *Språkets betydelse* samt *Männen i treenigheten*.

Därefter diskuterades analysens resultat i relation till Dalys kritik vilket visade på möjliga sätt att tala om Guds makt som inte blir förtryckande eller patriarkala. Ett sådant sätt är att kombinera Coakleys betoning på underkastelse och uttömmande som ger plats för Guds makt att verka med Kellers radikala relationism, där en underkastar sig denna relationism i vilken Guds kreativa kraft kan verka. Dock är det inte oproblemiskt att använda ordet ”makt” och det bör således göras med hänsyn till kontext så länge vi lever i ett patriarkat.

Det finns ingen enkel slutsats att dra av denna diskussion mer än att frågan om Guds makt och benämningen av Gud som mäktig är komplicerad och komplex. Ett möjligt sätt att tänka kring makt i fråga om relationen mellan Gud och människa är att det handlar om att ge upp en form av destruktiv, egocentrerad makt till förmån för Guds skapande kraft – en slags relationell makt.

I fråga om språkets makt och konsekvenserna av de manliga ordens makt i form av representation är det framförallt viktigt att framhålla att språket inte är gudomligt eller heligt i sig utan alltid en metafor. Beroende på kontext kan det vara bra att variera dessa språkliga metaforer, för att inte riskera att ständigt göra Gud till man – och därmed mannen till Gud. Här behövs både en kritisk och nyskapande metod för att befria språket från dess patriarkala, förtryckande associationer. Det faktum att Jesus är manlig på ett icke metaforiskt sätt är problematiskt ur ett feministiskt perspektiv. En möjlig väg att hantera den problematiken på skulle kunna vara att betona Jesus relationalitet snarare än hans upphöjdhet. Slutligen; att säga något exakt om hur Guds makt verkar och om den är begränsad eller inte menar jag inte är möjligt; vi bör istället söka vår (alltid begränsade) förståelse av Guds makt i människors erfarenheter av den.

## 4.6 Avslutande reflektion

Att denna uppsats kom att handla om Guds makt ur ett feministiskt perspektiv är ett uttryck för den svårighet jag själv upplevt i att vara feminist och samtidigt praktisera min kristna tro i en kyrka där mer traditionella, manligt färgade ord för Gud används och där Gud talas om som allsmäktig. De associationer som kommer med ordet ”makt” kan lätt uppfattas som omöjliga att förena med en feministisk ideologi som vill befria kvinnor (och män) ur patriarkala hierarkier och ojämlik maktfördelning. Ändå ville jag inte helt överge tanken om att Gud har makt. Dels för att jag menar att det finns en viktig poäng i att undersöka och omtolka traditionen snarare än att överge och förkasta den – helt enkelt för att människor under en lång tid funnit dessa tankemönster som viktiga. Kan det då inte vara möjligt att det finns något där som kan fungera för oss idag? Och dels för att jag tänker att en Gud som inte är mäktig blir mer av en odefinierbar kraft än en Gud jag kan ha en personlig relation till, där jag kan lita på att Gud bär det jag inte själv klarar av.

I arbetet med att försöka besvara denna uppsats frågeställning har jag funnit vägar framåt; både mer konstruktiva som öppnar för nya sätt att förstå vad makt är, men också vägar som handlar om sätt att acceptera att sanningar kan motsäga varandra utan att sluta vara sanningar. Frågan om makt är ofrånkomligt viktig, menar jag, eftersom missbruk av den så lätt får enorma negativa konsekvenser. Min förhoppning är att resultatet av denna uppsats kan bidra till en förståelse av Guds makt som handlar om att hjälpa människor att överge denna destruktiva makt till förmån för en kraft som är större än det mänskliga.

## 5 Litteraturförteckning

- Berggren, Karl-Fredrik, 2010. Entanglement väcker språkdebatt. I: *Fysikaktuellt* 2. S 5.
- Byrne, Peter, 1995. Omnipotence, feminism and God. I: *International Journal for Philosophy of Religion* 37. S. 145-165.
- Camnerin, Sofia, 2008. *Försoningens mellanrum: En analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Coakley, Sarah, 2002. *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell.
- Cöster, Anna, 2014. *Teologi som kontrapunkt: En studie i Sarah Coakleys metod théologie totale*. Göteborg: Göteborgs Universitet.
- Daly, Mary, 1973. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, MA: Beacon Press.
- Depoortere, Frederiek, 2008. *The death of God: An Investigation into the History of the Western Concept of God*. London: T & T Clark.
- Eriksson, Anne-Louise, 1995. *The meaning of gender in theology: Problems and possibilities*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Jansdotter, Maria, 2003. *Ekofeminism i teologin: Genusuppfattning, natursyn och gudsuppfattning hos Anne Primavesi, Catherine Keller och Carol Christ*. Karlstad: Karlstads universitet.
- Keller, Catherine, 1995. Power Lines. I: *Theology Today* 52. S. 188-203.
- Keller, Catherine, 2015. *Cloud of the impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York, NY: Columbia University Press.
- Pears, Angie, 2002. When leaving is believing: The feminist ethical imperative of Mary Daly's rejection of traditional religion. I: *Feminist Theology: The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology* 29. S. 9.

Stefon, Matt, 2016. Britannica: Mary Daly. <https://www.britannica.com/biography/Mary-Daly>. Hämtad 05.03.2019

Tong, Rosemarie, 1989. *Feminist Thought: A comprehensive introduction*. London: Routledge.