

Förhållandet mellan kropp, kött och ande har alltid varit ämne för debatt inom kristendomen. Ola Sigurdson visar hur förhållandet sett ut och pekar på potentiella feministiska nytolkningar.

## Kristna kroppar? Om kristologi, kroppslighet och kön Ola Sigurdson

Finns det en specifikt kristen kropp? Och är denna kropp i så fall könsbestämd? I den blomstrande diskussion om kropp och kroppslighet som pågår just nu inom en mängd olika discipliner såsom filosofi, genusvetenskap och idéhistoria, brukar den kristna kroppen inte ägnas någon större uppmärksamhet. Ofta inordnas den som en underkategori inom ramen för en antik, dualistisk föreställning om kropp och kroppslighet.<sup>1</sup> Men även om det är enkelt att hitta dualistiska föreställningar om den kristna kroppen vore det en grov förenkling att entydigt beskriva den på det sättet. Givet den kristna kyrkans nästan tvåtusenåriga historia har en mängd teologiska föreställningar om kroppen varit aktuella. Synen på kroppen i kristen tradition är därför mer mångsidig, och mer motsägelsefull, än vad som ofta lyfts fram.

Det finns därför flera anledningar att studera den kristna kroppen mer i detalj.<sup>2</sup> En anledning är att åtminstone de västerländska

föreställningarna om kropp och kön på gott och ont befinner sig i olika kristna traditioners verkningshistoria. För att kunna göra upp med dessa på ett konstruktivt sätt – och inte blott upprepa dem i en binär motsats – krävs därför ett medvetande om deras förutsättningar. En annan anledning är att denna mångsidighet och motsägelsefullhet kan bli en resurs för samtida teologiska formuleringar om kroppen. Även om delar av den kristna traditionen kan kännas igen som somatofob, androcentrisk och heteronormativ bär den potentiellt på andra tolkningar som kan utnyttjas för att formulera en mer radikal teologi. Lägg märke till att detta teologiska arbete i princip *inte* skiljer sig från forna tiders teologi. Även här har det ofta handlat om att lyfta fram och betona vissa delar av den teologiska traditionen gentemot andra. Dagens feministiska teologi och queerteologi är alltså inte så väsensskild från tidigare (framför allt antik och medeltida) teologi som dess belackare lik-

som dess anhängare ibland framställer det som.<sup>3</sup> Vi har också möjligheten att använda historiska föreställningar om kroppen som en kritisk instans till vår egen tids horisont. Insikten om det problematiska med historiska föreställningar om kroppen behöver inte leda oss till slutsatsen att dessa inte har något att säga oss. I stället kan vi använda dem som ett sätt att vinna distans till vår egen horisont genom att konfronteras med något för oss främmande. En läxa som teologin på senare tid tydligare lärt sig är att dess traditionella källor – bibeln, traditionen i vid mening – inte kan vara eller ens har varit entydigt normativa utan själva måste underkastas en kritisk värdering. Samtidigt kan den fortsätta att ha *något* att säga vår tid.

I den här artikeln avser jag inte att presentera någon fullständig teologi om kroppen. Mina syften är i stället de mer modesta, att peka på några historiska exempel med avsikten att visa på den teologiska traditionens mångfald och motsägelsefullhet – och därigenom belysa hur den kristna kroppen är mer främmande än gängse samtida föreställningar ger vid handen – samt att visa att den kristna läran om inkarnationen motverkar en nedvärdering av kroppen och rymmer en potential för feministiska teologiska tolkningar. Från olika epoker i den kristna kyrkans historia skall jag hämta exempel på hur man inom teologin har tänkt kring relationen mellan kropp och själ, mellan individuell kropp och social kropp och även hur man tänkt vad gäller den könade kroppen. Vad dessa exempel kan lära oss är att kroppen långt ifrån att vara någon arkimedespunkt bortom historien snarare är ett centralt fält för kulturella, sociala, politiska och religiösa motsättningar, och att varje samtida kroppsfilosofi eller kroppsteologi oundvikligen arbetar med och mot sedimente-

rade föreställningar om vad kroppen är. Den kritiska invändning som ibland framförs att kroppen därmed skulle upplösas i språket (en egendomligt spöklik kropp skulle då bli resultatet) vill jag nyansera. Den sociala och språkliga konstruktionen av kroppen innebär inte att den biologiska kroppen försvinner, utan snarare att en biologisk kropp utan kultur och historia förblir en abstraktion. Att på detta sätt historisera kroppsligheten är intressant för teorier om genus och kön, men *inte* för att det skulle upprepa den historiskt endemiska associationen mellan kvinna och kropp, utan för att, som den feministiska teorin har tydliggjort, kroppen utgör skärningspunkten mellan språket och de sociala institutionerna. Det genusvetenskapliga intresset för kroppen har alltså att göra med kampen om symbolisk och politisk hegemoni. Så är också fallet för teologin, och jag skall därför nedan redogöra för ett antal aspekter av den kristna kroppen: dess avhängighet av inkarnationsläran, dess eventuella substansdualism i relation till Paulus, dess sociala dimensioner i relation till kyrkan och till sist – min huvudfråga – konstruktionen av kristna kroppar som könade kroppar.

### Kristologi

Låt mig inleda med att hämta ett exempel på hur den kristna kroppen tolkas utifrån en antik substansdualism från en bok som är både bred i sitt urval av teorier om kroppen och har en konstruktiv filosofisk ansats. I sin bok *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* från 1994 hävdar Elizabeth Grosz att den kristna dualismen mellan medvetande och kropp korrelerades mot distinktionen mellan det odödliga och det dödliga. Apropå inkarnationsläran, det vill säga föreställningen att Gud blir människa i Jesus Kristus, skriver Grosz: "Kristus var en man vars själ, vars

odödlighet, kommer från Gud men vars kropp och dödlighet är mänskliga.”<sup>4</sup> Den kristna kroppen skrivs in i filosofins ”somatofobiska” historia, det vill säga en historia som uppvisar en påtaglig skräck för kroppen, och som sträcker sig från Platon och Aristoteles till (åtminstone) René Descartes. Till denna historia hör också att dualismen mellan medvetande och kropp korreleras mot dualismen mellan könen där mannen kommer att associeras med själen eller medvetandet och kvinnan med kroppen och det kroppsliga. I den mycket komprimerade historia Grosz berättar som en bakgrund till mer samtida undersökningar av kroppen framkommer alltså att den kristna kroppen är en version av den antika, dualistiska kroppen. Implicit, av Grosz resonemang om hur kroppsligheten traditionellt associeras med kvinnan att döma, borde den kristna kroppen också vara en kvinnlig kropp.

Det finns emellertid vissa problem med Groszs redogörelse för den kristna kroppen. När jag nu väljer att lyfta fram några av dessa problem är det inte först och främst för att kritisera Groszs i övrigt mycket spännande och konstruktiva bok, utan snarare för att lyfta fram några av de potentiella inkonsekvenser som ofta återfinns i generaliserande framställningar av den kristna kroppen. Till att börja med vill jag emellertid konstatera att något sådant som *den* kristna kroppen inte finns. I stället finns det en mängd olika representationer av kristna kroppar under historiens gång som alla påverkats av sin kulturella, sociala, politiska och religiösa omgivning men även påverkat denna i sin tur. Den teologiska reflektionen över människans kroppslighet i en viss tid har, liksom all annan mänsklig reflektion, ägt rum inom ramen för den uppsättning av konceptuella verktyg och intellektuella/existentiella problem som funnits tillhands och som

konstituerat dess möjligheter och begränsningar. Liksom alla andra kroppar har också den kristna kroppen en historia.

Min poäng är emellertid inte den lättköpta och allmänna poängen att historien om kroppen kan skrivas mer utförligt och mer nyanserat än vad till exempel Grosz gjort. Vad det handlar om är tematiseringen av den kristna kroppen som sådan. Hos alla dessa olika representationer av kroppen som de kristna kyrkorna uppvisat under historiens gång – åtminstone fram till moderniteten – har det funnits något som varit relativt konstant, i betydelsen en någorlunda självklar utgångspunkt, nämligen att ”Ordet vart kött” – som det heter i 1917 års översättning av Johannesevangeliet 1:14. Reflektionen kring innebörden av ”ordets köttblivelse”, det vill säga att Gud blir människa i Jesus Kristus, är vad som på teologiskt fackspråk brukar kallas inkarnationslära. Givetvis har det funnits många tolkningar av inkarnationsläran, men det är knappast kontroversiellt att hävda att vissa tolkningar varit mer normerande för den kristna förståelsen av kroppsligheten. Någon lära om kroppen i strikt mening, det vill säga en formulering om människans kroppslighet som upphöjts till lära vid ett officiellt, ekumeniskt kyrkomöte, finns inte, men däremot har den kristna kyrkan dragit upp vissa ramar kring läran om Kristus som fått konsekvenser även för en teologi om kroppen. Den vanligaste definitionen kommer från ett kyrkomöte i Kalcedon år 451 där man bland annat hävdade att Kristus var ”sann Gud och sann människa”. Mellan Johannesevangeliet som författades mot slutet av första århundradet och som är den av de bibliska texterna där den mest artikulerade kristologin formulerades, och kyrkomötet i Kalcedon år 451, har kristologin förvisso utvecklats på en mängd olika

sätt. Men kontinuitet har ändå funnits i den kristna kyrkans teologiska reflektion kring Kristus under dessa århundraden i så motto att den velat ta tillvara erfarenheten av och insikten om att Gud på ett speciellt sätt gjort sig närvarande för människan i Kristus.<sup>5</sup> Vem Gud är kommunicerades, menade man, genom de materiella betingelser som erbjuds ett skapat, mänskligt liv.

De kristologiska reflektionerna har alltid varit noga med att avvisa föreställningen om att Kristus skulle vara ett "mellanväsen" mellan Gud och människa, någon slags superhjälte som förmår överbrygga distansen mellan en avlägsen Gud och en oförmögen människa. Snarare är Kristus, för att använda en kalcedonskt klingande terminologi, både Gud och människa fullt ut, utan sammanblandning. Med mer samtida språkbruk skulle man kunna säga att de antika teologerna försökte tänka skillnad och närhet samtidigt, i enlighet med deras övertygelse om att Guds transcendens inte, som man lätt föreställer sig i modern tid, betyder att Gud är "långt borta" utan snarare att Gud är annorlunda. Att hävda, som Grosz gör, att Kristi odödliga själ skall hänföras till Gud medan hans dödliga kropp hänförs till det mänskliga blir därmed en feltolkning av innebörden av inkarnationsläran. Kristus är, som människa, helt och hållet skapad såväl till själ som till kropp, och därmed dödlig. Om man i stället förstår Grosz påstående som en proportionalitetsanalogi blir det mer rimligt; då skulle hon snarare hävda att själen förhåller sig till kroppen som odödligt till dödligt och gudomligt till mänskligt. På det skapade, mänskliga planet skulle då själ och kropp förhålla sig proportionellt som gudomligt och mänskligt förhåller sig till varandra. Även om Grosz skulle kunna finna historiska exempel på en sådan hierarkisk ordning skul-

le de emellertid vara teologiskt bristfälliga: proportionalitetsanalogin förutsätter, för att fungera, att vi *vet* tämligen mycket om relationen mellan gudomligt och mänskligt. Frågan är emellertid om de tidiga teologerna verkligen gjorde anspråk på att besitta en sådan kunskap. Deras tal om Gud var genomgående "apofatiskt", vilket innebär att de menade att Gud var bortom alla positiva bestämningar, och därför endast kunde beskrivas i negativa termer, det vill säga i termer av hurudan Gud *inte* är. De tidiga teologernas språk ville sätta en gräns för hur Guds frälsningshandling genom Kristus skall tolkas om man vill undvika läromässiga och levnadsmässiga missförstånd, utan att för den skull göra anspråk på att uttömmande kunna förstå eller förklara den verklighet som bekännelsespråket vill peka på. De teologiska utsagorna var alltså "doxologiska" snarare än predikativa, vilket innebär att de var mer intresserade av att vägleda och lovsjunga än ringa in och definiera. Därför blir alla proportionalitetsanalogier teologiskt tveksamma, hur historiskt verksamma de än må ha varit.

Grosz gör, skulle jag sammanfattningsvis vilja hävda, rätt i att knyta den kristna kroppen till Kristus, men hennes kristologi är teologiskt och historiskt tveksam. Hennes ärende i boken är att visa hur människans subjektivitet – i kontrast till alla filosofiska substansdualismer – kan förstås som kroppslig. Ett sätt att uttrycka min tes i den här artikeln i förhållande till Grosz är att jag vill hävda att Grosz med en mer nyanserad syn på inkarnationen och den kristna kroppen skulle ha funnit vissa teologiska paralleller till sin egen kroppsfilosofi. För teologin är Grosz perspektiv på subjektivitet och kroppslighet intressant, eftersom det kan belysa den teologiska frågan om gudserfarenheternas kroppsliga kvaliteter, och

möjligen är detta en dimension där teologin har något att lära en filosofi som lätt bortser från den gudslängtan som verkar vara endemisk hos oss människor.

### Paulus: kött och kropp

Låt oss därmed lämna Grosz för tillfället för att i stället ägna oss åt några mer allmänna frågeställningar vad gäller den kristna kroppen, som kan hjälpa oss att få en mer mångsidig syn på denna. En av de historiskt mer inflytelserika formuleringarna finner vi i Paulus brev. Här finns en tämligen utvecklad diskussion om "kött", "kropp", "själ" och "ande". De distinktioner Paulus gör har ofta kommit att tolkas som en dualistisk antropologi som vill skilja mellan "kropp" och "ande" ungefär som den antika grekiska filosofin. I förlängningen av detta följer även en antropologi som kommit att nedvärdera människans sexualitet genom att den förknippats med "köttet". För att få en rättvisande bild av Paulus antropologi är det emellertid avgörande att skilja hans brev från den verkningshistoria de fått. I den senare kan dessa drag alldeles säkert påvisas men Paulus ärende var förmodligen något helt annat än det som ofta tillskrivs honom. Även om vi fortsatt måste förhålla oss till Paulus verkningshistoria ger en exegetisk omläsning oss möjligheten att se teologihistorien mer kritiskt. Insikten att Paulus kan ha sagt något annat än vad historien tillskrivit honom leder inte nödvändigtvis till att Paulus budskap därmed skulle bli enklare för den samtida teologin att ta till sig. Snarare handlar det om att *varje* teologisk användning av Paulus måste bli mer medveten om tidsavståndet och skillnaden mellan den historiska och den samtida tolkningshorisonten. Även för den kristna kyrkan, som betraktar Paulus texter som både auktoritativa och aktuella, betyder betoning-

en av tidsavståndet att bibeltexternas funktion inte enbart är bekräftande, utan i minst lika hög grad ifrågasättande.<sup>6</sup> Låt oss därför stanna en stund vid de termer som Paulus använder för att formulera sin teologiska antropologi.

Filosofen Donn Welton har påpekat att de bibliska texterna "placeras kroppen vid skärningspunkten mellan gott och ont, liv och död", med andra ord i ett existentiellt sammanhang.<sup>7</sup> Texterna skildrar kroppen just i skärningspunkten mellan de yttre krafter som påverkar dess begärsstrukturer. Det handlar i de bibliska skrifterna inte om att presentera en filosofi om kroppen som försöker undersöka dess ontologiska struktur, utan om att tolka hur den är inbegripen i ett existentiellt frälsningsdrama. Inte heller Paulus presenterar någon systematisk filosofi eller teologi om kroppen, de texter av Paulus vi har är brev, tillfällighetsskrifter som behandlar konkreta och specifika sociala och religiösa problem i de tidiga kristna församlingarna.

De två grekiska termer som vanligtvis översätts med "kropp" och "kött" hos Paulus är *soma* och *sarx*. Varken *soma* eller *sarx* betecknar emellertid ett självtillräckligt helt som skiljer sig från själen eller anden, utan båda är relationsbegrepp. Det betyder att Paulus aldrig är särskilt intresserad av människans fysiska materialitet i sig, eftersom den endast beskriver hur människan är skapad. Människans kroppslighet är i stället mer intressant som det sätt på vilket hon relaterar till sin skapare. *Soma* betecknar människan i hennes relation till Gud, till synden eller till medmänniskan. Det är i *soma* som människans tro levs ut och genom vilken hon tjänar Gud.<sup>8</sup> *Sarx* betecknar en annan aspekt av människans kroppslighet, nämligen människans jordiska sfär som i sig inte är syndig, utan endast

begränsad.<sup>9</sup> När *sarx* används för att skildra hur människan förtröstar på det yttre får termen en negativ betydelse.<sup>10</sup> Det yttre är inte något dåligt i sig, men spelar en negativ roll om människan sätter sin existentiella tillit till det och i förlängningen kan *sarx* anta skepnaden av en makt som formar människan. I Gal. 5:13 och 17 blir *sarx* en självständig makt som övermannar människan, men detta sätt att beskriva *sarx* betyder inte att Paulus föreställde sig *sarx* som en mytologisk makt som är oberoende av människan. Det blir tydligt i kapitel 6–8 i Paulus brev till Romarna, där människans kroppslighet är insatt i kampen mellan liv och död.<sup>11</sup>

Kroppen är, enligt Paulus, med andra ord inget som kan skiljas från människans egentliga jag, utan är en aspekt av människans hela personlighet. Därmed är Paulus syn på kroppsligheten väsentligen samstämmig med många av de övriga bibliska skrifterna. I Gamla testamentet betecknar termen *basar* människan som ”kött” eller ”kropp”, det vill säga människan i sin helhet betraktad utifrån en yttre aspekt men också människans samhörighet med alla andra människor och hennes beroende av Gud. Sammanfattningsvis skulle man kunna säga att människans konstitution som kött – det vill säga som *basar* eller *sarx* – beskriver hennes predikament som ändlig. Hennes ändlighet gör henne benägen att synda, det vill säga förtrösta på det hon själv förmår kontrollera, men ändligheten är inte identisk med synden utan i själva verket något gott, en Guds skapelse som också skall återlösas.

Som Peter Brown har visat i sin klassiska bok *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* var inte heller den efterbibliska teologin substansdualistisk (med vissa undantag). Det kyskhetsideal som förespråkades handlade inte om

någon allmän ”somatofobi” utan var, enligt Brown, insatt i ett politiskt sammanhang där den kroppsliga asketismen var ett sätt att bryta med det antika samhällets disciplin.<sup>12</sup> När Paulus i Första Korinthierbrevet 7:9 skriver att blott de som ”inte kan behärska sig bör gifta sig; det är bättre att gifta sig än att brinna av åtrå” skall detta förmodligen inte tolkas som att han förnekade det legitima med äktenskap och barn, utan snarare att han därmed uttryckte vad som stod överst på hans dagordning som apostel. För Paulus liksom för den tidiga kristna församlingen skapade sexuell kyskhet en möjlighet till fri gemenskap mellan människor, en gemenskap som inte byggde på blodsband. Det antika samhället var dödsdömt, menade den antika kristendomen, och genom jungfrulighetsidealet skapades ett medel att bryta med det antika samhällets disciplin som infogade kroppen i civila överväganden om status och nytta. Asketismen syftade emellertid inte till att ta avstånd från kroppsligheten som sådan, utan till att genom kroppsliga övningar och praktiker förvandla dess begär från vad Augustinus kallade ”lusten att härska” (*dominandi libido*) till ”kärleken till Gud” (*amor dei*).<sup>13</sup> Asketismen och jungfruligheten blev emellertid ideal förbehållna en andlig elit. Den celibatära livsstil som Paulus och även den tidiga kyrkan förespråkade lämnade alltså ett problematiskt arv till den framtida kyrkan, eftersom sexuell lust kom att associeras med synd. Men enligt Brown var påven Siricius (384–399) den förste som helt och hållet kom att identifiera Paulus tal om ”köttet” med sexuell aktivitet i det latinska västerlandet.<sup>14</sup> En substansdualistisk uppfattning som privilegierade själen på bekostnad av kroppen, och ett likställande mellan människans köttlighet och hennes sexualitet var alltså inte omedelbart given för den tidiga kyrkan.

### Corpus mysticum eller corpus verum

En redogörelse för den tidiga kristna kyrkans föreställningar om kropp och kroppslighet vore inte komplett om man inte också beaktade dess föreställningar om den sociala kroppen. Vår samtids filosofi har lyft fram ett karakteristiskt drag hos erfarenheten av kroppen som säger att den inte kan vara något helt individuellt. Snarare är det så att erfarenheten av kroppsligheten som sådan förmedlas genom relationer till andra kroppar, mänskliga såväl som institutionella.<sup>15</sup> Teologen Graham Ward lånar termen ”transkorporealitet” från den franske filosofen Jean-Luc Nancy och förklarar den på följande sätt:

den fysiska kroppen hos en viss person slutar inte vid fingertopparna eller tårna. Den är alltid en del av och sträcker sig ut i större kroppar än sig själv: den sociala kroppen, den samhälleliga kroppen, den ecklesiala kroppen [= kyrkan] och Kristi kropp, till exempel.<sup>16</sup>

I enlighet med detta skulle man kunna hävda att den mänskliga kroppen alltid redan är social – inte i en sekundär mening där kroppens existens som den enskilde individens kropp skulle vara primär, utan samtidigt.

En användbar distinktion mellan olika synsätt på relationen mellan den individuella kroppen och den sociala kroppen kan vi hämta från den ryske lingvisten Michail Bachtin, som i sin klassiska studie av den folkliga kulturen i medeltiden och renässansen skiljer mellan två slags kroppar, klassiska och groteska. Enligt Bachtin kännetecknas den klassiska kroppen av att vara en ”helt färdig, fullbordad, strängt avgränsad, sluten, utifrån visad, icke blandad och individuellt-uttrycksfull kropp”.<sup>17</sup> Denna kropp försöker undvika

eller jämna till alla utbuktningar och kaviteter för att sluta sig gentemot omvärlden:

Till grund för bilden ligger kroppens individuella och strängt avgränsade massa, dess massiva och kompakta fasad. Denna kompakta yta, denna utslätade kropp får en avgörande betydelse som gräns för den slutna individualiteten, som inte låter sig förenas med andra kroppar eller världen.<sup>18</sup>

Denna släta, behärskade kropp träder inte i förbindelse med andra kroppar genom att den skulle kunna sägas symbolisera något annat, antingen som helhet eller i form av någon av dess delar. Den klassiska kroppen är en ”färdig kropp i en likaså färdig yttervärld”.<sup>19</sup> Den folkliga, groteska kroppen skildras på ett helt annat sätt av Bachtin. Här rör det sig om en ”kropp i vardande”:

Den är aldrig färdig, aldrig fullbordad: den formas och skapas ständigt och den formar och skapar själv en annan kropp: vad mer är, denna kropp slukar världen och slukas själv av världen ... Den viktigaste rollen hos den groteska kroppen spelar därför de delar, de ställen där den överskrider sig själv, går utanför sina givna gränser, avlar en ny (en andra) kropp: magen och fallosen.<sup>20</sup>

Det kroppsliga dramat utspelas vid kroppens gränser, och dessa överskrids ständigt, så att det här inte kan vara fråga om en kropp som är färdig och tydligt avgränsad gentemot andra kroppar.

Vad jag vill ha sagt med Bachtins distinktion mellan klassiska och groteska kroppar är att den antika och medeltida uppfattningen

om den kristna kroppen i många fall mer liknar den groteska än den klassiska synen och att dess "transkorporalitet" därmed blir tydlig. För Paulus var uttrycket "Kristi kropp" ett sätt att tala om den kristna kroppen som en social kropp. Den mest utförliga användning av termen får vi i Första Korinthierbrevet 12:12–31 där "Kristi kropp" betecknar den kristna församlingen. I 12:27 identifieras de troende med Kristi kropp: "Ni utgör Kristi kropp och är var för sig delar av den." Här ställs frågan om den sociala kroppen på sin spets. Är "Kristi kropp" enbart ett metaforiskt uttryck som Paulus använder sig av? I en modern föreställningsvärld uppfattas den sociala kroppen snarast som en metafor för ett kollektiv bestående av individuella kroppar. Men finns det inte en mer intim identifikation mellan den enskilda troendes kropp och Kristi kropp? Givetvis finns en omfattande diskussion med olika ståndpunkter, men jag vill ändå hävda att den mest trovärdiga tolkningen är att församlingen inte bara liknas vid en kropp utan faktiskt *är* en kropp för Paulus. Stöd för en sådan tolkning kan hämtas både i den antika organismtanke som Paulus använder sig av i Första Korinthierbrevet där det blir tydligt att de enskilda korinthierna tillhör Kristus på samma sätt som lemmarna tillhör en kropp, och från två andra passager i samma brev som behandlar nattvarden, 10:16–18 och 11:17–34. I de sistnämnda bibelställena integreras nattvardsgästerna i en ecklesiologisk kropp genom att bli delaktiga av sakramentets kropp. Gränsen mellan individuella kroppar och den sociala kroppen blir inte särskilt tydlig, eller ens särskilt intressant.

Om en sådan tolkning av den sociala kroppen hos Paulus är rimlig finns det också en kontinuitet med föreställningen om kyrkan som Kristi kropp som fanns åtminstone fram

till förra millennieskiftet och som den franske teologen Henri de Lubac har undersökt i boken *Corpus mysticum*. Utifrån den paulinska bilden av Kristi kropp skilde man inom den tidiga medeltida reflektionen över kyrkan mellan tre aspekter hos denna kropp.<sup>21</sup> En aspekt var den historiska kroppen, det vill säga den jordiske Jesus fysiska kropp. En annan aspekt var Kristi närvaro i nattvarden, det vill säga den sakramentala kroppen, och en tredje var kyrkan, det vill säga den ecklesiala kroppen. Enligt de Lubac benämndes den sakramentala kroppen *corpus mysticum*, det vill säga den "mystiska kroppen", medan den ecklesiala kroppen kallades *corpus verum*, det vill säga den "sanna kroppen". Runt 1100-talet påbörjas emellertid en förskjutning så att den sakramentala kroppen mot slutet av seklet kom att identifieras med *corpus verum* och den ecklesiala med *corpus mysticum*.<sup>22</sup>

Vad har en sådan terminologisk förändring för betydelse för förståelsen av kroppen? Den avgörande betydelsen finner vi i att detta är början till en gradvis spiritualisering av det kristna budskapet, helt enkelt ett avkroppsligande. När referenserna för *corpus mysticum* respektive *corpus verum* bytte plats kom den avgörande skiljelinjen att dras mellan den historiska och den sakramentala kroppen å ena sidan och den ecklesiala kroppen å andra sidan. Kyrkans synlighet bytte plats med sakramentet, så att det hädanefter var sakramentet som var den synliga indikatorn på den osynliga nåd som genomströmmade kyrkan. I stället för att förstå kyrkan som en synlig manifestation av Kristus i världen – *corpus verum* – koncentrerades synligheten till nattvarden på altaret, medan kyrkan som Kristi mystiska kropp förvisades till ett annat plan av tillvaron än de historiska och den sakramentala kroppen. Den historiska kroppen och den



sakramentala kroppen förstods därmed som två auktoritativt givna fakta (bibel och nattvard) snarare än skeenden inom ramen för den gudomliga frälsningsplanen.<sup>23</sup> Betydelsen av bibel och nattvard skiljdes åt i reformationen där den protestantiska sidan privilegierade den historiska kroppen medan den katolska privilegierade den sakramentala kroppen. I relation till dessa auktoritativt givna fakta reducerades kyrkan till en sekundär nivå.

Med andra ord innebar denna process att den kristna kyrkan var i färd med att förlora sin sociala kropp. *Corpus mysticum* blev allt mer ett färglöst socialt eller juridiskt begrepp. Kyrkan kom därmed att likna de sekulära politiska institutionerna, och påven blev mer lik en kejsare. Kristen tro som ett kollektivt fenomen kom att brytas sönder. Tron blev en privatsak genom att kristen erfarenhet inte längre primärt omsattes i olika praktiker, utan i ”tro”, det vill säga vissa övertygelser. Vilket betyder att det ”andliga” och det ”politiska” förläggs till olika sfärer. Kyrkan hålls inte längre samman av synliga, materiella band utan av inre tillstånd av religiösa känslor. Därmed går den ”transkorporella” dimensionen av människans kroppslighet förlorad för den kristna kyrkan, och vad som återstår är den individuella, slutna och expressiva kroppen – den klassiska kroppen enligt Bachtins terminologi. Eller kanske är det mer korrekt att säga att inte ens den återstår, eftersom själva de kristna praktikerna försvinner till förmån för vissa övertygelser? Den enda kropp som finns är den Michel de Certeau kallar ”världens kropp och den dödliga kroppen”, ingen kristen kropp som sådan.<sup>24</sup>

Denna för kyrkan bleka diagnos har ifrågasatts även av dem som sympatiserar med tesen som sådan. Man menar att de Certeau utgått från att en majoritetskyrka skulle vara

den enda kyrka som har en kropp.<sup>25</sup> En sådan majoritetskyrka skulle vara en kyrka med möjlighet att formulera den religiositet som alla invånare i ett land eller ett samhälle måste ta ställning till, utan hänsyn till andra sociala kroppar. I stället handlar det om att tänka den kristna, sociala kroppen som mer ”grotesk” i Bachtins mening: den kristna erfarenheten måste i dag definiera sig själv i relation till andra kroppar än den ecklesiala kroppen och kan uttrycka sin kristna identitet genom kritiska och profetiska avvikelser från dessa andra kroppar. Den kristna kyrkan kan då inte föreställa sig själv som den enda eller kanske inte ens primära sociala kroppen. Hur det än förhåller sig med kyrkans möjliga kroppslighet och kroppsliga möjligheter i vår tid indikerar dessa historiska exempel att frälsning, för den kristna traditionen före det moderna, inte var en privat historia mellan Gud och själen, som den senare kommit att bli, utan en social och därmed också kroppslig historia. En orsak till att kroppen i vår tids kristendom har kommit att uppfattas som något sekundärt har att göra med att insikten om frälsningens sociala och historiska karaktär har gått förlorad i takt med att kyrkan har reducerats till antingen en osynlig och sekundär nivå eller en administrativ och, ur frälsningshänseende, irrelevant byråkrati. Den antika och medeltida teologiska synen på kyrkan som en social kropp ligger mycket närmare flera av vår samtids filosofiska betoningar av kroppens sociala karaktär, inte minst inom delar av den feministiska filosofin.<sup>26</sup> Återupptäckten av den sociala kroppen är förmodligen vital för den kristna kyrkans möjligheter att komma till rätta med frågan om dess förståelse av inkarnationen liksom av den kristna kroppen som en könad kropp.

### Den könade kroppen

Därmed kommer jag till min huvudfråga, nämligen huruvida de kristna föreställningarna om kroppen var och är könade. Inom den västerländska symboliken har kropp förknippats med affekter och kvinnlighet, och själ med förnuft och manlighet. I en hierarkisk ordning skulle därmed kropp, känsla och kvinnlighet associeras som något lägre i jämförelse med själ, förnuft och manlighet. Även om detta schema återfinns inom den kristna kyrkan innebar läran om inkarnationen och den kristna uppfattningen om kroppsligheten att denna hierarki emellanåt kom att kastas om. Detta har uppmärksammats av forskare med mycket olika infallsvinklar som även gjort detta faktum fruktbart för en konstruktiv feministisk religionsfilosofi eller teologi.<sup>27</sup> Här skall jag emellertid begränsa mig till att först belysa hur detta har sett ut historiskt med hjälp av medeltidshistorikern Caroline Walker Bynum, en av de mest uppmärksammade inom detta område. Sedan skall jag lyfta fram ett mer konstruktivt resonemang med hjälp av den brittiska, romersk-katolska teologen Tina Beattie, vald med tanke på hennes arbeten med en könad, kroppslig metaforik.

Bynum har specialiserat sig på kvinnlig mystik under medeltiden och visar i flera böcker att den kvinnliga fromheten under denna period kännetecknas av en särskild somatisk kvalitet. Det fanns flera anledningar till detta. En var att kvinnor associerades med kroppslighet på ett sätt som män inte gjorde. Dessutom föreställde man sig under denna tid att människan var en psykosomatisk helhet och man förväntade sig därför kroppens såväl som själens uppståndelse vid tidens slut. Föreställningarna om kroppens uppståndelse uppvisar under medeltiden en "extrem materialism" som kan vara störande för vår samtids

läsare, menar Bynum. Man betonade med emfas den kroppsliga kontinuiteten mellan den jordiska kroppen och uppståndelsekroppen.<sup>28</sup> Dessutom sågs manliga och kvinnliga kroppar som en variation på ett och samma fysiologiska tema.<sup>29</sup> Alla dessa faktorer samverkade till att låta särskilt kvinnors kroppslighet, representera mänsklighetens fullhet för medeltida människor:

För kvinnor blev föreställningen om det kvinnliga som det köttsliga ett argument för kvinnors *imitatio Christi* genom fysikaliteten. Genom att underordna dikotomin mellan manligt och kvinnligt under den mer kosmiska dikotomin mellan gudomligt och mänskligt såg kvinnor sig själva som symbolen för hela mänskligheten.<sup>30</sup>

När kvinnan på ett särskilt sätt associerades med kroppslighet under medeltiden kunde hon bli symbolen för hela mänskligheten (också för manliga författare) eftersom inkarnationen som Guds liv i det kroppsliga blev en tydlig analogi till kvinnans kroppslighet. Relikkulter, kroppsliga askesövningar och mirakler i samband med nattvarden var alla viktiga delar av fromheten och förstärkte också dess somatiska kvalitet. Inte minst tog sig ofta de kvinnliga mystikernas religiösa erfarenheter kroppsliga uttryck. Det fick också konsekvenser för de män vars erfarenheter liknade kvinnliga mystikers. De förstod ofta sig själva i kvinnliga termer och lärde sig sina praktiker av kvinnor.<sup>31</sup>

Bynum frågar sig om den medeltida associationen av kroppslighet med kvinnan skall ses som ett uttryck för dualism och misogyni. Hennes svar är att även om det obestridligen finns sådana tendenser är traditionen inte entydig. Kopplingen mellan kvinnan som kroppslig

lig och Guds förkroppsligande i Kristus kan inte ses som något enbart negativt. Den påstådda medeltida dualismen är i stora delar en projektion av moderna teorier om fysiologi på ett tänkande som inte svarar mot dessa kategorier. Könsbegreppet var mer flytande och mer socialt än biologiskt på medeltiden. Samma kropp kunde vara både manlig och kvinnlig och män kunde betona sin ödmjukhet genom att tala om sig själva som kvinnliga: ”medeltida tänkare använde bildspråk om genus på ett flytande, inte på ett bokstavligt sätt”.<sup>32</sup> Detta gäller inte bara föreställningar om det sociala könet, även föreställningarna om den biologiska kroppens könade natur var flytande. Dessutom fanns också föreställningar om hur Gud vände om de sociala rollerna: just eftersom manlighet var mänskligt sett överordnad valde Gud den lägre kvinnliga kroppen som sitt primära instrument. Betoningen av inkarnationen verkade för kvinnors andliga myndiggörande, snarare än tvärtom. Från det sena 1100-talet till mitten av 1300-talet ökade kvinnors möjligheter att bli delaktiga i specialiserade religiösa praktiker. Antalet konvent ökade och kvinnor – så kallade tertiärer eller beguiner – samlades även till mer inofficiella gemenskaper. Bynums poäng är inte att bortförklara de starka tendenser till misogyni som fanns under medeltiden. Det hon vill är att nyansera vår bild av historien genom att visa att den inte med nödvändighet såg likadan ut från ett kvinnligt perspektiv som från den manliga elitens perspektiv. Bynums historiska forskning är intressant bland annat för att den ifrågasätter en alltför statisk syn på den kristna teologins historia. Därmed blir en samtida konservativ tolkning av den kristna tron mindre självklar, eftersom den knappast kan göra anspråk på en historisk legitimitet. Även i vår tid hämtar feministiska teologer

inspiration från medeltida teologi, såväl vad gäller dess symbolik som dess institutioner.

Den medeltida teologin, liksom den antika, bar på en mycket explicit metaforik av erotisk karaktär. Det grekiska kärleksbegreppet *eros* hade inte skilts ut från ett mer kristet kärleksbegrepp, *agape*. Den historiska teologin bar därför på insikten om att det sexuella begäret och gudsbegäret var besläktade. Detta utgör en distinkt skillnad mellan dess teologiska diskurs om sex och den moderna diskursen som utgår från en sekulariserad föreställning om sex.<sup>33</sup> Den moderna kristna kyrkans religiösa symbolik är avsexualiserad i jämförelse med den tidigare kyrkans – något olika beroende på konfession och geografi – men knappast därigenom mindre androcentrisk. Detta har föranlett feministiska teologer att mena att kampen för en ökad synlighet för kvinnors del inom ramen för den kristna kyrkan inte bara handlar om abstrakta rättigheter, utan minst lika mycket om strategier för att erövra den religiösa symboliska världen.

Tina Beattie har, inspirerad av Luce Irigaray och Paul Ricoeur, vidgat det symboliska spektrat för en kvinnlig sexualitet och kroppslighet. Beattie är intressant, inte minst för att hon exemplifierar en trend inom samtida feministisk teologi att, under full insikt om den kristna teologins androcentriska historia, göra den latent feministiska potentialen fruktbar. Beatties strategi är att:

kartlägga kroppsliga metaforer på den kvinnliga kroppen som ett sätt att bända loss dem från den maskulina föreställningsvärlden med dess fantasier om kvinnan, för att skapa en symbolisk rymd som erkänner existensen av kvinnan som kropp och inte bara som ett feminint ideal.<sup>34</sup>

Hennes kamp för kvinnans frigörelse står om ett alternativt symboliskt system som förmår ställa sexualitet, religiositet, förnuft och mellanmännsliga relationer i ett annat ljus. Därför blir det också viktigt att, liksom den teologiska traditionen, tolka olika kroppsdelar på ett signifikant sätt. Precis som Augustinus kunde tolka mannens ofrivilliga erektion som ett symptom på syndafallet, står möjligheten öppen att också tolka in en teologisk betydelse i kvinnans kropp, möjligen med ett mer positivt syfte än Augustinus har i just detta konkreta fall.<sup>35</sup> Visserligen fanns hos Augustinus en positiv betoning av könsskillnaden i framhävandet av den kvinnliga kroppens integritet efter uppståndelsen, men samtidigt hävdade han att det endast är tillsammans med mannen som kvinnan är Guds avbild (något som mannen klarar av på egen hand). Augustinus förståelse av könsskillnaden blir alltså asymmetrisk, och det är denna asymmetri som Beatties kritik bejakar och problematiserar.<sup>36</sup>

Ett av de exempel som Beattie själv lyfter fram är att tolka kvinnans klitoris på ett teologiskt signifikant sätt.<sup>37</sup> Enligt Beattie är män och kvinnor asymmetriskt sexuellt förkroppsligade i förhållande till varandra. Vad gäller kvinnans klitoris skall den inte – som hos Freud – förstås som ”en liten penis” utan som ett självständigt sexuellt organ. Beattie menar att en symbolisk tolkning av klitoris kan bidra till en förståelse av kvinnans sexualitet som inte är beroende av hennes moderskap. ”Detta är ett organ skapat helt och hållet för kvinnans välbehags skull, barmhärtigt skyddat från förlossningens sår.”<sup>38</sup> Klitoris är nämligen oberoende av kvinnans reproduktiva funktion. Hon kan reproducera sig utan orgasm och få orgasm utan någon reproduktiv funktion. Detta till skillnad från mannens

sexualitet, där ejakulationen och den fysiska befruktningen inte går att separera lika enkelt. Som filosofen Gayatri Chakravorty Spivak hävdar är kvinnans sexualitet i mycket mindre grad än mannens kopplad till den biologiska reproduktionen: ”Klitoris undflyr den reproduktiva inramningen.”<sup>39</sup> Enligt Beattie betecknar kvinnans klitoris en sexuell njutning som inte är beroende av mannen, en njutning som är skapad till synes utan någon reproduktiv funktion. En tolkning av klitoris teologiska symbolik kan därför bidra med två saker: dels en teologisk förståelse av vällusten som en del av skapelsens godhet helt oberoende av reproduktionen, dels en kvinnlig sexualitet självständig från mannens sexualitet. Kroppen kan här tjäna som en symbolkälla för andra komplexa strukturer. Hos Beattie antar klitoris symboliska betydelse kulturella dimensioner som är analoga med penisens kulturella symbol fallosen: ”om fallosen kan symbolisera en kultur som kännetecknas av dominans, aggression och makt skulle klitoris kunna symbolisera en kultur som värdesätter lekfullhet och odlar de små njutningarna i vardagslivets kärleksfulla och tålmodiga möten”.<sup>40</sup> För att förekomma invändningen att detta är att överskatta kroppslighetens symbolik hävdar Beattie att kvinnlig omskärelse är en indikation på att kvinnans klitoris faktiskt spelar en större symbolisk roll än man ofta är medveten om eller vill erkänna. Kvinnlig omskärelse – psykisk, i bemärkelse av ett kuvande av kvinnans subjektivitet, likaväl som fysisk – signalerar att kvinnans självständiga sexualitet uppfattas som ett hot.

Varför skulle detta vara teologiskt signifikant? Dels eftersom Beattie därigenom finner en möjlighet bland flera att tala om en självständig kvinnlig sexualitet och därmed bryta med en maskulin teologisk symbolik. Men

också eftersom hon därmed försöker ta tillvara den dynamiska såväl som subversiva symboliska potentialen i en tämligen traditionell teologi. Den feministiska teologin måste inte enbart ta avstånd från den tidigare teologin, eftersom traditionen varken är så homogen eller så entydig som den ofta har presenterats. Den sexuella metaforiken och symboliken genomsyrar hela det teologiska arvet, och detta arv bär därför självt på potentialer för en (gentemot androcentrismen) subversiv tolkning. Själva tanken på inkarnationen kan, genom att den för samman det gudomliga och det mänskliga, vända upp och ned på etablerade teologiska hierarkier och så har också skett historiskt.<sup>41</sup> Beatties teologi är därför ett exempel på en feministisk teologi som på ett kritiskt sätt försöker återerövra och återanvända den teologiska traditionen.<sup>42</sup> Även om den kristna kyrkan bär på ett tungt androcentriskt arv menar Beattie att vi nu lever i en tid där den kristna feminismen inte behöver vara en isolerad och nedtystnad tradition inom ramen för en androcentrisk kyrka. Det finns möjligheter att tolka det kristna budskapet på nytt och använda insikter som redan tidigare influerat västerländska föreställningar om kvinnan. Med andra ord tänker sig Beattie att en tradition varken är oföränderlig eller entydig. Genom feminismens framväxt ges en möjlighet att upptäcka redan existerande men marginaliserade traditioner. Detta kommer att ske, menar Beattie, när kvinnor inte längre är enbart objekt för teologin utan också på ett autentiskt sätt blir teologins subjekt.

### Avslutningsvis

Genom att hämta exempel på föreställningar om den kristna kroppen från så skilda källor som aposteln Paulus, medeltida ecklesiologi och medeltida kvinnlig mystik har jag velat ge

en bild av den kristna kroppen som utgör en kontrast till den enkla substansdualism som ofta brukar framhållas i mer eller mindre populära diskussioner. I tur och ordning har jag försökt visa att distinktionen mellan kropp och själ hos Paulus inte kan inordnas inom ramen för en traditionell filosofisk substansdualism, att den antika och den medeltida teologin inte föreställde sig den kristna kroppen som en individuell kropp oberoende av den sociala kroppen och att korrelationen mellan kroppslighet och kvinnlighet inte entydigt går att inordna i ett könshierarkiskt schema, vare sig hos den medeltida mystiken eller i vår samtid. Jag vill inte hävda att jag därmed skulle ha kommit fram till en föreställning om hur den kristna kroppen har tett sig alltid och överallt. Inte heller är jag ute efter att förneka att det kan finnas en viss sanning i den föreställning om den kristna kroppen som presenteras av Grosz och andra. Att det har funnits och fortfarande finns misogynna och somatofobiska drag i den kristna traditionen ser jag som ett ovedersägligt faktum. Vad jag velat göra är att visa hur främmande förståelsen av den tidiga kristna kroppen är för vår egen tid. Om man undviker att tolka den kristna traditionen som en spegelbild av vår samtida föreställning om forna tiders substansdualism och somatofobi finns det drag hos den kristna kroppen som ter sig transgressiva eller med Bachtins terminologi groteska. Den medeltida kvinnliga mystiken var könsöverskridande på ett sätt som uppmärksammats av vår tids feministiska filosofer och teologer. Samtidigt var dessa könsöverskridande drag intimt samhöriga med traditionella kristna praktiker som askes och bön.

Att tänka sig att det finns konstruktiva resurser i den teologiska traditionen – resurser som uppmärksammats av den feministiska

filosofin från Simone de Beauvoir till Luce Irigaray – även vad gäller föreställningar om människans kroppslighet handlar alltså inte om att därmed göra traditionen till norm. Snarare handlar det om att relativisera samtidshorisonten och undvika att på ett okritiskt sätt utgå från att vår tids föreställningar utgör norm för en filosofi eller teologi om människans kroppslighet. Med andra ord finns det utrymme inom den teologiska traditionen för att i långa stycken göra gemensam sak med Grosz kritik av substansdualismen och hennes betoning av kroppslighetens betydelse för människans subjektivitet. Grosz skriver om *Volatile Bodies* som ett experiment i ”omkastningar” av förståelsen av subjektiviteten.<sup>43</sup> Kanske skulle man kunna hävda att det är en sådan omkastning inom den feministiska filosofin som även fått teologin att återupptäcka nya sidor av sin egen tradition?

#### Noter

- 1 Jag är tveksam till vilket slags dualism som den antika grekiska filosofin, till exempel hos Platon, verkligen representerar, men låter denna diskussion stå tillbaka för ett annat tillfälle.
- 2 För en större diskussion om den kristna kroppen, av vilket detta endast är ett urval, se min bok: *Himmelska kroppar: En teologisk tolkning av inkarnation, blick och kroppslighet*, Glänta 2006, under utgivning.
- 3 Se till exempel Gerard Loughlin: *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*, Blackwells 2004.
- 4 Elisabeth Grosz: *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*, Indiana University Press 1994, s. 5.
- 5 För en redogörelse av kristologins utveckling, se de två standardverken James D. G. Dunn: *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Andra upplagan, SCM 1989, samt Alois Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. 3., förb. o. utök. uppl., Herder 1990.
- 6 Jag har behandlat frågan om bibelns auktoritet och aktualitet mer utförligt i artikeln ”Bibeln som Skrift: Om bibelns anspråk på aktualitet och auktoritet i den kristna kyrkan”, *Tolkning för livet: Åtta teologer om bibelns auktoritet*, Anne-Louise Eriksson (red.). Verbum 2004, s. 215–238, 271–273.
- 7 Donn Welton: ”Biblical Bodies”, *Body and Flesh: A Philosophical Reader*. Donn Welton (red.), Blackwell 1998, s. 229.
- 8 Eduard Schweizer och Friedrich Baumgärtel: ”soma, somatikös, süssomos”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. VII. Gerhard Friedrich (red.), W. Kohlhammer Verlag 1964, s. 1063.
- 9 Jämför till exempel Rom. 1:3, 1 Kor. 1:26.
- 10 Jämför Rom. 2:17–30.
- 11 För den mer detaljerade bibelexegetiska argumentationen i dessa frågor vill jag hänvisa till Sigurdson, 2006, kapitel 9.
- 12 Peter Brown: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Faber and Faber, 1989, s. 31.
- 13 Augustinus: *De civitate dei contra paganos*. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, vol. 41. J. P. Migne (red.). Paris, 1845, bok 1, praef.
- 14 Brown 1989, s. 55–57.
- 15 Jämför till exempel Gail Weiss: *Body Images: Embodiment and Intercorporeality*, Routledge 1999, s. 5.
- 16 Graham Ward: *Theology and Critical Theory*. Andra uppl., Macmillan 2000, s. 105.
- 17 Michail Bachtin: *Rabelais och skrottets*

- historia: François Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen*. Översättning: Lars Fyhr, Antropos 1986, s. 316.
- 18 Bachtin 1986, s. 316. Ursprungligen delvis kursiverat.
- 19 Bachtin 1986, s. 317. Ursprungligen kursiverat.
- 20 Bachtin 1986, s. 313. Ursprungligen delvis kursiverat.
- 21 Henri de Lubac: *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*. Andra, reviderade och utökade upplagan, Aubier, Editions Montaigne 1949, s. 34–39.
- 22 de Lubac 1949, s. 13–19.
- 23 Michel de Certeau: *La Fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*. Bibliothèque des histoires, Gallimard 1982, s. 112–114.
- 24 Michel de Certeau: "Du corps à l'écriture, un transit chrétien", *La faiblesse de croire*. Luce Giard (red.), Éditions du Seuil 1987, s. 291.
- 25 Se Frederick Christian Bauerschmidt: "The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology", *Modern Theology* 1996:1, s. 18–20.
- 26 Se till exempel Gail Weiss; *Body Images: Embodiment and Intercorporeality*, Routledge 1999.
- 27 Bland många andra, se till exempel Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*, University of Chicago Press, 2002 samt Grace M. Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, Ny uppl. SPCK, 2000.
- 28 Caroline Walker Bynum: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books 1992, s. 241, 253.
- 29 Se här Caroline Walker Bynum: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, Columbia University Press, 1995, samt Thomas Laqueur: *Om könens uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Översättning: Öjevind Lång, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 1994.
- 30 Caroline Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press 1987, s. 263. Även: Kapitlet "Woman as Body and as Food", s. 260–276.
- 31 Bynum 1992, s. 191.
- 32 Bynum 1992, s. 218.
- 33 Därför skulle många av samtidens teologiska och religiösa diskussioner om sexualitet, samkönade relationer etcetera, tett sig ytterligt främmande för antikens och medeltidens teologer. Slagordsmässigt formulerat: om dessa historiska teologer såg begärets mål i Gud, har vår samtids konservativa teologer reducerat begärets mål till kärnfamiljen! Om denna förändring, se till exempel Regina Ammicht-Quinn: "Sexualiteten och Guds död", *Postmodern teologi: En introduktion*. Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), Verbum 2006.
- 34 Tina Beattie: *God's Mother, Eve's Advocate: A Marian Narrative of Women's Salvation*, Continuum 2002, s. 7.
- 35 Augustinus 1845, bok 14, kap. 23–26.
- 36 Augustinus 1845, bok 22, kap. 17.; *idem*, *De trinitate libri XV*, libri I–XII, W. J. Mountain och F. Gloire (red.), Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 50, Aurelii Augustini Opera Pars XVI, 1, Turnholt, 1968, bok 12, kap. 7.
- 37 Tina Beattie: "Carnal Love and Spiritual Imagination: Can Luce Irigaray and John Paul II Come Together?", *Sex These Days: Essays on Theology, Sexuality and Society*.

- Studies in Theology and Sexuality, 1. Jon Davies och Gerard Loughlin (red.), Sheffield Academic Press 1997, s. 177–181.
- 38 Beattie 1997, s. 178.
- 39 Gayatri Chakravorty Spivak: "French Feminism in an International Frame", *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, 1987, s. 151.
- 40 Beattie 1997, s. 180.
- 41 I det här sammanhanget utgör Graham Wards artikel "Jesu Kristi förskjutna kropp" (ur *Postmodern teologi*. Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson [red.]) ett slående exempel.
- 42 Jämför även Tina Beattie: *Woman*, New Century Theology, Continuum, 2003.
- 43 Grosz 1994, s. vii.

#### Nyckelord

genusvetenskap, feministisk teologi, kristologi, kroppslighet, Paulus

#### Keywords

gender studies, corporeality, feminist theology, Christology, Paul

#### Summary

Christian bodies: On Christology, corporeality, and gender, by Ola Sigurdson, DD in Systematic Theology, Göteborg University.

In this article Sigurdson poses three questions: Is there a specific notion of embodiment in the Christian tradition? If so, would a Christian body be a sexed body? And would a theological notion of embodiment have something to contribute to the ongoing philosophical discussion of the body, especially in feminist theory? The answer to all three questions is yes, and Sigurdson then shows how a Christian theology of embodiment takes its cue from the doctrine of incarnation. He develops this further through

examples from the history of theology on how the body has been thematized in its existential, social and gendered dimensions: the apostle Paul as not concerned with a dualistic conception of soul and body but with the finiteness and fallibility of the body; patristic and medieval theology as understanding the body as both social and transgressive; medieval women mystics as developing a sense of embodiment as a direct communion with the divine through the suffering Christ. This does not mean that there is just one theological notion of embodiment throughout history that would be considered genuine. The Christian tradition displays a large variety of ideas on bodies, and these could be developed for a theology of the body in deep resonance with contemporary feminist concerns, among them the development of a gendered symbolic horizon that respects the asymmetric sexual embodiment of men and women. Even if parts of the Christian tradition have been somatophobic and androcentric, this does not necessarily mean that it is characteristic for the entire tradition. With and against its own tradition, theology in our time has the resources to conceptualize a more fruitful theology of the body.

#### Ola Sigurdson

Göteborgs universitet  
Institutionen för religionsvetenskap  
och teologi  
Box 200  
405 30 Göteborg  
ola.sigurdson@religion.gu.se