

DAGNY KAUL

Synd och skuld – Om ondskan som könsrelaterat fenomen

*I kvinnoteologernas uppgörelse med
etablerad teologi är syndtemat centralt, eftersom det under
årtusenden förbundits med det kvinnliga könets
»naturliga ondskan», och därigenom har fungerat som ett instrument för
kvinnoförtryck. Även om man i dag inte talar om synd i termer av
kvinntligt och manligt så lever föreställningen vidare,
visar Dagny Kaul med hjälp av
bland andra Mary Daly.*

Även om synd som företeelse ofta omtalas i både Nya och Gamla Testamentet som uttryck för det destruktiva och skuldtyngda i tillvaron, så är det först mot slutet av antiken som kristendomen utvecklar några egentliga teorier om synden (Augustinus). Dessa har sedan varit teologiskt centrala i skilda trossamfunds teologiska arbete. Emellertid är det värt att notera att synden är frånvarande i de kristna ekumeniska trosbekännelserna, vilka utformats under antiken och som idag är samlade symboler för den universella kristendomen.

För kvinnoteologin är begreppet synd förknippat med smärta. Under årtusenden har syndateologin utgjort ett viktigt redskap för kvinnoförtryck eftersom synd på ett särskilt sätt förbundits med det kvinnliga könet. Syndtemat är därför själva kärnan i uppgörelsen med den etablerade teologin. Här länkas kvinnornas kritik av aggressionshämmandet samman med det alienerande i det patriarkala kyrkolivet och deras känsla av att vara utstötta av den mansdominerade teologin. Traditionen har skapat falska skuldkänslor genom sin felaktiga lokalisering av synden, skuldkänslor som undergräver kvinnors självrespekt och hindrar dem från att delta tillfullo i såväl samhällsliv som i det religiösa livet.

I myten om syndafallet i Första Moseboken, låter Eva sig frestas av ormen att äta

frukt från det förbjudna trädet; en frukt som ger kunskap på gott och ont. Därefter bjuder hon Adam att äta av frukten. Deras ögon öppnas och människan drivs ut ur paradiset. Under det sista århundradet före Kristi födelse får denna myt en central teologisk betydelse inom senjudendomen. Asketisk-dualistiska tendenser i samtiden utnyttjar den för att sätta likhetstecken mellan kvinna och materia; kroppslighet, sexualdrift, förgänglighet och synd. Denna sammankoppling sätter sina spår också i Nya Testamentet och förs vidare genom antikens teologi.¹ I antikens asketism utvecklas detta motiv i enlighet med det kända citatet av kyrkofadern Tertullianus:

»Du är djävulens port. Du är den som bröt in-seglet på det förbjudna trädet. Du är den som först bröt den gudomliga lagen. Du är den som övertalade honom som djävulen inte hade styrka nog att angripa. Du förstörde så lätt Guds bild – mannen. På grund av ditt fall, som är döden, måste Guds egen son dö.»²

I sin grundliga och utmanande uppgörelse med den katolska kyrkans sexualmoral och dess historiska rötter, betecknar Uta Ranke Heinemann tolvhundratalet som »teologins gyllene tidsålder och kulmen på kvinnoförakt». Albertus Magnus, Tomas Aquinos lärare, har följande att säga om kvinnor:

»Kvinnan är, för att säga det rent ut, inte kloka-

re, men slugare än mannen ifråga om onda och perversa handlingar. Kvinnans känslor driver henne till det onda, liksom förståndet mannen till det goda».³

Kyrkans och teologins historia förbluffar inte enbart genom sin beskrivning av kvinnan som underordnad mannen utan även i sin ihärdiga stämpling av henne som svagare i mötet med det onda och som lättare besatt av demoner. Följaktligen ses kvinnan som syndigare än mannen och större skuld häftas vid henne.⁴ Det här förhållningssättet banar också väg för häxbålen. Det stora flertalet brända häxor var kvinnor, men även enstaka män som hade nära relationer till dem, oftast äkta män, föll offer.⁵ I handboken för häxförföljelse, *Malleus Maleficarum* från 1486, förs kvinnans synd tillbaka på kvinnans natur:

Eftersom kvinnan är svagare till både kropp och själ är det inte överraskande om hon kommer under häxkonsternas makt. Ty ifråga om förnuft och förståelse av andliga ting tycks hon vara en av annan natur än mannen... men den naturliga orsaken är att hon är köttsligare än mannen, något som hennes många kroppsliga avskyvärtheter visar. Man bör komma ihåg att det fanns en defekt i den första kvinnans tillblivelse, eftersom hon formades av ett böjt revben... Till följd av att hon genom denna defekt är ett ofullkomligt djur kommer hon alltid att bedra... Allt detta bevisas av ordets etymologi, eftersom femina kommer från fe (tro) och minus. Kvinnan är svagare i tron och har svårare att upprätthålla tron. Därför vacklar av naturen en ond kvinna lättare i sin tro och är fölaktligen snarare att avsvärja sig tron, vilket är roten till häxkraften».⁶

Man förutsatte alltså att kvinnan på grund av sitt köttsliga väsen stod närmare det onda och demoniska än vad mannen gjorde. Umgänge med djävulen ansågs vara karakteristisk för kvinnor.

»Lovad vare Herren Gud som intill idag har bevarat det manliga könet från sådan skam. I detta föddes han och led för vår skull, därför att Gud ville det».⁷

Vad vinner modern syndateologi på att dra fram drag från extremt kvinnoförtryckande samhällsförhållanden i det förgångna? Har inte teologerna för länge sedan insett att syndafallsberättelsen är en myt och avfärdat övernaturliga fenomen och föreställningen

att människan kan besättas av demoner? Inom den etablerade teologin av idag knyts ju synd och skuld aldrig till kön. Men som vi ska se lever den gamla kopplingen mellan kvinnor och synd vidare, om än i andra och mindre uppenbara former.

Modern, könsneutral syndateologi – en illusion

Utgångspunkten för kvinnoteologins arbete med syndaproblemet har naturligtvis varit den etablerade, moderna teologins behandling av ämnet. Det första och grundläggande resultat som uppnåddes var insikten om att den »människoorienterade», förment könsneutrala teologin långt ifrån var neutral i relation till kön.

Valerie Saiving är den första kvinnliga teolog som i vår tid ställt frågan om hur kvinnor upplever synd och skuld.⁸ På sextiotalet undersökte hon begreppet synd hos två moderna teologer, svensken Anders Nygren och amerikanen Reinhold Niebuhr. Båda hävdar i enlighet med traditionen att synden har två grundläggande uttrycksformer. Den första är självförhärligande och innebär att människan inte vill erkänna någon över sig och därmed gör sig själv till alltings måttstock – till Gud. Den andra inträder då sinnlighet och begär hindrar människan från att förverkliga sitt egentliga väsen genom förnuft och frihet. Saiving sätter denna tolkning av synden i samband med könens erfarenheter som hon hävdar är grundläggande olika av biologiska skäl. Synd som självhävdelse och självupphöjelse är betecknande för mäns erfarenheter, inte för kvinnors. Hos kvinnor måste synd snarare förstås som

»trivialitet, tendenser till att låta sig avledas, som obestämbarhet; som frånvaro av organiserat centrum eller fokus, beroende av andra för att kunna definiera sig själv, benägenhet att tolerera i stället för att ställa höga krav och sträva efter att utmärka sig. Kort sagt: underutveckling eller negation av självet».

Metoden att låta kvinnors erfarenheter och livssituation bestämma innehållet i syndabegreppet förs vidare av Judith Plaskow.⁹ Liksom Saiving anknyter hon till kvinnors erfa-

renhet av moderskap, men lägger tyngdpunkten på vad socialiseringen till modersrollen innebär för kvinnors identitet. I jämförelse med pojkar, präglas deras liv av långt större spänningar mellan den förväntade könsrollen och det autentiska kreativa jaget. Ur uppgörelsen med denna spänning växer en mognad fram hos kvinnan och hon påtar sig fullt ansvar för moderskapet och utvecklar en förmåga att leva i nära relationer. Hon blir i stånd att lyssna till de bortträngda och omedvetna sidorna av människans tankevärld och att ge dem tid att mogna. Hon lär sig också värda det naturliga och vardagliga livet.

Plaskow gör en grundlig analys av syndabegreppet i Reinhold Niebuhrs och Paul Tillichs tänkande. Hos Niebuhr finner hon att synd uppfattas religiöst som människans uppror mot Gud, som en tendens att träda i Guds ställe. Synden har emellertid också en moralisk dimension: orätten, som kommer till uttryck på två sätt och som bestäms av människans förgängliga och fria väsen. Eftersom människan är dödlig, så tillhör hon naturgivna och socialt och kulturellt bestämda förhållanden, men som fri varelse har hon förmåga att gå utöver det givna och att ta ansvar för att förändra sin situation. Friheten skapar ångest och människan försöker undgå ångesten genom att förneka sin förgänglighet och göra sig själv till centrum i livet; underordna andras liv sin vilja och därmed göra dessa orätt (självupphöjelse).

Den ångest friheten väcker försöker människan emellertid också undkomma med hjälp av sensualiteten. Hon förnekar sin frihet genom att förlora sig i tillvarons gränslösa mångfald av detaljerade processer, aktiviteter och intressen. Plaskow visar att Niebuhr lägger störst vikt vid synd som självupphöjelse och att synd som sensualism i väsentliga stycken rätt och slätt faller bort.

Kvinnoerfarenheter som Plaskow redogör för, får synd som självhävdelse och sensualitet att framstå i en annan dager än när synd betraktas utifrån mäns konkurrenssituation i yrkesliv och samhälle. Plaskow visar hur den moderna teologin när den utger sig för att beskriva människans väsen i definitionen av självhävdelse som synd i själva verket främst speglar hållningar som utmärker samhällets

starka män. Det är de mäktigas synd som beskrivs.

Kvinnors synd består enligt Plaskow i att kvinnor format sitt liv efter yttre förväntningar och hänsyn till andra, så att de försummat att förverkliga sig själva och sin frihet. Kvinnors synd är snarare motsatsen till männens. Frestelsen till självhävdelse och maktmissbruk ligger nära till hands för män med makt, medan synden hos kvinnorna består i att acceptera avsaknad av makt och bristen på självförverkligande.

Kvinnans verkliga synd – en dygd

Kritiken av traditionell syndateologi vill främst göra kvinnor medvetna om hur teologin kan förtrycka dem. Problemet är nämligen: Vilka konsekvenser får det för oss kvinnor att vår synd framställs som något annat än vad den egentligen är? Kvinnor har redan svag självtillit och föga övning i den självhävdelse och aggressivitet som präglar samhällslivet. Hur går det när kvinnor som får möjlighet att utveckla sin självrespekt och identitet möter teorier som stämplar sådant som synd? Förkunnelsen av självhävdelse som synd verkar sålunda olika allt efter vilket kön personen tillhör och efter vilken position detta kön intar i samhällets makthierarki. En berättigad gränsdragning för somliga kan för andra visa sig ha destruktiva effekter. Dessa följer av syndateologin förstärks enligt Plaskow av att den kristna förkunnelsen framhåller ideal som lydnad, självupppoffring, ödmjukhet, hänsyn, omsorg om andra etc som kristna dygder.

Kvinnornas synder framställs kort sagt som dygder. Om självhävdelse är en synd, så framstår kvinnorna som dygdiga när de på bekostnad av sig själva offrar sig för att tillfredsställa andras önskningar och behov. Kvinnors speciella form av synd, nämligen att underlåta att förverkliga sig själv och ta ansvar för sitt eget liv kommer i skymundan.

Både syndateologin och dygdeläran bidrar alltså till att hålla kvar kvinnor i underordnad ställning i både samhälle och kyrkolliv. Förment könsneutrala teorier om synd fungerar som hinder för deras frigörelsesträ-

vanden. Kvinnor förebrås för egoism och bristande tjänstvillighet, när de försöker övervinna kvinnors speciella form av synd och tar ansvar för sina egna liv.

Judith Plaskow visar att ett kvinnoförtryckande samhälle skapar kvinnoförtryckande teologi. En könsneutral teolog är en illusion eftersom teologin återspeglar det skeva maktförhållandet som råder mellan könen i samhälle och kyrka. Hon har pekat på hur mansorienterad teologi skär sig när den konfronteras med kvinnors livssituation. Den förmår inte formulera kvinnors speciella form av synd och kan därför inte hjälpa kvinnor till självförverkligande.

En viktig fråga som Plaskow inte tar upp är hur tolkningen av synd som självupphöjelse fungerar i männens situation. Bidrar den till att dämpa mäns maktsträvanden? Plaskow verkar ta för givet att självupphöjelse är och förblir männens speciella form av synd och söker ingen koppling mellan denna och kvinnornas »synd». Det är här kvinnoforskningens tvivel sätter in. För att komma vidare måste den emellertid utveckla nya analytiska redskap, såsom patriarkatsteorierna. Med hjälp av dem kan båda könen situation förbindas.

Mary Daly har med hjälp av en patriarkatsmodell tolkat synd så att könssambanden blir tydliga. Dalys modell i *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* kan illustrera en central tendens i sjuttioalets kvinnoteologi.¹⁰

Daly definierar patriarkatet som »ett planetariskt, könsbestämt (sexistiskt) kastsystem som man föds till». I detta köns- och kastsystem ordnas grupperna hierarkiskt och deras medlemmar får olika tillgång till »varor, tjänster och prestige samt till fysiskt och mentalt välbefinnande». Grupperna i ett kastsystem är avhängiga av varandra. Förändringar inom den ena gruppen får konsekvenser även för den andra.

Hierarkin mellan könen och det ena könets utnyttjande av det andra, skulle enligt Daly inte kunna bestå utan båda könen samtycke. Det undertryckta könets samtycke uppnås genom socialiseringen till skilda könsroller. Redan från födseln startar en påverkningsprocess där påverkan från föräldrar,

syskon, vänner och olika samhälleliga institutioner sätter sina ofta omedvetna spår. Det könshierarkiska samhället frambringar två slags individer, en manlig och en kvinnlig. Daly ser patriarkatet som en maktstruktur med olika strategier för att försöka dölja den hierarkiska ordningen mellan könen. Genom att fjärma de båda könsrollerna så mycket som möjligt från varandra ger man intryck av att kvinnan är »likvärdig, men annorlunda», vilket bidrar till att skyla över hennes lägre status. Kvinnor får en stor del av sitt värde genom relationer till män (som döttrar och hustrur), något som bidrar till att dölja att de som könsvarer är underordnade. Denna dubbla status är ett hinder för solidaritet mellan kvinnor, eftersom de genom sina relationer till män identifierar sig med patriarkatets institutioner. Därtill kommer skilda ideologier som skapar jordmån för en falsk identitet hos bägge könen och effekter som hindrar kvinnor att nå insikt om sin egen situation (trivialisering, isolering, förändligande, universalisering). En viktig aspekt av kvinnans underordning menar Daly är patriarkatets intresse av att hålla denna underordning dold och osynlig så att den är omöjlig att konfrontera.

Patriarkatets urlögn

Redan i bibelns myt om syndafallet framgår dess patriarkala väsen. Daly beskriver förhållandet mellan samhälle och religion som en metamorfos, där en patriarkal ståndpunkt får gälla för Guds egen. Patriarkatet tog religionen till hjälp för att underordna kvinnorna. Därför lägger syndafallsmyten patriarkatets eget syndafall i öppen dager; skulden projicerades på »fresterskan» Eva. Människans benägenhet att projicera sina aggressioner på andra genom att tillskriva andra grupper »det onda» (nationer, raser, klasser) har primärt riktat sig mot kvinnor, menar Daly. När kvinnor pådyvlas en skuld som inte är deras, skapas en grund för negativa projiceringar i alla andra relationer. Utifrån denna bild av syndateologins historia, är det förståeligt om Daly hävdar att patriarkatets urlögn är att kvinnan skulle vara den ansvariga

för syndafallet och därför bära den största skulden för det onda.¹¹

Patriarkatets syndafall innebär att det ondas mysterium feltolkas när det förvandlas till myten om den onda kvinnligheten. Man undviker därmed att konfrontera onskans djupaste dimensioner inom den patriarkala religionen; ej heller kan man finna »lösningen» på det ondas problem. Myten om kvinnligheten som ond legitimerar nämligen att män vänder sin aggressivitet och sitt självhat utåt, mot kvinnor, och att kvinnor gör detta hat till sitt. Daly skriver: »Så länge den kvinnliga onskans myt får dominera det mänskliga medvetandet och samhällsordningen, gör den kvinnor till offer för både män och kvinnor.»

Med hjälp av Paolo Freires frigörelsepedagogik vidareutvecklar Mary Daly hur kvinnan i sitt eget medvetande återspeglar kvinnoförtrycket i samhällets struktur och ideologi. Kvinnor lever med ett splittrat medvetan-

de eftersom de vet att det är omöjligt att leva autentiskt utan den frihet och den självrespekt som deras internaliserade kvinnoförtryckande ideologi förnekar dem. Kvinnan är därför på en och samma gång sig själv och sina förtryckare.

Denna inbyggda motsägelse i kvinnans psyke hindrar henne från att genomskåda den egna situationen och inse att hon är »fångad i ett nät av självförstörande handlande». Hon förlamas av motsägelsefullheten, hon vill tala ut, men tiger. Handlingskraft förvandlas till ställföreträdande agerande genom män. Uppror mot samhällets förväntningar på kvinnorna ger uppnov till stark oro eftersom kvinnorna har identifierat sig med det bestående samhällets förväntningar. Den patriarkala religionen splittrar kvinnornas medvetande ytterligare genom att framställa mäns värderingar av kvinnor som Guds egna. Det blir en religiös plikt för kvinnorna att axla patriarkatets bördor. På detta vis frambringas kvinnor som tycks förtjäna föraktet; de är själva produkter av patriarkatet.



Lucas Cranach d.ä., Adam och Eva, 1538, 49 x 33 cm, olja på trä.

Hur kvinnor internaliserar patriarkatet

Dalys beskrivning av förhållandet mellan patriarkat och kvinnoroll lägger tyngdpunkten helt på könskastsystemets inverkan på kvinnornas situation och på deras upplevelse av sig själva som subjekt. Hennes nyanserade och djupgående analys bidrar till kvinnors medvetandegörande. Hit hör beskrivningarna av hur kvinnorna internaliserar patriarkatets kvinnouppfattning vilket återverkar på bilden av kvinnors synd. Daly ser fyra sådana beskrivningar:

1. Brist på socialt erkännande leder till att kvinnor blir »psykologiskt paralyserade». Det tar sig uttryck i håglöshet, skuldkänslor och ångest, vilket förstärks av förlöjligandets och förolämpandets sociala kontroll, av invektiv som »manfolkshatare» och »okvinnlig». Självrespekten upplever kvinnor först i bekräftelsen av ett oklucket helt jag.
2. Kvinnlig antifeminism kommer från kvinnor som identifierar sig så med ett patriarkalt system att de känner sig hotade när det ifrå-

gasätts. Kvinnor som själva erhållit en utmärkelse på ett »maskulint» område får ofta en diskriminerande och frustrerande inverkan på andra kvinnor, då deras kvinnoidentitet inte omfattar uppmuntran eller stöd åt andra kvinnor. Kvinnosolidariteten saknas.

3. Falsk ödmjukhet är uttryck för att kvinnor tagit en falsk uppfattning av sig själva för given. Den yttrar sig i att kvinnor inte skaffar sig för höga förväntningar och visar en märkligt ambivalent rädsla för framgång. Också på det organisatoriska planet motarbetar kvinnor ofta sig själva.

4. Kvinnors låga självkänsla leder till känslomässigt beroende, vilket visar sig i relation till både män, andra kvinnor och barn i ängslan för att visa missnöje med lågstatusjobb, dålig ekonomi eller förordningar och system. Intellectuellt bromsas tankefriheten och kreativiteten av känslomässigt beroende. Först i feministisk gemenskap ökar medvetenheten om vilka sociala mekanismer som håller underordningen vid liv liksom kunskapen om möjligheterna att frigöra sig.

Socialisering till samhällets förtryckande strukturer och förhållningssätt betecknar Daly (i enlighet med speciellt sydamerikansk befrielsesteologi) som »arvsynd».¹² Genom förtrycket har kvinnorna påtvingats medskyldighet i patriarkatet, vilket kan kallas »arvsynd», eftersom denna internalisering genom socialisering överförs från generation till generation.

Dalys slutsats är ingalunda att samhällets könsdiskriminering är kvinnornas »fel» (to blame the victim). Lika lite som man kan påstå att det är de svartas fel att samhället är rasistiskt, eller de fattigas att fattigdomen existerar. Kvinnor kan inte lastas för patriarkatets existens. De ärver genom socialiseringsprocessen »oket att vara dömda till att spela rollen som den andra (det andra könet)». Felet ligger inte hos de individer som blivit offer utan i »demoniska maktstrukturer som förmår individerna att anta en falsk identitet.»

Daly ansluter sig till en rörelse inom etiken som söker sig bort från den tidigare centreeringen kring individens upplevelser av synd på det inre planet, och mot en tolkning av det onda i kollektiva strukturer. Det onda finner

hon i patriarkatets universella könskastsystem, vilket garanterar kvinnornas ickevara. Det är ett ont system eftersom det hindrar kvinnor från att förverkliga sin fulla mänskliga potential, sitt sanna väsen. Det onda manifesterar sig alltså inte individuellt på ett inre personligt plan, utan i sociokulturella strukturer som dominerar individens inre.

Uppfattningen av det onda som patriarkal strukturell synd ligger till grund för Dalys tolkning av traditionell syndateologi som kvinnoförtryckande. Hon finner en märklig dubbelhet i patriarkatets hållning. I teorin lovprisas moraliska egenskaper som barmhärtighet, anpassningsförmåga, lydnad, ödmjukhet, självförnekelse, offervilja och tjänstvillighet, idel »kvinnliga» egenskaper, oförenliga med »manliga» maktsträvanden. Den traditionella moralen i vår kultur har enligt Daly en kvinnlig prägel eftersom den idealiserar kvaliteter som påtvingas de underordnade.

Å andra sidan saknas ett öppet erkännande av attityder och värden som kreativitet, aggressivitet och maktsträvan, vilka i realiteten är bestämmande för makthavarna. Dessa kvaliteter lever ett aktivt liv i det fördolda. En ambitiös präst som uppnått makt rosas sällan för sina ambitioner, utan oftast för sin ödmjukhet. Daly ser det som ett exempel på den patriarkala teorins självbedrägeri, ett allmänt antagande om att den som uppnått en ställning alltid förtjänat den. Motiven för att erhålla makt ifrågasätts icke.

Den judisk-kristna religionen har genom sin ensidiga betoning av lydnad och respekt för auktoriteter bidragit till att skymma de motiv och värderingar som i verkligheten bestämmer samhällslivet. Daly hävdar att den kristna moralen förhindrar konfrontation med problem som uppstår i samband med att makt förvärfvas på orätt sätt. Moralerna kritiserar inte heller de destruktiva följderna av en sådan makt för samhällslivet. Hon framhåller det märkliga i att de som verkligen lever efter de upphöjda ödmjukhets- och självuppföringsidealen, nämligen kvinnorna, systematiskt utestängs från positioner i samhällsliv och kyrkoliv där det vore möjligt att låta sådana egenskaper få vidsträckt verkan.

Denna dubbelmoral föder en etik som

uppfordrar till utnyttjande av andra människor. Kristen syndateologi får enligt Daly till effekt att hjälpa makthavarna behålla sina positioner, och att utesluta alla möjligheter för de förtryckta att kritisera makten hos de redan uppsatta. Med andra ord: Patriarkatets synd får en särskild förödande effekt för kvinnor.

Utvärdering av syndateologins patriarkatsmodell

Patriarkatsmodellen har hjälpt kvinnoteologerna att peka på könsrollernas växelverkan i syndafrågan. Den har gjort det möjligt för Daly att gå ett steg längre än vad Plaskow gjorde i sin kritik av etablerad, patriarkal teologi. För henne var teologin diskriminerande därför att den återspeglade orättfärdiga samhällsförhållanden, medan teologin för Daly är städslad av patriarkatet och tjänar dess direkta intresse att undertrycka och utnyttja kvinnor. Teorier om synd och moral utformas, anser hon, som ett tvetungat budskap som ska motverka kvinnans hela och autonoma jag. Plaskow anser att teologin förtrycker kvinnor genom att mansorienterad teologi överförs till kvinnor. Daly spetsar till Plaskows resonemang genom att hävda att mansorienterad teologi utformas utifrån patriarkatets intresse att hålla kvinnor borta från makten.

Mary Dalys poäng är insisterandet på en bestämd avsikt bakom syndateologin och dess definitiva inverkan på samspelet mellan könen inom etablerad teologi. Den främsta uppgiften blir därför att avslöja denna ofta omedvetna intention hos syndateologin som patriarkatet inte känns vid. I centrum för kvinnoteologernas uppgörelse borde patriarkatets hierarkiprofiterande maktbegär och dess fördunklingsstrategi stå. Uppgiften ställer henne inför en rad problem. Genom avsikten att borra djupare än till patriarkatet som social struktur för att på samma sätt kunna avslöja dess innebörd avlägsnar hon sig från patriarkatets konkreta historia. Hennes definition av patriarkatet är påfallande abstrakt och har snålt med kött på benen i be-

skrivningen av det som socialt och könsbestämt kastsystem. Systemet har med andra ord fått en mycket generell struktur. Vi skönjer inget samband mellan eventuella nyanser i samhällssystemet och patriarkatets allmänna karaktär. Detsamma gäller för teologin. Konkreta teologiska motiv ses utifrån generella drag i patriarkatet och får i det perspektivet ingen teologisk, utan enbart en ideologisk funktion.

Denna svaghet i Dalys modell hänger samman med hur hon ser på förhållandet mellan subjektivitet och de objektiva, sociala strukturerna. Daly förstår subjektivitet på ett existensialistiskt sätt. På det viset får hon tillgång till kvinnoerfarenheter »inifrån» och hon beskriver dem både som rädsla för att bryta sig loss från det välkända och som existentiella motiv för frigörelse baserade på kvinnors egentliga mänskliga väsen: »löftet i oss». Styrkan i Dalys modell är att hon utgår från kvinnan själv som det »ställe» där frigörelsen startar. Först i en existentiellt nödvändig kvinnogemenskap kan internaliserade förhållningssätt och värderingar motverkas och en ny kvinnoidentitet växa fram.

Men Dalys subjektivitetsbegrepp är problematiskt. Om man antar hennes premisser och ser patriarkatet som strukturell synd, blir kvinnorna syndiga i den utsträckning de identifierar sig med patriarkatet. Kvinnans synd består i att hon har internaliserat patriarkatets urlögn. I det perspektivet är emellertid kvinnan ett objekt för socialisering, ett offer för demoniska strukturer, något som svårigen låter sig förenas med betoningen av hennes subjektivitet.

Här blir det tydligt vilka konsekvenserna blir när patriarkatet ses som generell ideologi, lösriven från samhällsstrukturen. Konfrontationen med patriarkatet sker på ett inre existentiellt plan i en process där medvetandet förändras. Emellertid ses denna process som fristående från kvinnoförtryckande strukturer i samhälle och kyrka och kvinnorna antas kunna »ta sig ur» patriarkatet och etablera sig i dess gränsland. I Dalys modell upprättas ingen förbindelse mellan kvinnornas nya subjektivitet och nya sociala strukturer. Konfrontationen mellan könen uteblir och kvinnornas uppgörelse med patriarkal



Lucas Cranach d.ä., 1472-1553. Salome.

Hon dansade för Herodes Antipas och begärde som belöning Johannes Döparens huvud på ett fat.

ideologi utspelar sig primärt på medvetandeplanet. Detta hänger samman med patriarkatsteorin. Här har mannen tilldelats rollen som den som planlägger, genomför och upprätthåller underordningen av kvinnor. Han framställs som maktens subjekt, men utan subjektets egenskaper. Medan kvinnans subjektivitet lösgörs från den konkreta samhällsstrukturen, förknippas mannen med den patriarkala strukturen på ett sätt som inte kopplas till hans subjektivitet. Karin Widerberg drar med rätta följande slutsats:

»Ingetdera av könen behandlas dock som verkligt subjekt och därmed försvinner också relationsperspektivet, dvs det faktum att respektive köns situation är resultatet av deras inbördes relation.»¹³

Patriarkatsteorin har sålunda önskat fokusera könsens ömsesidiga beroende, men har hittills inte kunnat fördjupa analysen av samspelen mellan könen tillräckligt.

Bristen på koppling mellan subjektivitet och samhällsstruktur leder till att kvinnan ses som ett offer för denna struktur och följaktligen som »icke skyldig». Med sin tyngdpunkt på kvinnans subjektivitet kommer Daly farligt nära ståndpunkten att den frigjorda kvinnan och systerskapet befinner sig utom räckhåll för det onda och förebådar utopin.¹⁴ Indirekt blir mannen den skyldige. Oklarheten i skuldfrågan hänger nära samman med patriarkatsteorins bristfälliga definition av kön. Hos Daly är det ibland biologiskt kön, ibland patriarkatet som manlig ideologi, och ibland bägge, men utan att relationen blir klarlagd. Bristen på samband mellan ideologiskt, biologiskt, psykologiskt och socialt kön utnyttjas till en villkorlig fördelning av synd mellan könen.

Kvinnan som patriarkatets medskyldiga

Gemensamt för sjuttioalets olika patriarkatsteorier var att de förutsatte att männen dominerade kvinnorna. Därför prioriterades studiet av kvinnan som offer, samt vilken effekt underordningen hade på kvinnans liv och psyke. Under åttiotalet förändrades patriarkatsteorierna på två punkter. För det förs-

ta inser man nu att över- och underordningen inte enbart följer könsgränsen. Trots detta anses alla kvinnor även nu vara underordnade männen. Elisabeth Schüssler Fiorenza definierar exempelvis patriarkatet som några mäns herravälde över andra män, kvinnor, barn, slavar och koloniserade folk. Dominansförhållandet står i centrum, samtidigt som könsrelationen eller sexismen reduceras till ett strukturelement bland andra inom patriarkatet.

För det andra växer det i kvinnoforskningens vetenskapsteori fram en reaktion mot studiet av kvinnor som offer och tyngdpunkten läggs i stället på kvinnor som aktörer i sociala och historiska processer. Schüssler Fiorenzas bok *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* kan ses som typisk för denna hållning.

I Schüssler Fiorenzas modell för inte kvinnors delaktighet i den patriarkala historien till någon problematisering av kvinnors delaktighet i patriarkatets synd. Däremot utgör detta problem centrum i Sölles och Thürmer-Rohrs teorier om kvinnan som medverkande i och följaktligen som medskyldig till den historiska processen. Sölle hävdar att hon insåg vad synd innebar då hon upptäckte den kollektiva skulden:

»Förfrämligande och synd innebär en struktur som har trängt sig på oss. Vi kan inte göra det goda eftersom vi lever under denna struktur. Synd innebär att vara tvungen att synda, att utbildas till att förstöra, uppföstras till att plundra... Så länge vi inte är i Kristus, utan under lagen; under industrikulturens kapitalistiska herradöme, så härskar förfrämligandet över oss – och hela vårt förhållande till skapelsen är förstört.»¹⁶

Sölle hävdar att protestantisk teologi allt för starkt har betonat den personliga skulden. Det kollektiva förfrämligandet har negligerats och mystifierats och förvandlats till det oöverbärliga ur-onda. Därmed har det blivit svårt att framställa syndens konkreta, historiskt specifika uttrycksformer och svårt att tala för en samhällsförändring. Frågan blir inte om jag är bunden till synden som »aktivist» eller »passivist», utan snarare: »hur djupt går mitt erkännande av synden, och

var står jag i kampen mot dess förslavande makt?» Hos Sölle är kvinnor medskyldiga, inte som kvinnor, men som delaktiga i den västliga kulturen »efter Auschwitz».

Thürmer-Rohr bemödar sig om att inte falla tillbaka i patriarkatets synd och överföra mannens skuld på kvinnan. Därför flyttar hon fokus bort från den individuella kvinnan och hennes större eller mindre medvetenhet om följderna av sina handlingar. Konsekvenserna av växelverkan mellan könen kan först komma fram när historien ses som en enhetlig process.

Kvinnans skuld ligger inte som exempelvis hos Plaskow i det att hon inte förverkligat sin fulla mänskliga förmåga. Den ligger inte i svagheten, vanmakten, trivialiteten, okunskapen eller likgiltigheten som hos Sölle, utan i det som för de flesta kvinnor anses normalt och gott, i hemlivet. Thürmer-Rohr avslöjar samspelet mellan kvinnans hemlöshet i samhällslivet som är format efter mäns intressen, behov och ideal och det faktum att kvinnan hör hemma »hos mannen», i hans hem. För kvinnan blir hemmet en tillflyktsort.

Som jag uppfattar henne, visar Thürmer-Rohr på sambandet och motsättningen mellan intentionen i kvinnans vardagsliv och i den historiska processen. Hon fokuserar historiens materiella struktur, som till exempel atomstridsspetsar i Europa, som den egentliga ramen för kvinnors vardagsliv. Utformandet av historien har kvinnorna överlåtit till mannens dödsbringande makt- och kontrollbegär genom att koncentrera sig på vardagen. Lösningen blir för henne en frivillig hemlöshet (vagabondtillvaro).

Det är en styrka hos henne att hon skiljer mellan medverkan (Mittäterschaft) som analytisk och moralisk-politisk kategori. Utgångspunkten är för henne »patriarkatets intresse av total makt och kontroll» något som i vår tid blivit en reell möjlighet genom vapenarsenalen, giftproduktionen och den globala elektroniken. Den historiska processen är irreversibel: för kvinnor är framtiden stängd.

Under denna utveckling har inte kvinnorna stått passiva vid sidan om, utan stött männen materiellt och ideologiskt. De har inte

utvecklat egna alternativ, inte heller »förrått, bekämpat eller hindrat männen i deras mordiska normalitet». Däri ligger deras medskyldighet. Hon hoppas att kvinnornas erkännande av en kollektiv medskyldighet i »den historiska processen som helhet (Gesamt-handlung)» kan bli en sporre för dem att inte bara odla utopiska visioner av ett annat samhälle, utan också förändra sig.

Synen på kvinnan som autonom människa skapar hos Thürmer-Rohr de antropologiska grundvalarna för teorin om kvinnors medskyldighet. Hur svårt det är att hålla fast vid att det finns en kollektiv historisk skuld utan att belasta den enskilda kvinnan med ökade skuldkänslor, visar följande uttalande: »och överallt där kvinnor är, bestämmer de själva genom sin egen definition av sig själva, och med sin hållning till det givna, vad de är och vad de blir sedda som, på vilket sätt och med vilka medel de presenterar sig själva.» Sådana utsagor tar inte någon större hänsyn till det specifika i könsdiskrimineringen och ökar därigenom kvinnors skuldkänslor.

Söka det bortträngda

Som jag sökt visa förutsätter patriarkatsteorierna en könsdifferentiering, men definierar den inte. Patriarkatskritisk kvinnoteologi sliter med följande paradox: Könsdifferentieringen berättigar kvinnoteologins existens på samma gång som dess mål är att övervinna sexismen och därmed könets betydelse. Paradoxen går inte att lösa med de antropologiskt grundade teorierna om »människan» utan kön.

Den andra antropologiska riktningen som utgår från könsdifferentiering har utvecklats kring kvinnors liv, fruktbarhet och familjerelegationer. Den har inte knutit an till det frihetliga och samhällsorienterade tänkandet. Den saknar alltså kopplingar mellan kön och samhälle.

Dessa två antropologiska riktningar betingar varandra och bägges grundhållning bestäms av den patriarkala antropologiska traditionen. Kvinnoteologerna måste därför fråga sig vilka element som trängts bort inom denna tradition. När det gäller patriarkats-

teorierna: Är det troligt att social, politisk och ekonomisk makt är de enda och de djupaste krafterna i relationen mellan könen? Vad blir det av de vuxnas heterosexualitet? I fråga om matriarkatsteorierna: Hur kan biologiskt kön ha konstituerande betydelse för personlighet, samhälle, kultur och religion? Vad blev det av barnen?

Schismen om könen inom antropologin har också präglat kvinnoteologernas behandling av synd och skuld. Inom den matriarkala traditionen anses frågor om synd och skuld vara typiskt patriarkala och följaktligen kvinnodiskriminerande problemställningar. Strävandena går helt enkelt ut på att befria kvinnor från all den skuld som projicerats på dem och från de skuldkänslor som de internaliserat. Denna riktning inom kvinnoteologin har därför inte utvecklat några teorier om kvinnors synd och skuld.

Inom den »människoorienterade» antropologin har synd och skuld varit centrala teman, vilket är rimligt med tanke på den vikt som fästs vid frihet och ansvar och vid frågor som har att göra med sambandet mellan social och politisk makt och rättfärdighet. Kvinnoteologerna som arbetar med patriarkatsteorier har problem med att människans könsaspekt trängts bort. Den teologiska syn på synd och skuld som grundar sig på förment könsneutral teori och symbolik bidrar, som Plaskow och Daly påvisat, till att könsdiskriminering framstår som ett icke-problem. Inom kvinnoteologin har man inte förmått att komma till rätta med osynliggörandet trots att man relaterat köns- och klassproblem till varandra med hjälp av patriarkats-teorier.

Patriarkatsteoriernas tolkning av synd och skuld har sin svaghet i de antropologiska förutsättningarna. Som vi såg inledningsvis är det kvinnan som av tradition förbundits med synden. Nu har synden istället kopplats till patriarkatet och därmed indirekt till mannen. Därmed förblir tolkningen av synd och skuld könsbestämd, även om mannen satts i kvinnans ställe. Egentligen innebär syndateologin bara en överflyttning av ett antropologiskt mönster till ett annat. De patriarkala premisserna finns kvar om än i uppochnervänd form.

Kvinnoteologin har alltså övertagit de två grundläggande antropologiska mönstren från den patriarkala traditionen och faktiskt förstorat deras betydelse genom inre strider mellan de två huvudriktningarna.¹⁷ All fördjupning i synd och skuldtemat är omöjlig så länge kvinnoteologerna utgår från kvinno-diskriminerande villkor som de övertagit från patriarkala antropologer.

Den patriarkala traditionen medverkar alltså till att splittra kvinnoteologin inifrån så länge denna inte förmår utveckla teorier som grundar sig på nya tolkningar av kön. Det kan vi idag erkänna tack vare den insikt vi hittills uppnått om syndens och skuldens problem inom kvinnoteologin.

Översättning: Ulrika Jakobsson

NOTER

- 1 Bernard P Prusak, »Woman: Seductive Siren and Source of Sin?» i R R Ruether (ed), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. NY 1974, s 89-116. Luise Schottroff, »Die befreite Eva: Schuld und Macht der Mächtigen und Ohnmächtigen nach dem Neuen Testament» i Christine Schaumberger/Luise Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München, 1988.
- 2 de Cult Fem 1.1. Översatt från R R Ruether, *Sexism and Godtalk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, s 167.
- 3 Uta Ranke-Heinemann, *Evneuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, Hamburg 1988.
- 4 Kari E Børresen, *The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington 1981, s 51-72, 203-228.
- 5 R R Ruether, 1983, s 171. I ett kapitel »Good and Evil as Male and Female» ger Ruether en god karakteristik av hur synd har varit knutet till kön i traditionen, s 165-172.

- 6 Ruether, 1983, s 170. Cfr. Ranke-Heinemann, 1988, s 236-247.
- 7 Ur »Malleus Maleficarum», översatt efter Ranke-Heinemann, 1988, s 246.
- 8 Valerie Saiving, »The Human Situation: A Feminist View» i Carol P. Christ and Judith Plaskow: *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco 1979, s 25-42.
- 9 Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace: Woman's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, N Y London, 1980, s 29-48. Plaskows tolkning av Tillich är inte helt självklar.
- 10 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, 1973.
- 11 Närmare om synd hos Daly, se D Kaul, »M Daly som ideologikritiker og teolog» i *Religio*, Specialnr. Minnesskrift till Kerstin Bjerre Aspengren. Under utgivning av Teologiska Institutionen, Lunds Universitet.
- 12 Till den historiska bakgrunden för detta motiv, se C Schaumberger, »Subversive Bekehrung: Schulderkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie» i Schaumberger/Schottroff, 1988, s 153-262.
- 13 Karin Widerberg, »Till en teori om kvinnoförtryck – barriärer och öppningar» i *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, nr 2/3, 1987, s 61. Se också hennes hänvisningar till diskussionen av patriarkatsteorier. Ida Blom, »Patriarkatsteorier i kvinnehistorisk forskning» (med hänvisningar) i *Kjønn og makt: teoretiske perspektiver*. Seminarrapport 2/87, NAVF's sekretariat för kvinnoforskning och kvinnor som forskar.
- 14 Daly kritiseras för sin kunskaps sociologiska infallsvinkel och dess betydelse för tolkningen av teologi, i Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, N Y 1985, s 21-26. Ruether hävdar att Dalys tänkande påminner om klassisk gnosticism, Ruether, 1984, s 284, nr 16.
- 15 Schüssler Fiorenza, 1984, s 29. Heidi Hartmann, »The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism» i Lydia Sargent, *Women and Revolution: Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston 1981. Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, N Y 1986.
- 16 Dorothee Sölle, *Wählt das Leben*, Berlin, Stuttgart 1982, s 52, 33-68.
- 17 Sabine Fröhlich, »Noch ist nicht erschienen,

wer wir sein werden. Tendenzen feministische Theologie», i *Schlangenbrut, Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen*, Febr. 1989/nr 24, s 34-36.

SUMMARY

Historical texts have traditionally linked sin with the female sex. Modern mainstream theories of sin have no reference to sex, but feminist theology has demonstrated that these theories (which regard sex as pride and self-evaluation) are an expression of the male viewpoint. When these theories are applied to a woman's perspective, sin is viewed as an expression of the failure to realize the self and the responsibility for one's own life. The failure to interpret women's sin contributes to the disintegration of women's integrity.

Feminist theology has used theories of patriarchy to express sexism as an ideology of patriarchy, with sin inherent in societal, cultural and religious structures. Women are seen either as victims of, or participants in, patriarchal society and religion. In the latter case, women are thus bound to share their guilt with men. But what kind of sin or guilt is it?

In theories of patriarchy the male sex is defined by domination, the female by subjugation. In addition to unequal access to power, the sexual difference is reduced to a purely biological one. Feminist critics charge that these patriarchal theories lack definitions of (hetero) sexuality and propagation. Nor have theories of matriarchy addressed this issue, rather the question of sex is dismissed as a patriarchal problem.

Feminist theology has interpreted sin and guilt on the basis of presuppositions of traditional patriarchy. Women's sin and guilt are seen as the negative consequence of patriarchal domination and misuse of power. This is a troublesome situation for many feminist theologians who argue the need for a new theoretical foundation for a theology of sin and guilt, one that takes in account the many interrelated aspects of sex (biological, psychological, socio-political, cultural and religious).

Dagny Kaul
Tomas Hefties gate 2B
0272 Oslo 2