



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Teologi som kontrapunkt En studie i Sarah Coakleys metod théologie totale

Theology as Counterpoint
a Study of Sarah Coakley's Method Théologie totale

Anna Cöster

Termin: Vt14
Kurs: RKT255 Uppsats teologi, 30 hp
Nivå: Master
Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

The theologian Sarah Coakley has developed a theological method, which she calls *théologie totale*. This essay examines the methodological criteria for this method. To understand how its anthropology, epistemology and theology are shaped, the criteria are analyzed within a theoretical framework, in which mainly David F. Ford's theological typology and Stephen Bevans models of contextual theology play parts. The material consists of Coakley's texts, essentially the first part of Coakley's projected systematic theological work. *Théologie totale* is linking pre-modern thoughts with modernity and postmodernity, and theology with feminism, to act as a counterpoint. The key components are contemplative prayer, desire and kenosis. Coakley combines those in the concept of "power-in-vulnerability" which brings together theology and feminism in a new way. From primarily Gregory of Nyssa, she brings out a theory of gender fluidity. The method claims to be a new contribution to academic constructive theology and can be understood as a new Catholic feminism. The method implies however presuppositions and results, which raise several theological problems, such a narrow view of creation, the Spirit, and prayer.

Key words:

Sarah Coakley, *Théologie totale*, trinity, power-in-vulnerability, desire, contemplative prayer, kenosis, new Catholic feminism, Gregory of Nyssa, David F. Ford, Stephen Bevans.

Innehållsförteckning

ABSTRACT.....	2
1 INLEDNING	4
1.1 SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNING	5
1.2 METOD OCH MATERIAL.....	5
1.3 TEORI.....	6
1.3.1 Förändrad kunskapssyn och sekularisering.....	6
1.3.2 Teologiskt ramverk	9
1.4 SARAH COAKLEY	16
2 METODEN THÉOLOGIE TOTALE	19
2.1 TEORETISKA FÖRUTSÄTTNINGAR	19
2.1.1 Följder av sekulariseringen	19
2.1.2 Feministisk kritik mot teologin och bemötandet av den	21
2.2 KRITERIER FÖR METODEN THÉOLOGIE TOTALE.....	26
2.2.1 Kontextualitet	28
2.2.2 Begär och bön	30
2.2.3 Utvecklingen av klassiska loci	36
2.2.4 Teologi in via	47
3 ANALYS AV THÉOLOGIE TOTALE.....	51
3.1 KUNSKAPSSYN	51
3.2 TEOLOGINS KONTEXTUALITET	55
3.3 FEMINISTTEOLOGINS PROBLEM	59
3.4 BEGÄRET, KENOSIS, OCH ”POWER-IN-VULNERABILITY”	63
3.5 BÖNEN OCH TREENIGHETEN	67
3.6 TEOLOGI IN VIA - GENUS I OMVANDLING	71
4 SAMMANFATTANDE SLUTDISKUSSION.....	76
LITTERATURLISTA	79
Texter av Sarah Coakley	79
Övrig litteratur.....	80

1 Inledning

There is a paradoxical double counterpoint here between secular reason, theology's reason, and that reason still *in via* to God.¹

Sarah Coakley beskriver teologins funktion som en kontrapunkt. Musiktermen kontrapunkt innebär en kombination av två eller flera självständiga stämmor. Ibland behåller stämmorna sin givna plats, men de kan också byta plats med övriga stämmor – och bildar en dubbel kontrapunkt.²

”We are now living in a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane”, skriver filosofen Charles Taylor.³ Vi lever i en tid och en värld där tilltro till empirisk vetenskap och rationell kunskap sätts högt, samtidigt som intresset för religion och andlighet är närvarande. Pentekostala rörelser växer runtom i världen, och olika typer av nyortodoxi, som letar efter källor i kristen tradition, blir alltmer populära.

Svenska kyrkan, som jag själv tillhör och är präst i, präglas också av att finnas i ett pluralistiskt samhälle med tilltro till rationalitet. Det är ett sekulariserat samhälle där den kristna traditionen tappar mark. Svenska kyrkan har en kyrkostruktur som tycks falla samman allt mer, men samtidigt finner kyrkan nya uttryck och människor är andligt intresserade. Motsättningar mellan skiftande kyrkosyn, och olika religiösa uttryckssätt, tycks ofta vara viktigare än att förstå själva teologin.

Syftet med denna uppsats är att belysa en nutida teolog, som försöker hitta en teologisk modell för vår tid, denna komplexa kombination av ”spiritual super-nova” och modern rationalism. Sarah Coakley, som är mycket omtalad i nutida anglikansk teologi, vill visa hur teologi kan vara meningsfull i en sekulariserad tid, hur den även fortsättningsvis har en plats i det akademiska samtalet, samt hur den förmår arbeta kreativt och konstruktivt med frågor i vår tid. Hon gör det utifrån en anglikansk kyrkotradition, medan min egen tradition är den lutherska. Ofta kan man dock

¹ Coakley, Sarah: *God, Sexuality and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge, New York 2013, s 89.

² Bonnier Lexikon, ”Kontrapunkt”. *Bonniers Lexikon* 1995.

³ Taylor, Charles: *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge 2007, s 300.

lära sig förstå sin egen tradition och kanske också uppskatta den mer genom att sätta den i relation till någon annans.

1.1 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att belysa och undersöka Sarah Coakleys teologi med utgångspunkt i hennes teologiska metod, *théologie totale*. För att kunna göra det ställer jag frågan: Vad är innehållet i Sarah Coakleys metod *théologie totale* och hur är den epistemologi, teologi och antropologi formad som kommer till uttryck där?

Uppsatsen presenterar först ett teoretiskt ramverk, för att utifrån det analysera utgångspunkter för, innehåll i och konsekvenser av *théologie totale*. Uppsatsen går sedan igenom de nio metodologiska kriterier Coakley har för *théologie totale*, för att sedan tolka och förstå hur den antropologi, epistemologi och teologi är formad, som kommer till uttryck i metoden.

1.2 Metod och material

Det material jag undersöker är Sarah Coakleys texter mellan 1988-2013. Huvudtexten är boken *God, Sexuality and the Self. An Essay 'On the Trinity'* (2013). Boken är den första delen av fyra i en systematisk teologi med temat *On desiring God*. Den kan därför ses som central. Det är utöver hennes avhandling *Christ without Absolutes* från 1988 den enda monografi hon skrivit. Boken *Powers and Submissions* (2002) är en samling, där varje kapitel är en artikel, som också publicerats på andra platser.⁴ Övrigt material är vetenskapliga artiklar och introduktioner/bokkapitel i antologier, som hon antingen varit redaktör för eller medverkat i. De texter hon skrivit strålar samman i boken *God, Sexuality and the Self*.

För att svara på uppsatsens frågeställning gör jag en innehållsanalys och en tolkning av idéerna i texterna, med syfte att beskriva och klargöra innehållet och dess logiska struktur.⁵ I *God, Sexuality*

⁴ University of Cambridge, *Professor Sarah Coakley*. Cambridge, www.divinity.cam.ac.uk/directory/sarah-coakley (Hämtad 2013-10-16).

⁵ Grenholm, Carl-Henrik: *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning*. Studentlitteratur, Lund 2006, s 8.

and the Self finns théologie totale presenterad, som är Coakleys metod för teologi. Jag utgår från de nio metodologiska kännetecken hon ställer upp för metoden, för att kunna förstå hennes teologiska projekt och få svar på uppsatsens frågeställning. Jag läser texten i ljuset av ett teoretiskt ramverk, där främst David F. Fords typologi över teologier⁶ och Stephen Bevans modeller av teologi spelar roll.⁷

1.3 Teori

Detta avsnitt redovisar det teoretiska ramverk jag använder för att analysera, tolka och förstå théologie totale. Det beskriver skiftet från modernismen till postmodernismen, samt den teori jag i huvudsak relaterar till för analysen av Coakleys metod.

1.3.1 Förändrad kunskapssyn och sekularisering

Skiftet från modernitet till postmodernitet ger en förändrad kunskapssyn, epistemologi.⁸ Epistemologi behandlar inom filosofins område teorier om kunskap och en definition är: ”relating to the theory of knowledge, how we know things.”⁹

Moderniteten sägs som tidsperiod ofta omfatta slutet av 1600-talet till mitten av 1900-talet.¹⁰ Men moderniteten innebär också ett idémässigt innehåll, och kan sägas ha olika tyngdpunkt beroende på vilken vetenskap man frågar. Samhällsvetenskapen pekar på händelser som t.ex. franska revolutionen. Naturvetenskapen pekar på destruktionen av en kosmologi grundad på en biblisk och aristotelisk världsbild, och filosofin på en cartesiansk rationalism.

Postmodernismen kan beskrivas på olika sätt. Filosofen och litteraturvetaren Jean-Francois Lyotards definition är: ”A social formation where under the impact of secularising, democratising, computerising and consumerising pressures the maps and status of knowledge are being redrawn

⁶ Ford, David F.: *Theology*. Oxford University Press, Oxford 2000.

⁷ Bevans, Stephen: *Models of Contextual Theology*. Orbis Books, New York 1992.

⁸ Jenkins, Keith: *Re-Thinking History*. Routledge, London 2003, s 12.

⁹ Tosh, John: *The Pursuit of History: Aims, Methods, and New Directions in the Study of Modern History*. Longman/Pearson, New York 2010. s 177.

¹⁰ Murphy, Nancey C.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Trinity Press International, Valley Forge 1996, s 4 f.

and redescribed.”¹¹ Filosofen och teologen Nancey Murphy menar att postmodernismen dels är själva diskussionerna om modernitet, kunskap, språk och metafysik, och relationen mellan delar och helhet. Hon menar också att med postmodernismen har modernismen kommit till vägs ände. Nya synsätt svarar an på frågor om kunskap, språk och Guds handlande.¹²

Murphy beskriver hur kunskapsbegreppet omformas genom postmoderniteten. Hon tar som exempel Karl Popper, som lyfter fram att kunskapsbyggnaden inte är en solid byggnad. Han avvisade också tanken på det enbart induktiva sättet att se på vetenskap, där bevisbara lagar är primära, och ser istället till att hypoteser som kan avisas, leder till hållbarhet. Vetenskapen måste finnas mellan kreativitet och kritik. När det gäller bilden av kunskap som ett fundament eller en byggnad ger Willard Van Orman Quine (1908-2000) en ny metafor; webben, nätverket. Murphy talar om att en holistisk epistemologi bildas. Samtidigt finns, gentemot kunskap som nätverk eller ett holistiskt system, en kritik och en oro för postmodernitetens relativism. En oro för att ingenting är i centrum eller självklart, att allt är utan auktoritet.¹³

Som teologiskt begrepp går moderniteten inte att reducera till något enskilt av dess delar. Ursprunget till vad teologihistorien ser som moderniteten har sitt ursprung i Tyskland, med förutsättningar som Humes kritik av naturlig religion och Kants uppfattning om kunskapen som intellektuell mer än materiell. Det medförde ett skifte för frågan om Gud, från en kosmologisk bas till en antropologisk bas, och huvudfrågan kan sägas vara Guds natur och dess relation till världen.¹⁴ Modern teologi utvecklades vid en punkt där teologi som försökte försvara en teologi med kyrklig bas antog utmaningen att ifrågasätta hur teologiska värden kan bestå och ortodoxin får nya uttryck.

Teologen David F. Ford definierar den postmoderna teologin som en rad teologier kombinerade med andra faktorer och ämnen som etnicitet, konst, och frågor om genus. Han ser postmodern teologi som ”particularizing theologies”, vilket innebär att alla idag är partikularister i någon mening.¹⁵ Framför allt betyder skiftet från modernitet till postmodernitet att teologin visserligen

¹¹ Jenkins 2003, s 71.

¹² Murphy 1996, s 4 f.

¹³ Murphy 1996, s 197.

¹⁴ Kapic, Kelly M. & McCormack, Bruce M.: *Mapping Modern Theology. A Thematic and Historical Introduction*. Mich, Baker Academic Grand Rapids 2012, s 3 f.

¹⁵ Ford, David F.: *The Future of Christian Theology*. Malden, MA, Wiley-Blackwell 2011, s 8 ff.

fortfarande lutar mer eller mindre åt de tidigare positionerna konservativ och liberal säger Murphy, men att det stora gapet mellan dem inte finns längre.¹⁶ Ford beskriver konsekvensen av postmodernismen när det gäller synen på religionen som antingen uppfattningen om religion som ett totalt slutet system, eller en så öppen och flytande religionsuppfattning att den saknar kraft. Gentemot det driver han istället sin tanke om en ”vis” teologi genom att avvisa de två ytterligheterna, men samtidigt ställa sig mellan dem. En ”balanced dynamic of theological moods”.¹⁷ Detta finns ytterligare formulerat när han beskriver en framtid för kristen teologi, där nyckelordet för teologin och dess uppgift är vishet.¹⁸

Med moderniteten följer sekulariseringen. Den kan definieras på flera sätt. Filosofen Charles Taylor utgår från tre definitioner. En *första* definition innebär att religion och statliga system är skilda åt. En *andra* handlar om att människors tro och uttryck för religion minskar. Men sekulariseringen är också något mer komplext än att modernitet skulle stå i motsättning till religion eller att människor i allmänhet är mindre religiösa nu än förr. Taylor ser därför en *tredje* definition av sekularisering, som innebär ett skifte från en värld där tro är förutsatt och oföränderlig, till en värld där tro är en möjlighet bland många andra. Kontexten för människan har förändrats och även förutsättningen för upplevelse av mening. Förståelse av religion har vidgats till en reflekterad förståelse. Taylor kallar det ”the age of mobilization”, en förflyttning av människans existens.¹⁹

De modernistiska begreppen ”immanence” och ”transcendens” förändras också genom postmodernismen. Taylor menar att de två begreppen är problematiska, eftersom de är skapade inom modernitets- och sekulariseringsprocesser. Han använder ”immanence” när han talar om en slutenhet inför transcendens, och ser därför hellre ”beyond” som ett positivt begrepp. Han talar också om ”belief” och ”unbelief” som olika erfarenheter och förståelser av livet. Det handlar om vilken existentiell plats människan orienterar sig mot och var därför den yttersta meningen finns. Erfarenheten av vad centrum är och upplevelsen av mening handlar om, vilken inre eller yttre grund som har makt att få människan att uppleva mening, samt på vilket sätt det mötet blir till.²⁰

¹⁶ Murphy 1996, s 4 och s 86 f.

¹⁷ Ford 2011, s 69 f.

¹⁸ Ford 2011, s 1.

¹⁹ Taylor 2007, s 457.

²⁰ Taylor 2007, s 15 ff.

En förändrad kunskapssyn och sekularisering kan alltså sägas följa med skiftet från modernitet till postmodernitet, något som är av betydelse för teologin.

1.3.2 Teologiskt ramverk

För att förstå hur teologin i metoden *théologie totale* är orienterad, vill jag - förutom att relatera till skiftet mellan modernitet och postmodernitet, samt sekulariseringen - relatera till några tankegångar och teologiska modeller för att sätta in det Coakley gör i ett sammanhang. Det är teologen David F. Fords sätt att formulera den akademiska teologins position, och hans omdefiniering av teologin från att vara antingen konservativ, liberal eller radikal till fem olika typer av teologi. Den omdefinieringen är något som också diskuteras på liknande sätt hos filosofen och teologen Nancey Murphy. Jag relaterar vidare till teologen Stephen Bevans modeller för kontextuell teologi.²¹ I kapitel 3 återkommer jag till hur Coakley relaterar till dessa tankegångar.

Ford beskriver hur teologin och det religionsvetenskapliga fältet är format på olika sätt. Han föreslår att den akademiska teologin definieras:

Theology deals with questions of meaning, truth, beauty, and practice raised in relation to religions and pursued through a range of academic disciplines.²²

Ford ser tre sätt att akademiskt närma sig ämnet. Det ena är den konfessionellt bundna teologin, som är bunden till en särskild kyrka eller annat sammanhang. Det andra är studiet av religion, som sker vid ett universitet där religioner studeras genom och med hjälp av olika akademiska discipliner. Där är teologin en del av historien, och fenomenologin en del av livet i olika religioner. Analys av innehåll, studiet av hur religiösa tankar och praktiker relaterar till varandra och till sin kontext är centrala delar. Här uppmuntras inte frågor om sanning, inte heller utvecklingen av en konstruktiv teologi. Inget av dessa två sätt är optimala menar Ford, som istället lyfter fram kombinationen av teologi- och religionsstudiet som det tredje sättet att akademiskt närma sig ämnet. I det ryms olika discipliners studium av olika religiösa traditioner, men också sökandet efter frågor om

²¹ Modellerna är avbildade ur Bevans 1992.

²² Ford 2000, s 3.

mening, sanning och praktik. Det sker såväl genom konstruktiva som deskriptiva och kritiska sätt. Det optimala ligger i att teologin och religionsstudiet kombineras, eller snarare i avfärdandet att splittra fältet i två. När de hör samman kan religionsstudiet tillåta ”scope for intelligent faith leading to constructive and practical theologies”, menar Ford. Genom kombinationen kan man heller inte tro sig kunna stå neutral. Det ger därför möjligheter att gå bakom förenklade alternativ, som en uppdelning mellan konfessionell teologi och ett neutralt religionsstudium, menar Ford.²³

De olika sätten att närma sig ämnet har också präglat den svenska akademiska kontexten och diskussionen om teologin som vetenskaplig disciplin.²⁴ I kölvattnet av den så kallade ”tro-och-vetande-debatten” vid mitten av 1900-talet har den moderna teologins utvecklingstendens fortsatt. En uppdelning mellan det religiösa försvaret av kristna sanningsanspråk och ett historievetenskapligt studium av tradition och läror har förstärkts, där den förra betraktats som förvetenskaplig, eller ovetenskaplig, och den senare som vetenskaplig. Dragkamp och polarisering mellan frågor om kristen tros bärkraft idag och en deskriptiv uppfattning om teologins verksamhet har präglat det akademiska religionsstudiet under andra halvan av 1900-talet. Det finns dock, menar vissa forskare, en tilltro för att systematisk teologi i en svensk kontext kan organisera sig på ett sätt som inte stänger dörren för nya material, metoder och inriktningar.²⁵

Teologi har olikheter när det gäller att beskriva hur historien är relaterad till nuet och framtiden. När det gäller dessa olikheter är det enligt Ford förenklat att kalla dem för konservativ, liberal eller radikal.²⁶ Murphy menar i likhet med det, att övergången från modernitet till postmodernitet utgör ett skifte där konservativ och liberal teologi inte befinner sig i fullt så låsta positioner som de tidigare gjort.²⁷ Istället för att beskriva teologi som konservativ, radikal eller liberal ser Ford därför fem typer av teologi. Två av dem är ytterlighetspoler och de tre mittersta kan ses som huvudtyper inom akademisk teologi.²⁸ På ett liknande sätt erbjuder Stephen Bevans fem modeller för

²³ Ford 2000, s 16.

²⁴ Rasmusson Arne: "A Century of Swedish Theology". *Lutheran Quarterly* 2007:2, s 125-162.

²⁵ Martinson, Mattias, Sigurdson, Ola & Svenungsson, Jayne: *Systematisk teologi. En introduktion*. Verbum, Stockholm 2007, s 12.

²⁶ Ford 2000, s 19-21.

²⁷ Murphy 1996, s 4 och s 86.

²⁸ Ford 2000, s 19-23.

kontextuell teologisk metod, som ett sätt att hantera en komplex verklighet.²⁹ Hans fem teologiska modeller är på flera sätt lika de typer av teologi som Ford beskriver.

Det finns hos både Ford och Bevans två yttertyper. Den ena utgår från att ge samtiden och dess kunskapssyn prioritet, och den andra ger prioritet till bibelns världsbild och kristen tradition. Det finns också hos båda tre mittentyper, som på olika sätt sätter kristen tro och samtiden i relation till varandra.³⁰ Jag sätter därför samman Fords olika typer av teologier med de åskådliggörande modeller Bevans använder, och beskriver dem här.

Den ena ytterlighetstypen av teologi är den som helt prioriterar samtida filosofi och världsbild. Den är extremt skeptiskt gentemot kristen teologi och önskar behandla den helt utifrån.³¹ Den kan åskådliggöras genom det Bevans kallar den antropologiska modellen (figur 1). Den antropologiska modellen betonar kulturell identitet och dess relevans som mer betydande för teologin än skrift och tradition.³²

Den antropologiska modellen



Figur 1 Den antropologiska modellen ger prioritet till samtiden.

²⁹ Bevans 1992, s 25.

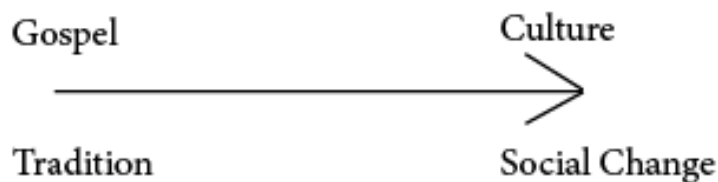
³⁰ Bevans 1992, s 27.

³¹ Ford 2000, s 19–21.

³² Bevans 1992, s 47 ff.

Den andra av Fords ytterlighetstyper är en teologi som försöker använda och applicera bibelns världsbild, klassisk teologi eller en traditionell version av kristendom på nutiden, och därmed avvisar mycket av modernt och nutida ramverk. Den modell som Bevans kallar översättningsmodellen (figur 2) kan åskådliggöra denna typ av teologi.³³ Översättningsmodellen kan sägas vara den mest konservativa modellen. Den tar visserligen hänsyn till kultur och kulturell förändring, men lägger tonvikten på trohet mot vad den anser väsentligt, nämligen innehållet i skrift och tradition.³⁴

Översättningsmodellen



Figur 2 Översättningsmodellen repeterar tradition och avvisar nutida ramverk.

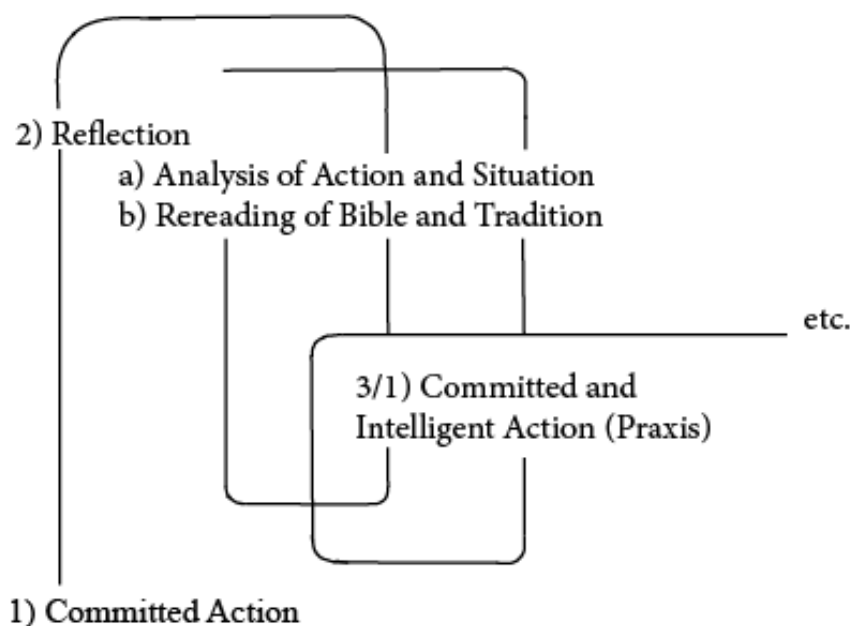
Mellan de två ytterlighetstyperna av teologi som Ford ser, finns tre typer av teologi. Dessa tre typer kan också gestaltas genom Bevans modeller.

³³ Bevans 1992, s 30 ff.

³⁴ Ford 2000, s 19–23.

Den ena av typerna vill lyfta fram vad som är specifikt för kristen tro, men räknar samtidigt med det omgivande samhället och kulturen. Den typen av teologi kan gestaltas av Bevans praxismodell (figur 3).³⁵ Ett exempel på en teolog vars arbete fungerade så är Rudolf Bultmann. I existencialistisk filosofi såg han en beskrivning av mänsklig existens, som var i linje med sättet att se på mänsklig existens i nya testamentet. Det centrala är här att nutida tankar omtolkar det centrala i evangeliet.³⁶ Den kristna reflektionen kan också analysera och upptäcka behov av sociala förändringar och genom reflektionen leda till praktisk handling för att möta behoven.

Praxismodellen



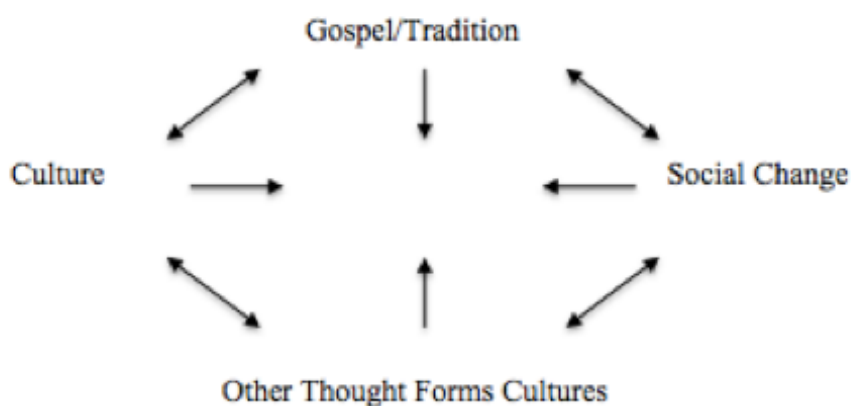
Figur 3 Praxismodellen lyfter fram både kristen tro och omgivningen, för att förändra praxis.

³⁵ Bevans 1992, s 63 ff.

³⁶ Ford 2000, s 23 ff .

Den andra av Fords mittentyper vill skapa dialog och korrelation, främst för att undvika systematiserande sätt att relatera kristendom till andra förståelser. Paul Tillich kan ses som ett exempel på denna typ av teologi. Hans syfte var att sätta tro och kultur i korrelation, genom att visa hur religiösa symboler kan möta grundläggande frågor om livets och historiens mening.³⁷ Denna typ av teologi kan ses i den syntetiska modellen (figur 4).³⁸ De fyra elementen kultur, social förändring, evangelium och tradition, finns här i korrelation till varandra.

Den syntetiska modellen



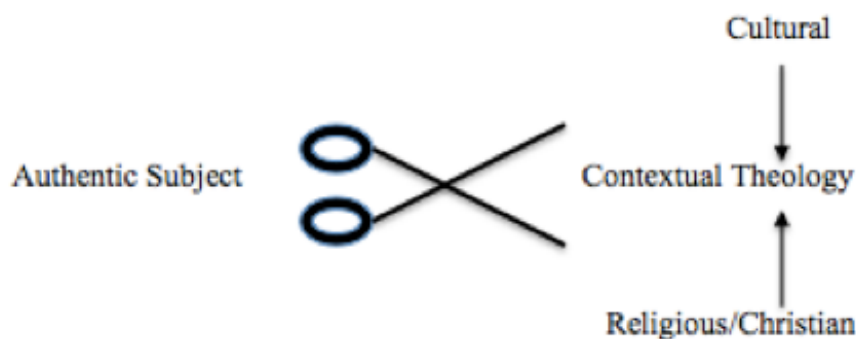
Figur 4 I den syntetiska modellen korrelerar kultur, förändring, evangelium och tradition.

³⁷ Ford 2000, s 19-23.

³⁸ Bevans 1992, s 81.

Den tredje av mittentyperna hos Ford handlar om att subjektet är en kristen självförståelse och att det bara är den som kan säga hur innehållet i kristen tro skall förstås. Det finns ingen neutral punkt som kan befinna sig i dialog. Kristen tro är här inte endast en intellektuell position utan ett sätt att leva, vilket gör att det inte heller går att ha ett neutralt förhållningssätt till teologin, säger Ford, och tar Karl Barth som exempel på denna typ av teologi.³⁹ Denna teologi kan åskådliggöras genom den transcendentala modellen (figur 5).⁴⁰ Subjektet är det som artikulerar innehållet.

Den transcendentala modellen



Figur 5 I den transcendentala modellen låter subjektet kultur och kristen tro mötas i kontexten.

Mot bakgrund av de fem typerna av teologi målar Ford upp fyra aspekter av det han menar är en kreativ och ”vis” teologi, nu och för framtiden. Den första aspekten är att teologin behöver vara en ”wise and creative retrieval”, vilket innebär att se till teologi som formulerats genom historien, men också till tidsperioder och historiska skeden som format teologin.⁴¹ De övriga aspekterna innebär ”wise and creative engagement with God, church and world” och handlar om mötet mellan teologi och världen, sekulär som religiös. Det är också relationen till filosofi och tänkande, ”wise and creative thinking”, som berör etik, dogmatik och hermeneutik. Den fjärde aspekten är

³⁹ Ford 2000, s 19-21.

⁴⁰ Bevans 1992, s 97 ff.

⁴¹ Ford 2011, s 1-13 ff.

”wise and creative expression” och handlar om uttryck för teologin, som kulturuttrycken poesi, film och dramatik.⁴² Genom att betrakta de kriterier som Coakley ställer upp för sin teologiska metod i ljuset av Fords typer av teologi, och de modeller Bevans ger för att göra kontextuell teologi vill jag undersöka metoden. Kapitel tre återvänder till de olika modellerna och till hur théologie totale relaterar till dem.

1.4 Sarah Coakley

Sarah Coakley (f. 1951) är professor i systematisk teologi vid University of Cambridge, och sedan 2001 präst i Church of England. Hon har varit verksam inom akademien under sitt yrkesverksamma liv, och hennes teologiska arbete befinner sig inom och mellan systematisk teologi, patristik, feministteologi och analytisk religionsfilosofi.⁴³

Coakley beskriver hur hon tidigt var kritisk till det anglikatolska sammanhang hon var uppvuxen i, och sättet att hänvisa till mysteriet när inte tanken räckte fullt ut. Det fanns tidigt två tydliga strömmar i hennes teologiska tänkande; den mystiska och den kritisk/rationella.⁴⁴ Hon fascinerades därför av den tyske liberala protestantiske teologen Ernst Troeltsch (1865-1923), och skrev sin doktorsavhandling om honom.⁴⁵ Han förde samman fascinationen för det mystiska med en liberal kritik av den tyska lutherska ortodoxins form, som han menade inte kunde möta utmaningarna i världen.

Coakley hamnade själv i en existentiell och andlig kris vad gäller mystiken och det rationella, vilket ledde henne till den tysta börens praktik. Hon beskriver det som skrämmande till en början.⁴⁶ Gud hade alltid varit en verklighet för henne, men bönen ett problem.⁴⁷ Hon betonar att hennes förhållande till börens praktik inte handlar om en empirisk erfarenhet som står i motsats till förnuftet, utan om att låta människan bli fråntagen makt och möjlighet. Börens praktik ledde

⁴² Ford 2011, s 16-21 ff.

⁴³ Tonstad, Linn Marie: ”Sarah Coakley”. *Key Theological Thinkers from Modern to Postmodern*. Ashgate, Surrey 2013, s 547 f.

⁴⁴ Coakley, Sarah: ”Prayer as Crucible”. *How my Mind has Changed. Essays From the Christian Century*. Kindle Edition, Cascade Books, Oregon 2009a, kapitel 12.

⁴⁵ Coakley, Sarah: *Christ without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*. Clarendon, Oxford 1988.

⁴⁶ Shortt 2005, s 69 f.

⁴⁷ Coakley 2009a, kap. 12.

henne till intresse för patristikerna.⁴⁸ Coakley ser börens praktik som en erfarenhet av begär, och genom kyrkofädernas tankar menar hon att man kan se begärets komplexitet. Delar av den kristna traditionen kämpar med frågor om celibat, homosexualitet och feminism, och genom att se begäret som nyckelfunktion kan dessa 1900- och 2000-talsfrågor utforskas på nytt.

En definition av liberal feminism som John Stuart Mill beskriver den, innebär enligt Coakley att kvinnor är jämlika med män om de ges möjligheter till utbildning. Utifrån den definitionen menar sig Coakley vara feministiskt liberal.⁴⁹ Hon är kritisk till att den sekulära feministteorin avfärdar kristendomen, och hon betonar erfarenheten för kristen teologi. Den tysta börens praktik, som hon ger prioritet, innebär en omvandling av genus, och till makt genom sårbarhet, ”power-in-vulnerability”.⁵⁰

I hennes arbete med en fyra volymer systematisk teologi, med temat *On desiring God*,⁵¹ gavs den första volymen *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'* ut i augusti 2013. Genom att gå i dialog med naturvetenskap, teori och kyrka, vill Coakley gå bortom de klassiska motsättningarna mellan fundamentalism⁵² och icke-fundamentalism, modernism och postmodernism och förnuft contra misstänksamhet.⁵³ Hon utvecklar en *théologie totale*⁵⁴, som hon menar ger en vision för hela livet - teologi in via.

Coakleys plats i forskningen syns genom att hon lyfts fram som en teolog med betydelse för internationell anglikansk teologi.⁵⁵ I 1900-talsteologin finns ett återuppväckt intresse för teologi om treenigheten. Det kan ses bland teologer som Karl Barth, Karl Rahner, Jürgen Moltmann och Elizabeth Johnson, och utgör en vidare bakgrund för Coakleys arbete.⁵⁶ Från 1950-talet finns

⁴⁸ Shortt 2005, s 71 f.

⁴⁹ Shortt 2005, s 73.

⁵⁰ Tonstad 2013, s 550.

⁵¹ Shortt 2005, s 74 f.

⁵² Fundamentalism är översatt från engelskans foundationalism, kunskapsteori baserad på metaforen om kunskap som en byggnad. Se Murphy 1996, s 2.

⁵³ Tonstad 2013, s 547.

⁵⁴ Shortt 2005, s 75. Namnet är en allusion på den franska Annalesskolan l'histoire totale. Annalesskolan är en grupp historiker som associeras med en sorts historiografisk metod utvecklad på 1900-talet där samhällsvetenskapliga metoder användes av historiker, och betonade sociala snarare än politiska teman, och var fientliga till Marxistisk historiografisk klassanalys. Coakley beskriver sitt förhållande till den i *God, Sexuality and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge University Press, New York 2013, s 62.

⁵⁵ King, Benjamin J., MacSwain, Robert & Fout, Jason A.: "Contemporary Anglican Systematic Theology". *Anglican Theological Review* 2012:2, s 319-34.

⁵⁶ Coakley 2013, s 27, och *Re-Thinking of Nyssa*. Blackwell, Oxford 2003a, s. 1.

också feministisk teori och feministisk teologi som ett forskningsfält att placera in henne i. Mark A. McIntosh lyfter 2008 fram att ett område som borde utforskas vad gäller frågor om trinitarisk teologi är mystiken.⁵⁷ Pneumatologi har inte varit fokus i forskning om trinitetsläran, eftersom fokus legat på en niceansk tanke där Anden inte har prioritet.⁵⁸ Frågor om vilka implikationer teologin har för frågor om genus och samhälle är viktiga frågor, som McIntosh också menar ryms i sammanflätningen mellan teologiskt språk och vår kulturella självförståelse. Det finns visserligen forskning som lyfter fram analogi mellan trinitetsläran och genus, som Elizabeth Johnsons, men det finns utrymme för frågan att undersökas mer.⁵⁹ McIntosh nämner som exempel *Powers and Submissions* (2002).⁶⁰ Därför kan Coakleys egen forskning lyftas fram som ett svar på behovet McIntosh efterfrågar. Genom att förena treenighetsteologi och feminism kan Coakleys forskning också sättas in i det som kommit att kallas den nya katolska feminismen, som sammanfattas i boken *New Catholic Feminism. Theology and Theory* av Tina Beattie (2006).⁶¹ I den nyutkomna boken *Key Theological Thinkers from Modern to Postmodern* (2013) lyfter Line Marie Tonstad fram att Coakleys betydelse inte kan bedömas förrän slutförandet av hennes fyra volymer systematiska teologi är avslutad, något Coakley själv 2005 säger är en process, som ser sitt slut om en tioårsperiod.⁶²

I en svensk kontext finns inte någon behandling av Coakleys teologi som helhet. 2009 hölls ett symposium om henne vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap vid Lunds Universitet. Materialet finns samlat i ett nummer av Svensk Teologisk Kvartalskrift (2009:2). I svensk feministteologisk kontext nämns Coakleys tanke om sårbarhet hos Cristina Grenholm, och hennes systematisering av kristologi hos Anne-Louise Eriksson.⁶³ Jag lägger också här en viss tyngdpunkt på det som rör frågorna om treenighetsläran och feministteologi.

⁵⁷ McIntosh, Mark A.: *Divine Teaching. An Introduction to Christian Theology*. Blackwell Pub., Malden MA 2008, s 167.

⁵⁸ McIntosh 2008, s 107 f.

⁵⁹ McIntosh 2008, s 169 f.

⁶⁰ McIntosh 2008, s 236, n.35.

⁶¹ Beattie, Tina: *New Catholic Feminism. Theology and Theory*. Routledge, London 2006, s 370.

⁶² Shortt, Rupert: "Sarah Coakley. Fresh Paths in Systematic Theology". *God's Advocates. Christian Thinkers in Conversation*. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2005, s 75.

⁶³ Eriksson, Anne-Louise: *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministteologisk praxis*. Nya Doxa, Nora 1999.

2 Metoden *théologie totale*

Detta kapitel behandlar Coakleys egna teoretiska förutsättningar. Dels de båda spår hon ser som en följd av sekulariseringen, dels de metodologiska kriterierna och innehållet i hennes teologiska metod.

2.1 Teoretiska förutsättningar

Skiftet mellan modernitet och postmodernitet innebär, som vi har sett, en förändrad syn på kunskap och sekularisering. Det är också Coakleys utgångspunkt. När det gäller sekulariseringen ser hon två spår att ta avstamp ifrån. Det ena spåret finns i konsekvenser eller möjligheter av sekulariseringen. Det andra spåret är ett avstånd som finns mellan den systematiska teologin och feministteologin.⁶⁴ I detta avsnitt redogör jag därför först för det Coakley ser som följer av sekulariseringen, och sedan relationen hon ser mellan den systematiska teologin och feministteologin.

2.1.1 Följder av sekulariseringen

Coakley definierar själv postmoderniteten som slutet på en stor gemensam berättelse mellan olika kulturella och filosofiska kontexter, och något som är starkt förknippat med motståndet mot filosofisk fundamentism:

[...] the condition of thought or society after whatever is conceived as 'modern', most unusually marked by fragmentation, pluralism, and the loss of coherent ideologies.⁶⁵

När det gäller sekulariseringen kan Coakley sägas ansluta sig till Taylors definition av sekularisering, som innebär ett skifte från en värld där tro är förutsatt och oföränderlig, till en värld där tro är en möjlighet bland många andra och förståelsen av religion handlar om en reflekterad förståelse.

⁶⁴ Coakley 2013, s 34.

⁶⁵ Coakley 2013, s 350.

Sekulariseringen kan liknas vid tidvatten, där religionen kan ses som det vatten som drar sig tillbaka. Men där ett sådant tidvatten drar sig tillbaka kommer vattnet alltid upp någon annanstans. Religiösa former förlorar mark, men samtidigt uppkommer nya. Coakley tar som exempel nyandliga, fundamentalistiska eller karismatiska rörelser, som uppstår bredvid de etablerade trossammanhangen.

The religious tide turned all right; but it seeped back in across marshes, via backwaters and underground channels that few could have predicted – accompanied, on occasion, by an exiting flood of new enthusiasm or spiritual élan. It turned out that there was still plenty of ‘religion’ about, but a grave erosion [...] of commitment to ecclesiastic institutions, and especially to the established or denominational churches.⁶⁶

Religionens tidvatten kommer upp på nya ställen, Taylor uttrycker det som en förflyttning av människans existens. Coakley ser tre teologiska former av tidvattnet; nyortodoxin, intellektualismen och den liberala feminismen, och hon skriver om sitt eget förhållande till dem:

But the three ‘types’ of theology I choose to highlight do represent distinctive contemporary responses to the issues of how social science and theology should relate today. The fact that I myself am regularly accused of belonging to these alternative camps – all three! – is a sign of their current dominance in the theological imagination.⁶⁷

Coakley ser de tre följderna som möjligheter, men ser framför allt att deras olika förhållningssätt till samhällsvetenskaperna är avgörande för hur de relaterar till teologin.

Den ena teologiska följden av sekulariseringen är *nyortodoxin*, både katolsk och protestantisk. Den har sitt fokus på traditionalism och kan sägas vara konservativ när det gäller nutida frågor som exempelvis genus, inte minst för att den avvisar den sekulära sociologin för att undersöka tillvaron. Nyortodoxin ser sig som fri från sekulära grunder i filosofin och sociologin, och ignorerar den en komplexitet som finns i levda religiösa uttryck idag.

Den andra teologiska följden av sekulariseringen är en *intellektualism* som avvisar en sekulär, modern fundamentism och lyfter fram förmodern teologi, som patristik och medeltida teologi. Coakley lyfter fram radikalortodoxin som exempel.⁶⁸ Denna typ av intellektualism ser kritiskt och

⁶⁶ Coakley 2013, s 70.

⁶⁷ Coakley 2013, s 71n.

⁶⁸ Coakley 2013, s 95.

klart på den sekulära sociologins försök att förklara bort religionen, menar hon. Den är också klarsynt för att den förhåller sig på ett intellektuellt sätt till ortodoxin. Radikalortodoxin utvecklades i slutet av 1990-talet främst genom John Milbank, Catherine Pickstock och Graham Ward, och vill formulera ”a more incarnate, more participatory, more aesthetic, more erotic, more socialised, even ’more Platonic’ Christianity”.⁶⁹ Genom att lyfta fram förmodernt och platoniskt tänkande ser radikalortodoxin en möjlighet att överbrygga de antiteser som finns i moderniteten, exempelvis mellan tro och lära.

Den tredje följden av sekulariseringen är den *liberala feministteologin*. Teologin formas utifrån sekulärt agerande, med en stark tilltro till samhällsvetenskaperna som förändringsmedel. Feministteologin har en tilltro till förändring av kristen tro och Gud. Coakley är kritisk till det, och menar att denna typ av feministteologi därigenom saknar ett teologiskt hopp om att Gud är den som kan förändra.⁷⁰

Både nyortodoxi och en intellektualism som radikalortodoxin, kan ses som motståndare till moderniteten. Den liberala feminismen betonar i motsats till det modernitetens tilltro till vetenskaperna. Det leder över till det andra spår Coakley ser som en följd av sekulariseringen, nämligen spänningen mellan systematisk teologi och feminism.

2.1.2 Feministisk kritik mot teologin och bemötandet av den

Om det ena spåret Coakley utgår ifrån är sekulariseringen och dess möjligheter, så handlar det andra spåret om att det finns ett avstånd mellan den systematiska teologin och feminismen. Det avståndet rymmer inom sig olika typer av kritik av systematisk teologi. I de argument som Coakley bemöter kritiken med, finns den metodologiska utgångspunkten för hennes uppfattning av teologin.

Den *första* sortens kritik som riktas mot den systematiska teologin är en filosofisk kritik. Den ser Gud som objekt för mänsklig kunskap och menar att teologi därmed innebär en falsk kun-

⁶⁹ Milbank, John, Pickstock, Catherine & Ward, Graham (red.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*. Routledge, London 1999, s 3.

⁷⁰ Coakley 2013, s 72 ff.

skap.⁷¹ Men att se den systematiska teologin som grundad i en falsk kunskap om Gud, bygger på att se systematisk teologi som en ontoteologi. Den utgår från den grekisk-filosofiska metafysiken som försökte förklara det gudomliga just genom metafysik. Ontoteologin bygger också på att klassisk och skolastisk kristen teologi är omedveten om sitt beroende av den grekiska metafysikens tänkesätt, och därför har ett sådant sätt att tänka kommit att bli involverat i filosofisk och systematisk teologi. Coakley menar att dessa tankegångar leder fel eftersom de inte har någon förståelse för den klassiska kristna tron apofatiska⁷² dimension:

Once there is a full and ready acknowledgement that to make claims about *God* involves a fundamental submission to mystery and unknowing, a form of unknowing more fundamental event than the positive accession of contentful revelation, the 'ontotheological' charge loses its edge.⁷³

För en apofatisk teologi är kunskap om Gud helt underordnad mysteriet och innebär på det sättet något grundläggande. Därmed förlorar ontoteologin sina ramar. Gud kan aldrig vara något externt som kan undersökas eller kontrolleras av mänskligt intellekt, vilja eller föreställning.

Den *andra* sortens kritik gentemot teologin är att den till sin natur är förtryckande genom att hävda en prioriterad sanning. Coakley håller med om att den klassiska teologin kan fungera så, och att kyrkor många gånger har misslyckats med att vara en röst mot förtryck av olika slag. Hon bemöter denna kritik genom att lyfta fram den asketiska praktiken, som är en del i metoden *théologie totale*:

[...] the ascetic practices of contemplation are themselves indispensable means of a *true* attentiveness to the despised or marginalized 'other'.⁷⁴

Den asketiska praktiken är ett nödvändigt medel för en sann uppmärksamhet av den föraktade eller marginaliserade andra. Den kan därmed undvika att teologin innebär förtryck. Sårbarhet i kontemplerationen innebär ett destabiliserande av makt. En sådan position gör det lättare att närma

⁷¹ Coakley 2013, s 42.

⁷² Apofatisk, eller negativ teologi kan ses i relation till katafatisk, eller positiv teologi. Katafatisk teologisk metod präglas av påståenden, och apofatisk av negationer. Apofatisk teologi leder fram till total okunnighet utifrån logiken att Gud är ofattbar. Lossky, Vladimir: *Östkyrkans mystiska teologi*. Artos, Skellefteå 1997, s 21.

⁷³ Coakley 2013, s 44.

⁷⁴ Coakley 2013, s 47.

sig den andre, än en privilegierad position, menar Coakley. Från den privilegierade positionen tunnar istället en hög röst ut den andres röst, skriver hon.

En *tredje* sorts kritik mot systematisk teologi kommer från feministteoretiskt håll. Den menar att den kristna traditionen alltid har varit fallocentrisk och därmed lett raka vägen till förtryck av kvinnan.⁷⁵ Det fallocentriska agerar intellektuellt genom att symboliskt vara kopplat till den manliga kroppen. Det ses som direkt förtryckande av en feminin föreställningsvärld. Det ses också som förtryckande av kreativitet och som ett hinder för en destabilisering av ordnat tänkande, som båda två kommer ur det omedvetna.⁷⁶ Sekulära postmoderna genusforskare vill därför vanligtvis inte ha med frågor om religion att göra, och är skeptiska gentemot ämnen som systematisk teologi. Det är också vanligt att systematiker är skeptiska mot feminism.⁷⁷ Coakley vill visa hur avståndet och spänningen mellan systematisk teologi och feminism behöver hanteras, eftersom hon menar att de två hör samman. Hon skriver:

What this third critique of systematics has so rightly seen, then – that gender and bodily difference cannot be irrelevant to systematics – is capable of a different response than the dismissive one that it itself envisages.⁷⁸

Nyckeln till genusfrågor och det nödvändiga för att kunna sätta teologin och feminismen i relation till varandra är ett teologiskt, trinitariskt perspektiv på genus. Det innebär ett perspektiv där inte sekulär genusteori smyger sig in i det gudomliga.⁷⁹

För att förstå Coakleys kritik, och vad hon ser som alternativ, behöver hennes förhållande till feministteori och feministteologi först tydliggöras. Feminismen kom att utvecklas i slutet av 1800-talet utifrån en patriarkal kultur, med mannen som norm och kvinnan som underordnad.⁸⁰ Coakley beskriver detta som ”man of reason and the feminine other”.⁸¹ Feministisk teori undersöker orsakerna till detta förtryck och försöker hitta strategier för att förhindra det. Stora delar är relaterade till politiska teorier och ideologier, och har olika uppfattningar om orsak till och strategier för

⁷⁵ Shortt 2005, s 76.

⁷⁶ Coakley 2013, s 49.

⁷⁷ Coakley 2013, s 34.

⁷⁸ Coakley 2013, s 51.

⁷⁹ Shortt 2005, s 79.

⁸⁰ Hauge Astri: "Feminist theology". i Staale Kristiansen, Johannes & Rise, Svein (red.): *Key Theological Thinkers from Modern to Postmodern*. Ashgate, Surrey 2013, s 594.

⁸¹ Coakley, Sarah: *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*. Blackwell, Oxford 2002, s 89.

att förhindra förtryck.⁸² Den feministiska teorin har genomgått olika faser där synliggörandet av kvinnors förhållanden i mansdominerade sfärer, frågan om genusperspektiv, samt genusteorier varit i fokus. Vidare har en konstruktivistisk genusteori utvecklats, där genus ses som språkliga, samhälleliga och kulturella konstruktioner, som tjänar politiska och sociala intressen. Eftersom feminismen är ett övergripande stort paraply, behöver man enligt Coakley, inom den sekulära sfären skilja mellan liberala, radikala, socialistiska och postmoderna feminister. Hon kallar sig själv liberal feminism, något hon definierar som uppfattningen att kvinnor och män är jämlika om de ges möjligheter till utbildning.⁸³ Samtidigt kan man säga om hennes tankar vad gäller genusfluiditet att de är både förmoderna och radikala, något jag återkommer till.

Feministteologin växte på 1970-talet fram i USA parallellt med kampen för kvinnans befrielse på ett socioekonomiskt plan.⁸⁴ Genusstudier, feministisk filosofi och vetenskapsteori blev viktiga i dialogen med feministteologin. Den akademiska kontexten för feministteologin växte fram och formades främst av välutbildade teologer, delvis av den traditionella akademiska teologin. I Europa var den inspirerad av den amerikanska feministteologin, den sekulära kvinnorörelsen, Andra Vatikankonciliet samt kyrkornas världsråd.⁸⁵ Den kan definieras:

Feminist theology is a reflection on the content and meaning of religion, with special attention to the relationship between woman and men in theory (doctrine, sacred writings) and praxis (organization; societal consequences), on the basis of the insight that religion has been used/misused to oppress women. The goal is to make a contribution to women's liberation.⁸⁶

Feministteologin har varit både beroende av och kritisk till olika typer av sekulär feministteori. Den har problematiserat och fördjupat frågor om Gud, och om huruvida biblisk och kristen tradition gett möjligheter eller inte för att hantera patriarkala delar i den egna traditionen. Coakley menar att dessa frågor kom att splittra den framväxande feministiska teologin. Hon menar att den varit fångad i de sekulära feministiska ideologierna. I sin historiebeteckning av feministteologin

⁸² Hauge 2013, s 594.

⁸³ Coakley, Sarah: "Feminist theology". Livingston, James C. & Schüssler, Fiorenza, Francis (red.): *Modern Christian Thought*. Fortress Press, Minneapolis 2006, s 417-442.

⁸⁴ Ferm, Deane W.: "Feminist Theology in America". *Scottish Journal of Theology* 1981:2, s 157-78.

⁸⁵ Hauge 2013, s 595 ff.

⁸⁶ Hauge 2013, s 595.

lyfter hon fram teologer, som haft olika inriktning och relation till teologin.⁸⁷ Återkommande är en kritik Coakley riktad mot en tidigare generations feministteologi. Hon menar att den är bunden i ilska, fientlighet och offerttanke, och därför är avvisande mot en uppfattning om att spiritualitet har en aktiv roll i teologin.⁸⁸

Det finns dock en teologisk punkt där Coakley menar att feministteologin kan hitta sin motivering, och det är treenigheten. Det är centralt, men Coakley menar att feministteologerna inte har förstått det. Det finns en skillnad mellan analytiska religionsfilosofer och trinitetsteologer som haft sin motsvarighet i en feministisk dragkamp, och som återupprepas i intra-feministiska debatter om treenigheten. Det kan ses hos Mary Daly⁸⁹ och Elizabeth Johnson⁹⁰. Ingen av dem har enligt Coakley fullt ut förstått komplexiteten i trehundralets trinitetstanke, och skapar därmed en dubbel paradox. Daly kommer, å ena sidan, med en absurd anklagelse mot västlig kristen tradition. Anklagelsen handlar om att det moderna patriarkala tänkandet i den västliga kristna traditionen har funnit sin trinitariska manifestation i en sammanslutning av likasinnade män. I motsats till Daly försöker Johnson få treenigheten att återta sin betydelse för feminismen genom att koncentrera sig på att lyfta fram ömsesidighet och relation. Medan Daly tänker sig en trefaldig individualism i treenighetsdoktrinen och förskjuter den, föredrar Johnson att tolka personerna i termer av relationer.⁹¹ Detta är ett slags grundproblem som Coakley ser i feministteologin så som den sett ut under 1900-talet. Hon menar att de olika typer av kritik mot systematisk teologi som hon ser, kan överbryggas med hjälp av metoden *théologie totale*. Nästa avsnitt behandlar därför de kriterier som *théologie totale* innehåller.

⁸⁷ Coakley 2006, s 419 ff.

⁸⁸ Coakley 2013, s 68.

⁸⁹ Mary Daly (f. 1928) tillhör den radikala traditionen. Efter försök att reformera romersk-katolsk teologi, såg hon den patriarkala karaktär som oföränderlig, och bröt som konsekvensen alla band med kristen tradition. Hennes bok *Beyond God the Father* är hennes centrala bidrag till feministteologin.

⁹⁰ Elizabeth Johnson (f. 1941) tar upp den kristna traditionen, i boken *She who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1997) ser hon bibeln och den kristna traditionen som de viktigaste källorna för att tala om Gud.

⁹¹ Coakley 2002, s 110 f.

2.2 Kriterier för metoden *théologie totale*

Detta avsnitt behandlar metoden *théologie totale*. Med avstamp i de teologiska följder som sekulariseringen lett till, och i de kritiska punkterna mellan systematisk teologi och feminism, vill Coakley hitta en ny väg att göra teologi. Den innebär ett överbryggande system, där teologisk metod, kristen praktik och samhällsvetenskaperna förenas, likaså förmodernt och postmodernt tänkande.

Musiktermen kontrapunkt används som ett centralt begrepp för att beskriva teologins funktion. Kontrapunkten är kombinationen av två eller flera självständiga stämmor, där stämmorna ibland behåller sin givna plats, men ibland kan byta plats med de övriga.⁹² På samma sätt måste teologin låta flera discipliner mötas och samtidigt tala om Gud. Teologins syfte är att vara:

a subtle shifting of the terms of the discussion. The game can be replayed, and creatively so.⁹³

Den systematiska teologin måste försöka erbjuda en sammanhängande och attraktiv bild av kristen tro.

Théologie totale [...] insists on the sweated-out significance of embodied [...] contemplation, not mere verbal play or abstract thought. It attends to the different *levels* and *forms* at which doctrine may be purveyed, aware of the ways in which intellect, affect, and imagination are progressively magnetized by the contentful, cataphatic claims of a variety of mediums, yet how they are also constantly judged and purged by the apophatic act of contemplation. But just as importantly, *théologie totale* is keenly aware of the social locations and wordly power – or powerlessness – of those who undertake this ascetic task. The examination of such variables [...] is a crucial part of its attempt to probe a 'total' theological picture.⁹⁴

Metodens namn, *théologie totale*, vill visa att den vill vara interdisciplinär utan att vara reduktiv. Namnet är en allusion på den franska Annalesskolans *l'histoire totale*.⁹⁵ Det totala handlar inte bara om alla akademiska discipliner utan också om levd teologi i kyrklig praktik, politik, vetenskap, kultur och estetiska uttryck, och fältstudier kring hur läran tar sig uttryck. Coakley lyfter fram att hon inte använder sig av det traditionella sättet att gå igenom de traditionella platserna,

⁹² Bonnier Lexikon 1995.

⁹³ Coakley 2013, s 36.

⁹⁴ Coakley 2013, s 59 f.

⁹⁵ Om Annalesskolan och *l'histoire totale*, se not 54.

loci, för systematisk teologi. Det vill säga hon behandlar inte ämnen som skapelse, frälsning, synd och nåd ett i taget. Istället lägger hon dem lager på lager och introducerar också nya temata som begär, genus, ras och klass, utan vilka teologi inte kan uttryckas.⁹⁶

Inom den traditionella systematiska teologin finns flera tvåfaldiga uppdelningar som Coakley menar är felaktiga och har med moderniteten att göra. Hennes metod vill därför göra motstånd mot polariseringar som tro och praktik, kristen teologi och religionsvetenskap, akademisk teologi och pastoralteologi, och liberal feminism och postmodern genusteori. Det innebär inte en mot-sättning där kompromisser är alternativet, utan istället att se att det som med moderniteten har delats upp från början har hört samman:

[...] its contemplative method claims to cut across them and to redirect creative energy beyond them. It is an implication of this method that we must no longer rend 'practical' or 'pastoral' theology apart from 'systematic theology' and 'philosophical theology'. For they have always – properly – belonged together [...].⁹⁷

”Excursus on method is definitely something to be avoided” säger Coakley.⁹⁸ Samtidigt är paradoxalt nog hennes metod avgörande central för att förstå både vilka förutsättningar som leder fram till hennes teologiska tankegångar och vad de innehåller, och hon ägnar stor del av första delen av sitt systematisk-teologiska verk åt just de metodologiska förutsättningarna och *théologie totale*.

Boken *God, Sexuality and the Self* ger nio metodologiska kännetecken för *théologie totale*.⁹⁹ Dessa nio kriterier innebär att *begäret* är en samlande teologisk kategori, och *bönen* prioriterad. *Ortodoxi* innebär en omvandlande process, och teologin alltid i rörelse, en teologi *in via*. Kännetecken är också *kontextualitet*, vilket innebär relation till samhällsvetenskaperna, *förankring i de klassiska teologiska loci*, och ett intresse för relationen mellan *vetenskap och teologi*. Ytterligare kännetecken är förankring i *estetiska uttryck* och ett *motstånd mot* det som Coakley ser som *falska uppdelningar*, präglade av modernitetens tankemönster.

⁹⁶ Shortt 2005, s 75.

⁹⁷ Coakley 2013, s 91.

⁹⁸ Coakley 2013, s 33.

⁹⁹ Coakley 2013, s 88 f.

Jag behandlar de nio kriterierna under fyra övergripande rubriker. Först behandlar jag kontextualitet, som berör ämnet kunskap och religion, samt estetiken. Därefter går jag vidare till kriteriet om bödens prioritet, vilket är tätt sammanbundet med ämnet begär och därför väljer jag att behandla dessa två ämnen tillsammans. Kriteriet teologi in via hör nära samman med ortodoxi, därför behandlar jag dem tillsammans i nästa avsnitt. Det fjärde avsnittet behandlar kriteriet som handlar om att utveckla klassiska loci. Den särskilda plats som Coakley behandlar innebär här specifikt treenigheten, som därför får stort utrymme. I kapitel tre går jag sedan vidare med att sätta kriterierna i relation till teorin i kapitel ett.

2.2.1 Kontextualitet

Kontextualitet som ett metodologiskt kännetecken för *théologie totale* innebär främst att metoden vill vara socialt förankrad utan att vara reduktiv. Teologins syfte är att kunna möta och vara ett bidrag när det gäller andra vetenskaper. Kontextualitet rymmer i sig kriterierna etik samt uppfattningen om kunskap och religion.

Det estetiska finns tydligt uppmärksammat i den första delen av Coakleys systematisk-teologiska verk som behandlar treenigheten i konsten. Jag väljer att inte gå djupare in på hennes analys av det ämnet, då det skulle bli för omfattande. Men teologin närmar sig alla uttryck som går utöver verbalt uttryck; konst, musik och poesi. Bland de uttrycken finns också kontemplerationen, som Coakley ger prioritet, och som hör tätt samman med den kroppsliga praktiken. De estetiska uttrycken behandlar och involverar teologins frågor om mening och sanning. Det gäller både den akademiska kontexten, men också kyrkans undervisning och förkunnelse:

Through these mediums the realm of the senses can be sharpened, intensified, and then purged and redirected; and through these mediums, also, dimensions of divine truth have evoked which can be found in no other way.¹⁰⁰

Uppfattning om kunskap, vetenskap och religion hos Coakley bottnar i en kritik mot modernismen att se kunskapsteorins utgångspunkt som en gemensam plattform, en ”flat plane”. Denna kritik är genomgående i *théologie totale*, och är i huvudsak riktad mot en viss typ av naturlig teologi,

¹⁰⁰ Coakley 2013, s 91.

som hon behandlar i Giffordföreläsningar 2012. Naturlig teologi utgår där från uppfattningen att vetenskap, filosofi, etik och teologi kan förutsättas höra samman,

on a shared (one might say 'flat'), universal plane of rational exploration of truth.

Coakley avvisar denna världsbild.¹⁰¹ Tanken om en naturlig teologi, som utgår från en kunskaps-teoretisk uppfattning om en "flat plane" håller inte, utom möjligtvis för de "redan omvända". Både evolutionsteorin och kristen teologi är grundade i berättelser som är sammanflätade, men nyateismen håller fast vid berättelsen att det finns en gemensam plattform. Coakley menar att en epistemologisk respons på naturlig teologi är möjlig genom att räkna med Gud. Kontextualiteten som kriterium innebär att se teologin som en kontrapunkt.

[...] theology's reason [...] is in ongoing contrapuntal relation to revelation and grace, and continues to be transformed by it. But – rather differently, and at another level – theology's reason also remains in contrapuntal discussion with secular philosophy and science; for it cannot rule out the possibility that here too, it will need to learn something by which it may be changed [...].¹⁰²

Mötet med samhällsvetenskaperna tar sig främst uttryck i relationen till frågor om genus. Coakley menar att frågor om genus har tagit sin utgångspunkt enbart i andra discipliner än teologin, och vill ge teologin likvärdigt utrymme som övriga discipliner.

Hon ger också uppmärksamhet åt samhällsvetenskaperna genom det fältstudium som hon lyfter fram i *God, Sexuality and the Self*. Studien berör karismatiska gemenskaper som är delar av, eller har brutit sig ut ur anglikanska kyrkan, och syftet är att se hur deras erfarenhet av bönen relaterar till läran om treenigheten. Hon lyfter fram den studien som ett exempel på hur teologin har sin plats i en särskild kontext och hur samhällsvetenskaperna därmed kan fungera som ett bidrag till att undersöka teologin.¹⁰³

För att förstå vad kontextualitet har för betydelse för Coakleys kunskapssyn, antropologi och teologi, och hur hon kan sägas relatera till kontextuell teologi, behandlar jag kontextualiteten vi-

¹⁰¹ Coakley, Sarah: "Stories of Evolution, Stories of Sacrifice, Giffordföreläsning" (Hämtad 2014-01-23) http://www.youtube.com/watch?v=M6xiYZec1wE&feature=youtube_gdata_player 2012, 2012b.

¹⁰² Coakley 2013, s 89.

¹⁰³ Coakley 2013, s 167 ff.

dare i kapitel tre i relation till Bevans teologiska modeller.

2.2.2 Begär och bön

Begäret är en samlande teologisk kategori för *théologie totale* och den mest fundamentala kategorin för människan. Guds begär är centralt, och människan erfar det i den kontemplativa bönen. Frågor om gudomliga och mänskliga begär hör alltså samman, och jag går därför i detta avsnitt igenom de två kriterierna begär och bön.

[...] the dependence of human desire on divine (unchanging, but vibrant) desire, as both its source and goal, is the fundamental axis of the *théologie totale* and the means of rethinking contemporary dilemmas about sexuality and gender, exploitation and deprivation, punishment and healing.¹⁰⁴

Begär handlar om en yttersta orientering.¹⁰⁵ Den kristna traditionen har haft svårt att knyta samman frågor om mänskliga och gudomliga begär menar Coakley. Invändningar mot systematisk teologi, att den innebär en falsk kunskap genom att se Gud som objekt, samt att den i sig själv och utifrån feministteoretiskt perspektiv är förtryckande, har en gemensam grund i begäret. Att begär är en teologisk kategori, och mer fundamental än genus, gör nämligen att kristen treenighetsteologi länkas till frågor om genus.

Avgörande för att se begäret som teologisk kategori är uppfattningen om Gud som en begärande Gud. Hos Coakley visar sig denna uppfattning genom två olika typer av kritik.

Den *första* är, som hon kallar det, en populariserad form av freudianism. Den ser begär som en fysiologisk kategori. Coakley vänder sig emot att fysiologiska begär är grundläggande för människan. Det innebär att otillfredsställda fysiska begär är mot naturen, vilket får konsekvenser för uppfattningen och synen på celibat i olika former, som brott mot naturen.¹⁰⁶ Freud måste enligt Coakley vändas upp-och-ned för att man skall förstå vad begär är:

¹⁰⁴ Coakley 2013, s 92.

¹⁰⁵ Ford 2000, s 55.

¹⁰⁶ Coakley 2013, s 7f.

First, Freud must be – as it were – turned on his head. It is not that physical 'sex' is basic and 'God' ephemeral; rather, it is God who is basic, and 'desire' the precious clue that ever tugs at the heart, reminding the human soul – however dimly – of its created source. Hence [...] desire is more fundamental than 'sex'. [...] because desire is an ontological category belonging primarily to God, and only secondarily to humans as a token of their createdness 'in the image'. [...] it connotes that the plenitude of longing love that God has for God's own creation and for its full and ecstatic participation in the divine, trinitarian, life.¹⁰⁷

Den *andra* kritiken riktas mot Anders Nygrens *Eros och agape*, den moderna studien av begärets roll som uppdelat i mänskligt och gudomligt, en kristen kärlek, *agape*, och en självisk grekisk kärlek, *eros*.¹⁰⁸ Coakley skriver:

But it may be that it is Anders Nygren's famous study *Agape and Eros*, rather than the secular Freud, that has actually played a wider cultural role here than is normally recognized in undermining the efforts at a modern Christian theology of desire. Now a classic of the twentieth century, the book's rigidly Lutheran (and oft-criticized) thesis is so well known as to scarcely need another rehearsal: *agape* is the Christian love of Jesus and the New Testament, says Nygren - graced, God-given, sacrificial, downward-moving, unselfish—whereas nasty Platonic *Eros*, 'desire', is, in contrast, acquisitive, man-centred, upward-moving, egocentric, and needy.¹⁰⁹

Freuds uppfattning om begär kom att behandlas som *eros* och närmade sig därför en platonsk uppfattning om begär. Men eftersom Freud avvisade en monoteistisk Gud, så avvisade han därmed också en gudomlig mening i *eros*, skriver Coakley.¹¹⁰

En yttersta orientering så som begär är, tar sig alltid olika uttryck i tro och tillbedjan, ickereligiös eller religiös. Bönen är ett sådant uttryck. Till olika former av bön kan läggas den kontemplativa bönen som Coakley lyfter fram. En kommunikation med Gud som vilar på tystnad.¹¹¹ Hon definierar bönen:

[...] the primary ascetical submission to the divine demanded by revelation, and the link to the creative source of life to which it continually returns. [...] it is an undertaking of radical attention to the Real which is open to all who seek to foster it.¹¹²

¹⁰⁷ Coakley 2013, s 10.

¹⁰⁸ Coakley 2013, s 30.

¹⁰⁹ Coakley, Sarah: "Pleasure Principles. Toward a Contemporary Theology of Desire". *Harvard Divinity Bulletin* 2005:2, s 20-33.

¹¹⁰ Coakley 2013, s 7 f.

¹¹¹ Coakley 2013, s 346.

¹¹² Coakley 2013, s 88.

Coakleys egen erfarenhet av bönen är central. Hon skriver om dess förändrande betydelse för henne som människa och teolog:

There is a sense in which my mind has changed only once in the course of my career as theologian, but once instigated, this change was so dramatic and transformative as to sweep everything else uncomfortably in its wake. Like a subterranean explosion, the intellectual fallout was initially difficult to trace to its source. --- This is not the story of a classic conversion experience, let alone of a pietistic revulsion against the intellect. On the contrary, it is an account of how prayer – especially the simple prayer or relative silence or stillness – has the power to change one’s perception of the theological task. What started as an adventure in personal prayer – which drew me in much faster and more disconcertingly than I was ready for – has ended in a program for systematic theology [...].¹¹³

I uppfattningen om bönen är tre områden centrala. Dessa områden ger konsekvenser för uppfattningen om treenighetsläran, om vad som sker i bönen, och vilka konsekvenser detta får för en feministteologisk hållning.

Det *första* centrala området i diskussionen om bönen är, att den inte bara är en mänsklig religiös erfarenhet eller aktivitet, utan främst Guds aktivitet. Gud är i bönen en begärande Gud. Begäret är en teologisk kategori.

Det *andra* området är motiveringen i Romarbrevet till att bönen inte enbart är en mänsklig religiös aktivitet. I Romarbrevet uttrycks de första kristnas förståelse av påskens händelse som en början på Guds liv i dem. Paulus såg den nya uppståndelseidentiteten som en identitet som blev inandad i dem genom Jesu Ande, för att på nytt leva inför Gud.¹¹⁴ Paulus diskussion om Anden i Romarbrevet 8 är central för att förstå Andens betydelse i treenigheten. Den ger en ”prayer-based model of the Trinity” menar Coakley.¹¹⁵

Vi vet ju inte hur vår bön egentligen bör vara, men Anden vädjar för oss med rop utan ord, och han som utforskar våra hjärtan vet vad Anden menar, eftersom Anden vädjar för de heliga så som Gud vill. Guds kärlek i Kristus Jesus. (Rom. 8: 26-27)

Att Paulus tillmäter Anden en central roll gör att Anden inte kan reduceras till en tredje som stabiliserar de två övriga, inte heller till en metafor, ett feminint adjektiv eller till ett gudsnamn. En

¹¹³ Coakley 2009a, kapitel 12.

¹¹⁴ MacIntosh 2008, s 112 f.

¹¹⁵ Coakley 2013, s 111 ff.

treenig gudserfarenhet innebär en enda erfarenhet som är triadisk, inte tre olika typer av erfarenhet som relaterar till olika punkter i treenigheten. Bönen är därför en erfarenhet av Gud som är reflexiv.

[...] the dialogue of prayer is strictly speaking not a simple communication between an individual and a divine monad, but rather a movement of divine reflexivity, a sort of answering of God to God in and through the one who prays.¹¹⁶

Gud är både källa och objekt för människans gudomliga längtan, ber i människan, mottar bönen, och drar in människan i Kristi liv.¹¹⁷

The model of the Trinity [...] might be termed 'incorporative', or 'reflexive', for in it the Holy Spirit is perceived as the primary means of incorporation into the trinitarian life of God, and as constantly and 'reflexively' at work in believers in the circle of response to the Father's call.¹¹⁸

Genom Anden dras människan in i relationen mellan Fadern och Sonen. Coakley liknar det vid en vandring genom dualiteten brud och brudgum, som Höga visan beskriver. Just i den kontemplativa bönen bryter Anden in i den fallna världen med gudomligt liv. Den bedjande människan blir mer kristuslik genom att vara den som finns med Kristus i Getsemane eller på korset.¹¹⁹ Anden avbryter den mänskliga dialogen med en monadisk Gud. Genom det bildas därför en helt annan modell än den linjära trinitetsmodell där relationen Fadern-Sonen är den primära och Anden sedan utgår från den:

It is not that the pray-er is having a conversation with some distant and undifferentiated deity, and then is being asked [...] to 'hypostatize' that conversation (or 'relationship') into a 'person' (the Spirit); but rather, that there is something, admittedly obscure, about the sustained activity of prayer that makes one want to claim that it is personally and divinely activated from within, and yet that that activation (the 'Spirit') is not quite *reducible* to that from which it flows (the 'Father').¹²⁰

¹¹⁶ Coakley 2013, s 113.

¹¹⁷ Coakley, Sarah: "The Trinity, Prayer and Sexuality". Martin Soskice, Janet & Lipton, Diana (red.): *Feminism and Theology*. Oxford University Press: Oxford 2003c, s 261.

¹¹⁸ Shortt 2005, s 111.

¹¹⁹ Shortt 2005, s 72.

¹²⁰ Coakley 2013, s 112 f.

Det faktum att Paulus ger Anden prioritet fick med nödvändighet politiska och kyrkliga konsekvenser menar Coakley. Det behandlas av Origines på ett särskilt sätt, främst genom hans förening av bibelteman och platoniska tankegångar om *eros*. Det är enligt Coakley viktigt för hennes tes om "the entanglement" av djup bön, treenighet och genusfrågor. Hon menar att det hos Origines finns betydelsefulla återgivandet av Romarbrevet 8 i de första århundradena. *De oratione* ger en ny formulering av "the entanglement of this theme with issues of (what now be called) sex and gender."¹²¹ Origines för fram att i all form av bön som medvetet ger bort rationell kontroll till förmån för Anden, blandas förlorad kontroll till förmån för Anden, och förlorad kroppslig kontroll. De vanliga samhällsliga konsekvenserna av genus omvandlas och gör dem både labila och kosmiska. Detta var naturligtvis farligt för den romerska ortodoxin, menar Coakley, och kom att skapa ecklesiologiskt trubbel, vilket gjorde att tanken om Andens prioritet trycktes tillbaka på 300- och 400-talen. Origines lyfter också, utifrån Romarbrevet 8, fram hur bönen ger tillträde till en verklighet bortom orden, vilket syns i det frekventa användandet av metaforer som har med födelse att göra, för att beskriva skapelsens längtan efter befrielse. Denna form av bön är enligt Origines jämförbar med sexualitet och skapelse.

[...] the use of the 'birth-bangs' metaphor by Paul for this whole unfolding event of cosmic gestation 'genders' the picture of praying in a striking way, figuring the entire Christic event as the groanings of a woman in labour (Romans 8. 22-3); it possibly also explains why Paul flip-flops between 'children of God (*tekna*)' and 'sonship' in his language of 'adoption' into Christ (Romans 8. 14 -17) It is as if prayer in the Spirit both takes up and transform the usual societal implications of gender, and renders them both labile and cosmic.¹²²

Coakley menar exempelvis att den bibliska Hanna blir urtypen för bedjaren som övervinner sterilitet genom Anden, och att det därmed spelar roll för synen på jungfrufödseln, vars poäng blir tydlig. Det viktiga för inkarnationen är Andens verkan, tätt sammanbunden med skapelse och födelse.¹²³

¹²¹ Coakley 2013, s 126.

¹²² Coakley 2013, s 114.

¹²³ Coakley 2013, s 128.

Den *tredje* centrala delen i diskussionen och synen på bönen och dess konsekvenser är begreppet kenosis. Verbet kenoo i Filippébrevet 2:7 har använts för att lyfta fram Guds nedstigande eller utblottelse i inkarnationen, och kenotisk kärlek beskrivs så här:

Kenotic love is constitutive of God's being. Expressed through reciprocal divine-human self-giving in Christ, God's love overcomes evil and creates salvation through death and resurrection.¹²⁴

Coakley föreslår att kenosis karaktäriseras av sårbarhet.¹²⁵ Jag väljer därför att använda det ordet när jag behandlar Coakleys användning av begreppet kenosis. Hennes syfte är att visa hur ordlös bön möjliggör att hålla ihop sårbarhet och personlig autonomi genom att skapa utrymme för gudomlig makt. Kontemplationen eller den ordlösa bönen är ett sätt att skapa sådant utrymme. Där upphävs självet och rationaliteten, och innebörden i det etiska kravet att förlora sitt liv för att vinna det ryms där. Kenosis involverar därför ett asketiskt förhållningssätt, en rytm som visserligen redan finns rituellt och symboliskt i dop och nattvard, men som i den tysta bönen går genom tiden på ett särskilt sätt.¹²⁶

Coakley gör en analys av kenosis i boken *Powers and Submission*. För att reda ut begreppet sätter hon in det i en diskussion med feministteologen Daphne Hampson, som avvisar kenosis, medan Coakley ser en återkomst för begreppet. Bådas synsätt är betydande för kristen feminism. För Coakley handlar diskussionen emellan om vad som skiljer kristen och post-kristen feminism åt. Enligt Coakley måste kristen feminism ligga i kristologin och inte i antropologin. Därför definierar hon former av kristologisk kenosis och kritiserar genom det Hampsons resonemang om kenosis, som hon menar finns i antropologin. Genom att istället se kenosis som en del av Kristi mänskliga natur kan begreppet bidra till kristen feminism.¹²⁷

Coakley menar att Hampson endast ser kenosis som något som underminerar kvinnlig autonomi och att kenosis hos henne endast har betydelse inom tre paradigmer – makt, maktlöshet och ”empowerment”. I maktparadigmet ingår Gud och är baserat på en maskulin förståelse av makt.

¹²⁴ Newlands, George: "Kenosis". Richardson, Alan & Bowden, John (red.): *A New Dictionary of Christian Theology*. SCM Pr., London 1983, s 316.

¹²⁵ Coakley Sarah: "Waiting for God". *Christian Century*. 2003:13, s 27. (2003b).

¹²⁶ Coakley 2003b, s 27.

¹²⁷ Coakley 2002, s 3-39.

Gud ses då som stor, stark och skapare, och människan som liten och svag. Därför ser Hampson en kristen gudsbild som maskulin och försöker dekonstruera en gudsbild som är post-kristen och därmed annorlunda. I maktlöshetens paradigms rymmer kenosis, som för Hampson är både kristologiskt och antropologiskt, vilket Coakley menar är problematiskt. Det problematiska ligger i att maktlöshet, antropologiskt sett, blir en maskulin konstruktion. ”Empowerment” talar då till maskulina erfarenheter och blir det som kan svara an på kvinnors erfarenheter.¹²⁸

Guds aktivitet i bönen får som konsekvenser att bönen inte enbart är en mänsklig aktivitet, och därmed en omvandling av människan, som i sin tur leder till att teologin kan relateras till frågor om genus. Den relationen upprättas att människan genom bönen och begäret når treenigheten, vilken nästa avsnitt behandlar.

2.2.3 Utvecklingen av klassiska loci

Théologie totale närmar sig teologins alla klassiska loci¹²⁹, men lägger till eller utvidgar vissa områden. Coakley ägnar särskild uppmärksamhet åt treenigheten och dess relation till frågor om genus.¹³⁰ Hennes grundläggande tes är att meningsfull treenighetsteologi kommer ur erfarenheten av den ordlösa bönen och att det är av betydelse för frågor om genus.¹³¹ Därför behandlar detta avsnitt treenighetsläran.

Runt år 1800 kom en romantisk reaktion på upplysningen vilket ledde till att treenighetsläran tolkades i ljuset av romantikens idéer om världens historia, mänsklig erfarenhet och återupptäckten av en förmodern tid.¹³² Under 1900-talet har detta intresse kommit på nytt och innebär nu också en återupptäckt av den östliga trinitariska traditionen och kyrkofäder som Gregorius av Nyssa, hans apofatiska tankegångar och hans uppfattningar om asketism och begär. Intresset för treenighetsteologin har lett antingen till fokus på förnyelse av ortodoxi, eller på treenigheten som

¹²⁸ Papanikolaou, Aristotle: "Person, Kenosis and Abuse. Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation". *Modern Theology* 2003:1, s 42 ff.

¹²⁹ Till klassiska områden, loci (platser) i den systematiska teologin räknas exempelvis Gud, treenigheten, Kristus, Anden, antropologi, synd och frälsning, liksom kyrkan, sakramenten och de yttersta tiderna.

¹³⁰ Coakley 2013, s 90.

¹³¹ Coakley, Sarah: "Living into the Mystery of the Holy Trinity. Trinity, Prayer, and Sexuality". *Anglican Theological Review* 1998:2, s 223.

¹³² Sanders Fred: "The Trinity". Kapic, Kelly M. & McCormack, Bruce M.: *Mapping Modern Theology. A Thematic and Historical Introduction*. Mich, Baker Academic Grand Rapids 2012, s 22 f.

social modell för jämlika relationer, skriver Coakley. Genom sina analyser av treenigheten och feminismen vill hon föra samman dessa poler, och även bidra till en omvärdering av västlig och östlig treenighetstradition. I den västliga traditionen har frågor om genus negligerats, men i den östliga traditionen, främst hos kyrkofäderna, syns ett förhållningssätt till treenigheten, som rymmer frågor om genus och relationer. Därför använder Coakley sig av material från patristiska och medeltida traditioner och läser om det med nya frågor.¹³³ Först kan en bakgrund till treenighetsläran vara meningsfull här.

Bakgrund

De första kristna befann sig inom judendomen och bekände sig till en enda Gud, som identifierades främst genom de judiska skrifterna. För de första kristna påverkade uppståndelsen förståelsen av historien, Jesus, och Gud.¹³⁴ De diskussioner som ledde fram till olika uppfattningar och läror om en treenig Gud började, när de första kristna skulle försöka förstå och tolka det Gud gjort genom Jesus.¹³⁵

Efter templets fall år 70 gjorde kyrkan klart att inte bara Sonen nämndes i grundbekännelsen utan också Fadern och Anden.¹³⁶ Det utkristalliserades två motsatta sätt att se på hur Guds enhet och de tre personerna skulle kunna ses samtidigt.¹³⁷ Det ena var en form av *modalism*, som ser de olika personerna som olika former av, eller uttryck för, en enda Gud. De har inte några särskilheter i relation till det gudomliga livet.¹³⁸ Den andra formen var *subordinationism*, som såg Gud Fader som en Gud, och de andra personerna som lägre nivåer av Gud, också Anden som underordnad Sonen.¹³⁹

Den treeniga trosbekännelsen kom att utformas på olika sätt i österländsk och västerländsk kyrkotradition fram till konciliet i Nicaea år 325.¹⁴⁰ Den ursprungliga formuleringen i den nicenska

¹³³ Coakley 2013, s 26 ff.

¹³⁴ Ford 2000, s 35 f.

¹³⁵ Aulén, Gustaf: *Kristen gudstro i förändringens värld*. SKS, Stockholm 1967, s 48.

¹³⁶ Gerhardsson, Birger & Persson, Per-Erik: *Kyrkans bekännelsefråga*. Liber, Malmö 1988, s 81.

¹³⁷ McIntosh 2008, s 120.

¹³⁸ Coakley 2013, s. 348 f. McIntosh 2008, s 132.

¹³⁹ Coakley 2013, s. 351.

¹⁴⁰ Mackey, James P.: "Trinity". *A New Dictionary of Christian Theology*. SCM Pr, London 1983, s 584 f.

trosbekännelsen, att ”Anden utgår av Fadern” kompletterades i västlig tradition med tillägget ”och Sonen” (filioque). Detta har präglat det västerländska teologiska sättet att senare tona ner Andens roll i treenigheten.¹⁴¹ I öst utgick man från trefalden i det enhetliga gudomliga väsendet. Denna polarisering av väst- och östtradition har i senare forskning tonats ned avsevärt. Att se den östliga teologins start i de tre gudomliga personerna och den västliga teologins start ur Guds enhet, har mer och mer kommit att ses som ett missförstånd. Istället har det varit ett gemensamt intresse för båda traditioner att skydda Guds enhet. Kristen teologi började efter konciliet i Nicaea att se Guds enhet som de gudomliga personernas inbördes relation till varandra, från att ha sett motpolerna olikheter eller enhet.¹⁴² Coakley uttrycker det:

[...] the revival of a vibrant trinitarian conceptuality, an 'earthed' sense of the meaningfulness and truth of the Christian doctrine of the Trinity, most naturally arises out of a simultaneous renewal of commitment to prayer, and especially prayer of a relatively wordless kind.¹⁴³

Centrala personer för diskussionen var kyrkofäderna. Kappadokien hörde till östra Turkiet och tre av de mest utmärkande kyrkofäderna i den grekiska kyrkan kom därifrån, Basilius av Caesarea (ca 333–79), Gregorius av Nazianzos (329–89) och Gregorius av Nyssa (ca 330–95).¹⁴⁴ De gav form åt den östliga trinitarismen genom att försvara Andens gudomlighet. Termen *homousios* gavs en generisk tolkning; Fadern, Sonen och Anden var av samma *ousia*, och delade gudomlighet. Det betydde inte någon triteism; den gudomliga *ousia* var odelbar och infinit. Den täta sammanbindningen mellan kristen religion och klassisk kultur var framträdande under denna period, och Gregorius av Nyssa var starkt influerad av neoplatonismen.¹⁴⁵ Med detta som bakgrund kommer Coakley att formulera sitt perspektiv på treenigheten.

¹⁴¹ McIntosh 2008, s 167.

¹⁴² McIntosh 2008, s 119 ff.

¹⁴³ Coakley 1998, s 223.

¹⁴⁴ McIntosh 2008 s 125 ff.

¹⁴⁵ Mackey 1983, s 583.

Coakleys uppfattning om treenigheten

Coakley relaterar till de olika perspektiv som kommit att finnas på treenigheten och som på olika sätt belyser hur de tre personerna verkar i frälsningshistorien (ekonomiskt perspektiv), i den eviga naturen (ontologiskt perspektiv) och i den inre relationen (immanent perspektiv) mellan de tre personerna.¹⁴⁶ Hon definierar treenigheten som att i kristet tänkande förstås Gud som tre i en, de tre personerna Fader, Son och helig Ande, är fullt ut förenade i en gudomlig substans, och skilda från varandra genom antal och relation:

God understood in Christian thinking as 'three in one', the three 'persons' being Father, Son, and Holy Spirit, fully united in one divine 'substance', and distinguished from each other only in 'number' and 'relation'.¹⁴⁷

För att sätta in sitt eget perspektiv i ett sammanhang och nå vidare till vad treenigheten har för betydelse för frågor om genus karaktäriserar Coakley fem typer av trinitarism. Hon ser dem delvis som komplement till varandra, men ansluter sig själv till den femte av dem, där hon menar att treenigheten relaterar till religiös erfarenhet.¹⁴⁸ Hon menar att det är den enda typ som kan bemöta den typ av trinitarism hon är mest kritisk emot som ser Anden enbart som en metafor. Den första typen representerar det synsättet och får som konsekvens att de tre personerna i treenigheten egentligen inte fyller någon funktion.

I den *första* typen av trinitetslära, som Coakley alltså är mest kritisk till, nedtonas hypostasis-principen¹⁴⁹. Anden är en metafor bland andra för Guds verk i världen.¹⁵⁰ Ett exempel syns hos James Mackey. Han lyfter fram, att det i mycket av den tidiga teologin om eukaristin inte tycktes utgöra någon skillnad om man kallade ned Anden över människorna och elementen i nattvarden eller inte. Den triadiska dopformeln är ett eko av strukturen på doptron och skiljde egentligen inte ut Anden från Gud som Fadern.¹⁵¹ Liknande tankegångar syns hos Schleiermacher, där treenig-

¹⁴⁶ Coakley 2013, s 352.

¹⁴⁷ Coakley 2013, s 352.

¹⁴⁸ Coakley, Sarah: "Why three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity". *The Making and Re-Making of Christian Doctrine. Essays in Honour of Maurice Wiles*. Clarendon, Oxford 1993, s 31.

¹⁴⁹ Hypostasis innebär en individ, ett vara eller enhet. I den trinitariska teologin innebär hypostasis en person benämnd i var och en av Fadern, Sonen och den helige Anden. I ortodox kristologi benämner hypostasis Kristus som en individ; en hypostasis i två naturer, eller en hypostatisk enhet i två naturer. Coakley, Sarah 2013, s 348.

¹⁵⁰ Coakley 1993, s 32 f.

¹⁵¹ Mackey 1983, s 583.

heten inte är ett direkt uttryck för kristet självmedvetande.¹⁵² Coakley ser detta som en demontering av treenigheten och en likgiltighet inför frågan om vikten av treenighet, binäritet, eller enhet.¹⁵³ Den *andra* typen av treenighetslära uttrycks hos Karl Rahner:¹⁵⁴

The economic Trinity is the immanent Trinity: the Spirit as completer and communicator of revelation.¹⁵⁵

Rahner såg två tankegångar, som han förde samman. Det var dels ett västerländskt sätt att endast se till det immanenta livet hos treenigheten, dels den ekonomiska treenigheten, förstådd i historien och uppenbarelsen. Genom att föra samman dessa två menade Rahner att den ekonomiska treenigheten på samma gång är den immanenta treenigheten.¹⁵⁶ Hos Karl Barth är treenigheten en funktion av uppenbarelsen. Guds uppenbarelse sker därför att Gud är treenighet.¹⁵⁷ Coakley säger:

[...] they are on seeing the traditional trinitarian doctrine as precisely an implication of the (one) revelatory activity of God, and not as an optional piece of celestial geometry.¹⁵⁸

Hon menar att både Rahner och Barth förutsätter hypostasis när det gäller Anden, och att det leder dem till att leta efter det särskiljande hos Anden. De ger också uttryck för att treenighetsläran är en implikation av Guds uppenbarelse, och att den innebär en särskild ordning, ekonomi. Treenigheten ses då som en linjär uppenbarelse där ordningen är, först Fadern, sedan Sonen, sedan Anden. Anden blir då mest ett tecken på det Gud gjort genom att visa sig i Sonen. En immanent trinitet visar sig genom ordningen där Anden kommer i tredje hand. Coakley menar att denna typ av trinitetsteologi inte är tillräcklig för erfarenheten av treenigheten, utan mer en slags kyrkoårsorienterad typ.

En *tredje* typ av trinitetstanke ser Coakley hos den senare Karl Barth, Jürgen Moltmann och Hans Urs von Balthasar. Den innebär reflektionen över Kristi död och korset. Hon menar att

¹⁵² Coakley 1993, s 32 f.

¹⁵³ Coakley, Sarah: "Can God be experienced as trinity?". *The Modern Churchman* 1986:28, s 11-23.

¹⁵⁴ McIntosh 2008, s 139.

¹⁵⁵ Coakley 1993, s 33. Rahner, Karl: *Foundation of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*. Crossroad, New York 2012, s 136.

¹⁵⁶ McIntosh 2008, s 139.

¹⁵⁷ Coakley 2013, s 160.

¹⁵⁸ Coakley 1993, s 33.

även denna typ förutsätter Guds trinitariska natur, mer än ifrågasätter den. Anden ses som det enande bandet mellan Fadern och Sonen och håller samman dessa två trots deras separation genom korset. Moltmann lägger också en tydlig eskatologisk tanke i treenigheten, Anden drar in människan i en gudomlig relation genom ”the circulatory movement of the divine relationship”.

Den *fjärde* typen handlar om att se treenigheten som en prototyp för ”persons-in-relation”, en tanke influerad av den ortodoxa traditionen och de kappadokiska fäderna och omarbetad av främst den ortodoxe teologen John Zizioulas. Hans tes är:

There is no true being without communion. Nothing exists as an 'individual' conceivable in itself. [...] The persons cannot exist without communion; but every form of communion which denies or suppresses the person, is inadmissible.

Startpunkten här är att treenigheten måste innehålla en tydlig hypostasis-tanke om personerna i treenigheten och om relation mellan dem. Denna trinitetstanke kan ses som ett komplement till den typ av trinitarism som Coakley själv förespråkar:

[...] as a meditation on the trinitarian *logic* of divine love with its mutuality, non-exclusivity, and non-possessiveness, it might well provide some answer to our systematic question [...].¹⁵⁹

Den *femte* typ av treenighetslära, som Coakley själv ansluter sig till, formulerar hon: ”The Holy Spirit as a means of incorporation into the trinitarian life of God.” Anden är primär för att inkorporera människan i Guds liv. Anden är inte en tredje del i en linjär modell av treenigheten och kan inte heller reduceras till metafor. Coakley menar att detta synsätt innebär att fullt ut ta konsekvenserna av det Paulus säger om bönen i Romarbrevet 8, att Anden bor i människan. Denna trinitetstyp är den enda som fullt ut rymmer erfarenheten av Anden som hypostas menar hon. Erfarenheten i både kontemplativ och karismatisk bön, och dess gudomliga reflexivitet där Gud svarar Gud genom bönen, visar det.¹⁶⁰

Genom det sätt hon uppfattar treenigheten bland de olika synsätten på trinitarism menar hon att treenigheten kan relatera till frågor om genus, och bidra till en omvärdering av traditionen. För

¹⁵⁹ Coakley 1993, s 35.

¹⁶⁰ Coakley 1993, s 36 f.

treenigheten är det som upphäver mänskligt binärt tänkande om genus.¹⁶¹ Att Anden avbryter eller griper in i en mänsklig dialog med en monadisk Gud betyder inte att Gud är ett patriarkalt hot, där en feministisk blick kan uppfatta treenigheten som en del i en linjär, hierarkisk modell. Gud är ett infinit vara.

The Spirit, then, is what interrupts the fallen worldly order and infuses it with the divine question, the divine lure, the divine life. So this irreducible threeness in God cannot be insignificant for the matter of gendered twoness, since the human is precisely made 'in God's (trinitarian) image', and destined to be restored to that image. It must be, then, that in this fallen world, one lives, in some sense, *between* twoness and its transfiguring interruption; so one is not, as in secular gender theory, endlessly and ever subject to the debilitating falseness of fallen gender, fallen twoness. In fact, in Christ, I meet the human One who, precisely in the Spirit, has effected that interruptive transfiguration of twoness. He has done so by crossing the boundary between another 'twoness' more fundamental event than the twoness of gender: the ontological twoness of the transcendent God and the created world. [...] the interruptive work of the trinitarian God [...] precisely renders it subject to the labile transformations of divine desire. Whatever this redeemed twoness is [...] it cannot be the stuck, fixed, repressive twoness of the *fallen* 'gender binary'.¹⁶²

Jämlikhet och skillnad i feminism och patristik

I väst- och östtradition finns olika hierarkier inbyggda vad gäller maskulint och feminint, menar Coakley. I öst finns en mer avkönad jämlikhet, och i väst ett underordnade av kvinnliga kroppar.¹⁶³ Sekulära genusteorier har också på sitt håll fastnat i frågor och dilemman om jämlikhet och skillnad. Inget av alternativen är godtagbart som en systematisk bild av feminin skapelse, menar Coakley. Därför vill hon lyfta fram det som överbryggat öst- och västtraditionerna genom texter av patristiska författare. Det problem hon menar finns och som läsningen av patristikerna bidrar till att lösa är följande:

[...] modern and postmodern feminists and gender theorists in their different schools (liberals, radical, socialist, psychoanalytical, pragmatism) are still torn [...] between the assertion of women's *equality* with men in the public workplace [...] and the assertion of women's physiological and psychological *difference* from men [...]. Even the attempt in pragmatist postmodern gender theory to undermine altogether the cultural fixation on the 'gender binary' [...] finds itself constantly pressed back to this dilemma in one way or another.¹⁶⁴

¹⁶¹ Shortt 2005, s 80 ff.

¹⁶² Coakley 2013, s 57.

¹⁶³ Coakley 2002, s 63 f.

¹⁶⁴ Coakley 2013, s 273 f.

Tankegångar om skillnad och jämlikhet finns också i den kristna traditionen. Både treenigheten och inkarnationen håller fram skillnader som också är av betydelse för skillnader i genus. Dels är det skillnaden mellan de tre i Gud, där skillnad, men jämlikhet finns. En skillnad i relationen, men inte i aktivitet eller makt. Dels är det skillnaden mellan Gud och världen. Den kristna traditionen har alltid frestats att forma dessa teologins skillnader och genuskillnader samtidigt, genom att tillmäta Gud maskulinitet och världen femininitet. Men ”twoness” är ett gudomligt bakhåll av ”threeness”, menar Coakley. En teologisk teori om genus är därför inte en teori om ett tredje kön utan en teori om en gudomlig omvandling av genus.

Coakley ser också att Gregorius av Nyssa och Augustinus, precis som feminismen, belyser dilemmat jämlikhet och skillnad, och hon använder sig av främst Gregorius av Nyssa i sin analys av treenighet och genus.

Illuminatingly, Gregory and Augustine also seem to anticipate this contemporary dilemma, but with very different modes of resolution given their theistic assumptions. Gregory points, as we shall see [...] to the possibility not merely on women’s spiritual ‘equality’ with men, but even of their potential ascetic superiority. His theory involves a fascinatingly labile perception of the role of ‘gender’ and its own subordination to a more fundamental propulsion to godly *desire*. Augustine [...] remains insistent on woman’s lasting – indeed eternal – bodily ‘difference’ from men, and struggles mightily with how to square this commitment with his equally strong intuition that women are spiritually and mentally equal to men before God [...].¹⁶⁵

Den västliga traditionen är präglad av ett augustinskt tänkande, där kvinnan antingen är en fresterska, ett helgon, eller kroppsligt, emotionellt hysterisk.¹⁶⁶ Genus ses som från början nedlagt i skapelsen men Augustinus betonar andlig jämlikhet och kroppslig skillnad. Det finns enligt Coakley en korrelation mellan augustinsk trinitarisk teologi och Augustinus uppfattning om manligt-kvinnligt som skapat.

Gregorius av Nyssa betonar andlig jämlikhet men har en labilitet när det gäller genus. Utgångspunkten för honom är uppfattningen att det finns en dubbel skapelse. Han hävdar med utgångspunkt i Genesis 1:27 och Galaterbrevet 3:28 att skapelsen är av ickekönad och andlig karaktär, och att det hör samman med ett eskatologiskt slut. Det är under vägens gång som mannen är

¹⁶⁵ Coakley 2013, s 274.

¹⁶⁶ Coakley 2002, s 56 ff.

åtskild från kvinnan, och kroppslig natur är tillagd den ursprungliga skapelsen. Den feminina skapelsen är mer kroppslig och fysisk än den manliga, men båda är en slags humanoid.¹⁶⁷ Coakley menar att det visas i hans text *De opificio hominis*. I tidens slut – vilket Gregorius utvecklar i *On those who has fallen asleep* – skall människan ta emot den änglalika karaktär som var från början.¹⁶⁸

Gregory's view of the nature of the human and the sexes, first, is best illuminated by looking at his thoughts on creation and eschatology, and then back again at his early treatise *On virginity*. Both originally and ultimately, for Gregory, the human person is what one might call 'humanoid' (or perhaps 'angeloid') – neither male nor female in any commonly accepted sense. [...] It is all a matter here of how Gregory interprets Genesis 1.27: 'God created man in His own image; in the image of God he created him, male and female he created them'. [...] Gregory argues that Genesis 1.27 should be taken in two parts, as the Hebrew text itself suggests: first a non-physical, non-sexed, angelic creation; and only then, with the Fall becoming imminent, sexual differentiation. [...] So too, in reverse, at the general resurrection, says Gregory [...], our bodies will lose their sexual differentiation, but – interestingly – all become quasi-'female' in relation to God, being as Verna Harrison glosses him, 'impregnated with life from God and giving birth to various forms of goodness'.¹⁶⁹

Gregorius av Nyssas arbeten om treenigheten skall läsas parallellt med hans andliga skrifter och hans bilder av genus, menar Coakley.¹⁷⁰ Hon lyfter fram främst hans texter *Ad Ablabium*, *The life of Moses*, *Catechetical oration*, *The Song*, *Homily*, och *Commentary on The Song* i det hon behandlar.¹⁷¹ Särskilt fäster hon vikt vid hans kommentarer till Höga visan, där reflektioner över treenigheten läggs som ett raster över dualismen hos de älskande som finns där. Det bidrar till det som Coakley kallar genusfluiditet.¹⁷² Gregorius av Nyssa uttrycker den genusfluiditet som han ser både i Gud och i det mänskliga sökandet efter treenig Gud. Anden både skiljer och binder samman Fadern och Sonen, och står på det viset emot narcissism. Anden ser till att skapa balans mellan förening och åtskillnad och därför är bönen i Anden en vision av att självet omformas i en treenig Gud.¹⁷³ Coakley menar att läsningen av patristikerna är viktig och påverkar diskussionen om och treenighetens betydelse för genus, och hon beskriver kontexten:

¹⁶⁷ Coakley 2002, s 63 ff.

¹⁶⁸ Coakley 2002, s 163.

¹⁶⁹ Coakley 2013, s 281 f.

¹⁷⁰ Coakley 2002, s 129.

¹⁷¹ Coakley 2003a, och 2002.

¹⁷² Coakley 2003a, s 8 f.

¹⁷³ Coakley 2013, s 24.

[...] the analytic philosophers of religion have devoted much energy to defending the so-called 'Social' (or 'Plurality) doctrine of the Trinity, whilst decrying the coherence of a 'Latin' (or 'Unity') model. In so doing, however, they have [...] paid relatively little attention to the *type* of entity that they are calling 'person' when they count 'three' of them in the Godhead. Indeed, when we probe a little with the tools of the hermeneutics of suspicion, we may detect distinct whiffs of influence from –'modern' perceptions of 'person' (or 'individual') smuggled into the debate and read back into the patristic texts which are being claimed as authoritative. On the other hand, and simultaneously, systematic theologians have bees at work debunking precisely those 'modern' notions of individualism that they perceive to have distorted Christian anthropology since the Enlightenment and to have undermined trinitarian conceptuality altogether. For them, construing 'persons' as 'relations' [...] has become a theological watchword. Unhappily, these two camps of scholarship, despite their shared commitment to the rein-statement of trinitarian theology, show little mutual regard for each other's work.¹⁷⁴

Det finns en tendens i modern tid att läsa Gregorius av Nyssas uppfattning om treenigheten som endast relationell, något Coakley ifrågasätter. Hon vill också tona ner det hon ser som modernistiska antaganden om att hans trinitarism antingen är individualistisk eller relationell.¹⁷⁵ Hos Gregorius av Nyssa finns en tankegång om gemenskap (*koinonia*) mellan personerna, till skillnad från enhet. Coakley tar upp flera forskare som delar hållningen att hans text, *Ad Ablabium: On why there are not three Gods*, är avgörande för att förstå hans tänkande kring treenigheten. I den redogör han för innebörden av *hypostatis*¹⁷⁶ och målar upp distinktionen mellan de tre *hypostaseis* och den gudomliga *ousia*.

Betoningen på relationen i Gregorius av Nyssas bilder av treenigheten skapar en pedagogisk modell om treenigheten som relationell och dialogisk, något som kan ses hos Elizabeth Johnson, Miroslav Volf, och John Zizioulas.¹⁷⁷ Coakley föreslår istället att hans treenighetstanke kan ge en modell, som börjar med en insikt om människans införlivande i livet i treenigheten.¹⁷⁸ Gregorius av Nyssas treenighetstanke är därför mer i linje med en latinsk läsning, där personerna är skilda åt inom enheten.¹⁷⁹ Analogin av tre män i *Ad Ablabium* har onödigt stor dominans enligt Coakley, och bilden har fortsatt att bestämma både östlig och västlig tradition, och lett till att Gregorius av Nyssa lästs, som att han börjar i tre och leder fram till en. Det har normerat läsningen av den så

¹⁷⁴ Coakley 2002, s 110 f.

¹⁷⁵ Coakley 2003a, s 8 f.

¹⁷⁶ Coakley 2003a, s 2.

¹⁷⁷ McIntosh 2008, s 125.

¹⁷⁸ Coakley 2003a, s 11.

¹⁷⁹ Coakley 2002, s 128.

kallade sociala östliga traditionen till att vara en relationell förståelse av treenigheten.¹⁸⁰ Coakley lyfter fram vikten av att se Gregorius av Nyssas övriga analogier för treenigheten:

[...] there is a spring as source of water [...]; the grape and the wine, [...] gold and coins in the Ad Ablabium; the rainbow and the chain [...] analogy of breath and mind [...].¹⁸¹

Att tolkningen av det relationella har blivit ledord, har enligt Coakley undergrävt begreppet trinitarisk.¹⁸² Tolkningen har lett till att den analytiska religionsfilosofin har försvarat den sociala modellen om treenigheten, och avvisat konsekvensen av en latinsk modell. Den har också lett till att systematiska teologer har arbetat med att avslöja moderna föreställningar om individualism, som de uppfattar ha förvrängt kristen antropologi sedan upplysningen. Coakley menar att det finns en dimension i Gregorius av Nyssas trinitariska tänkande som kommer fram först när den felaktiga dominansen av bilden av treenigheten som de tre männen får rätt plats.¹⁸³ Att läsa in Gregorius av Nyssas spiritualitet, hans syn på genus och epistemologisk omvandling är en bättre väg.¹⁸⁴

Trots att Coakley lyfter fram att sekulär feministteori fastnat i frågor om jämlikhet och skillnad menar hon att feministisk psykoanalytisk teori och kristen feministisk teori kan berika varandra. Den freudianska teorin om den kastrerade kvinnan vänds upp-och-ned vid en sådan läsning. För att visa det sätter hon Judith Butler och Gregorius av Nyssa i relation till varandra. Den franska postmoderna feminismen har sysslat med falloctrisk kritik, medan den nordamerikanska genusteorin har sysslat med heteronormativitet. Coakley lyfter därför fram Butler som exempel. Hennes arbete har paralleller med den tidiga kristna asketiska litteraturen vad gäller genusfluiditet, men saknar en eskatologisk dimension.¹⁸⁵ Därför kan Gregorius av Nyssas eskatologiska perspektiv bidra till Butlers sekulära tanke om genusfluiditet. Precis som Gregorius av Nyssa ser Butler en omvandling som startar här och nu, och som har ett slutmål, men de ser detta på olika sätt. Butlers centrala teori är att heteronormativiteten är skapad, därför kan den också bli

¹⁸⁰ Coakley 2003a, s 4.

¹⁸¹ Coakley 2003a, s 3.

¹⁸² Coakley 2002, s 111.

¹⁸³ Coakley 2003a, s 6.

¹⁸⁴ Coakley 2002, s 129.

¹⁸⁵ Coakley 2013, s 65.

”de-naturalised”, något Coakley jämför med traditionen av asketisk omvandling.¹⁸⁶ Gregorius av Nyssa ser människans ursprungsskapelse som icke-könad, och att genus går att urskilja är något som hör till syndafallet. Därmed ska människan också bli ”de-naturalised” igen och återfå sin icke-könade, eller änglalika status.

Ingen förnyad trinitarisk andlighet kan åsidosätta genusfrågor som kvinnans roll, kapacitet eller yrkesmässig jämlikhet i kyrkans liv, menar Coakley. Redan de tidiga kyrkofäderna var medvetna om klustret av trinitetsbegreppet, bönen och den farliga kopplingen mellan genus och samhälle. Det är ingen tillfällighet, enligt Coakley, att en ny katolicism tillsammans med en förnyad andlighet arbetar med frågor om genus. Frågorna hör samman och genom att se bakom den officiella standardhistorien vad gäller exempelvis en lära som treenigheten kan det upptäckas. Mänskliga och gudomliga begär kan inte längre ses som fiender där den icke-celibatära kvinnan eller homosexualitet ses som en avvikelse från ett gudomligt mål.¹⁸⁷

2.2.4 Teologi in via

Teologi in via och ortodoxi är två ytterligare kännetecken på, *théologie totale*. Betydelsen av det latinska ordet *via* är väg och teologi *in via* visar teologins rörlighet. Teologin är omvandlande för människans liv, och ortodoxi ses hos Coakley som en omvandlande process. Dessa två kan därför sägas höra samman. Kontemplationen är den centrala väg som leder till ett omvandlande skeende.

Den personliga omvandlingen är central för teologins uppgift. En kristen kontemplativ praktik innebär därför flera dimensioner och ett inkorporerande i Guds liv. Att dela upp filosofiska idéer och personlig praktik anses hos Coakley vara en modern uppfinning. När det gäller teologi in via, som kriterium för *théologie totale*, finns tyngdpunkten i argumentet att teologin, i form av treenigheten och bönen, kan ses som grund för en omvandling och därmed ett upphävande av genus. Gud har intresse av människan, därför att människans roll är att vara skapad till Guds avbild (Genesis 1: 26-27). Det är också där den förkroppsligade relationen finns, till Gud och andra skriver Coakley. Men genom en trinitarisk omvandling av det rationella och säkra omvandlar Gud i sitt intresse för människan exempelvis genusuppdelningar. Genus spelar roll därför att det är en

¹⁸⁶ Coakley 2002, s 157 ff.

¹⁸⁷ Coakley 2003c, s 258 f.

del av den teologiska analysen av människan. Det leder till ett annat sätt att förhålla sig till genus-teorier än det sekulära och utgör en möjlighet för kristendom och feminism att höra samman. Medan den sekulära genusteorin argumenterar för en förändring av kulturella betingelser, som är omedvetna och oreflekterade, så har en kontemplativ teologi in via som sin utgångspunkt teologiska begrepp som skapelse, fall och frälsning, och det är i relation till dem som omvandling kan ske. Teologin kan på det viset sätta in frågor om genus i ett spektrum av existentiella frågor.¹⁸⁸ En teologi om genus har ett eskatologiskt hopp om förkroppsligad frälsning.¹⁸⁹ Ortodoxi ses som en process av personlig omvandling, mer än en fastställd lära:

'Orthodoxy' in théologie totale is understood as a project, the longed-for horizon of personal transformation in response to divine truth. Orthodoxy is no mere creedal correctness, no imposed ecclesiastical regulation. At the horizon of true orthodoxy, theology, 'spirituality', end ethics are fully united.¹⁹⁰

Vägen till denna omvandlingsprocess finns i den kontemplativa bönen. Kontemplationen innebär en närvaro och en uppmärksam öppenhet inför Gud och skapelsen hos hela människan, hennes intellekt, vilja, minne, föreställning, känslor och kroppslighet. I kontemplationen sker ett Andens inbrytande, och med det följer därför ett omvandlande skeende eller process för hela människan, en teologi in via.¹⁹¹ Coakley skriver att det som sker i bönen är att "twoness, one might say, is divinely ambushed by threeness".¹⁹² Kontemplationen innebär en utveckling och ett frigörande av världsliga förställningar om genus:

What makes this gendering 'different' from worldly gender, then, is its being rendered labile to the logic and flow of trinitarian, divine desire, its welcoming of the primary interruption of the Spirit, and its submission to contemplative unknowing so that the certainties of this world (including the supposed certainties of fallen views of gender) can be remade in the incarnate likeness of Christ. Gender (embodied, difference) is here not to be eradicated, note, but to be transformed; it still 'matters', but only because God desires it to matter and can remake it in the image of his Son.¹⁹³

¹⁸⁸ Coakley 2013, s 53 f.

¹⁸⁹ Coakley, Sarah: "The Eschatological Body. Gender, Transformation and God". *Modern Theology* 2000:16, s 61-71.

¹⁹⁰ Coakley 2013, s 89 f.

¹⁹¹ Coakley 2013, s 88.

¹⁹² Coakley 2013, s 58.

¹⁹³ Coakley 2013, s 55.

Den praxis teologi in via och genusfluiditet innebär får enligt Coakley konsekvenser för synen på kvinnan i ämbetet i katolska och ortodoxa kyrkor:

[...] it consciously walks right into the fanned flames of passion surrounding the question of female ordination in conservative Roman Catholic and Orthodox circles, where the very idea of women priests is still denounced as intrinsically gender disordered, indeed as cosmically disturbing to the supposedly "natural" arrangement of sex binaries.¹⁹⁴

Ser man till genusfluiditeten är prästens roll omöjlig att fixera som maskulin när det gäller att vara medlare i relationen Kristus/kyrkan, så som ämbetets roll är i katolsk och ortodox kyrkotradition:

[...] the priest is in an inherently fluid gender role as beater of the liminal bounds between the divine and the human. But in representing *both* "Christ" *and* "church" (that is the first rejoinder to the conservatives), the priest is not simple divine/"masculine" in the first over human/"feminine" in the other, but *both* in *both*. Yet this is not, as it sometimes argued, a form of "androgyny" that either flattens "difference" or downplays erotic meaning. For in the course of the liturgy the priest moves implicitly through these different roles, strategically summoning the stereotypical gender association of each, but always destabilizing the attempts to be "held" in one or the other.¹⁹⁵

Det handlar om att prästen både rör sig symboliskt mellan genuspolerna och förflyttas mellan kristusrepresentation, att vara *persona in Christi*, och att representera kyrkan. I relationen brud/brudgum där Kristus setts som maskulin och församlingen feminin blir dessa roller oklara. Tydligast är det i den eukaristiska bönen. Det sker en inversion i genusbinärerna, snarare än en omvändning:

The woman's presence as priest in these negotiations makes it impossible any more to count these gender destabilizations as reversals that merely prove the patriarchal "rule". Rather, these destabilizations can now be seen as *endemic* to the life of transformation into God to which the eucharist invites us.¹⁹⁶

Coakleys resonemang vill lyfta fram skäl för kvinnan som präst i katolskt och ortodox prästämbete. Köndestabiliseringarna handlar inte endast om förändringar av patriarkala strukturer, snarare kan destabiliseringen ses som en del av Guds omvandlande liv, som nattvarden bjuder in

¹⁹⁴ Coakley, Sarah: "The Woman at the Altar. Cosmological Disturbance or Gender Fluidity?". *Anglican Theological Review* 2004:86, s 75.

¹⁹⁵ Coakley 2004, s 76.

¹⁹⁶ Coakley 2004, s 89.

människan i.

I feministisk och politisk mening involverar kontemplation också att uppmärksamheten på den andre förstärks. Coakley menar att kontemplationen ger vad de tidiga kyrkofäderna kallar *leitourgeia* i den bästa teologiska meningen, en tjänst för världen vad gäller ödmjukhet och hopp.¹⁹⁷ Efter att ha gått igenom de kriterier Coakley ser för metoden *théologie totale*, sätter nu nästa kapitel metoden i relation till det teoretiska ramverket i kapitel 1.3.

¹⁹⁷ Coakley 2013, s 88 f.

3 Analys av théologie totale

Coakley argumenterar alltså för att det behövs nya sätt att göra systematisk teologi. Behovet finns dels på grund av moderniteten och sekulariseringen, dels på grund av den komplicerade relationen mellan systematisk teologi och frågor om feminism, samt en lång tradition där kristendom ofta har intagit rollen av förtryckare. I den nya postmoderna situationen öppnar sig emellertid möjligheter att skapa nya tvärvetenskapliga konstellationer. Motsättningen mellan modernitet och postmodernitet, liksom avståndet mellan teologi och feminism, kan överbryggas menar Coakley, om man betraktar kunskap, teologi och feminism i ljuset av en ny teologisk metod – théologie totale. Denna metod bygger på specifika och komplexa förutsättningar och utgångspunkter, och leder fram till vissa uppfattningar. I detta kapitel ska jag analysera dessa utgångspunkter. Jag ska också undersöka de konsekvenser som följer i relation till huvudtematiken – kunskapssyn, antropologi och teologi, samt hur denna nya teologi kan placeras i relation till de teologiska modeller som presenterades i kapitel 1.3.

3.1 Kunskapssyn

Théologie totale är en gränsöverskridande metod: en rationell diskurs, som vill verka i en postmodern kontext men utan att bli relativistisk. Moderniteten har ibland likställts med upplysningen och kritiserats från teologins håll för att ha satt teologiskt intellekt åt sidan.¹⁹⁸ Coakley menar att det är generaliserande. Hon är också kritisk till att se världen som en ”flat plane”. Med det som utgångspunkt har teologin antingen rationell grund och kan avfärdas, eller blir en trosfråga helt frikopplad från rationell argumentation. Modernismen innebar en förskjutning från att se teologins bas som förmodernt kosmologisk, till att se den modernt antropologisk. Coakleys metod försöker att betrakta det på ett nytt sätt. Den filosofiska kritik som finns mot teologin bygger på att se teologins grund som metafysik och därmed avfärda den. Det bemöter Coakley genom att

¹⁹⁸ Coakley, Sarah: "Introduction. Faith, Rationality and the Passions". Coakley, Sarah (red.): *Faith, Rationality and the Passions*. Wiley-Blackwell, Chichester 2012a, s 2.

lyfta fram att den apofatiska dimensionen i kristen tro måste finnas med i resonemanget.¹⁹⁹ Samtidigt menar hon att det inte är tillräckligt att apofatisk teologi hävdar att Gud aldrig kan bli känd helt.

Genom att lyfta fram förmodernt tänkande riktar Coakley implicit kritik mot tanken om att moderniteten befriat människan från att vara oupplyst. Taylor uttrycker på liknande sätt kritik gentemot ”subtraction stories”, berättelser som utgår från att människan genom moderniteten blivit befriad från vanföreställningar och ett oupplyst sätt att tänka och nu kan se klart. Coakleys definition av postmoderniteten är istället, att den är slutet för en gemensam berättelse mellan olika kulturella och filosofiska kontexter.

Théologie totale avvisar teologi som ett slutet system och ansluter sig därmed till den filosofiska kritiken av fundamentalismen. Systematisk teologi måste vara ”osystematisk”, och Coakley använder sin metod för att överge en modern bygnadsstruktur och istället skriva in olika discipliner och ämneskategorier lager på lager. På så vis är metoden ett postmodernt nätverksbygge. Murphy lyfter på ett liknande sätt fram att just ett historisk-holistiskt sätt att tänka är viktigt för att avståndet mellan liberala och konservativa teologiska uppfattningar ska minska.²⁰⁰

Namnet på metoden, *théologie totale*, är här värt en reflektion. Risker är att namnet ger uttryck för en fundamentalistisk helhetskonstruktion, och genom det motverkar sitt syfte att fungera som kontrapunkt. Det är något som också teologen Antje Jackelén tar upp. Hon menar att *théologie totale* riskerar att blir en ny monism och att det istället behövs flera teologier, som intellektuellt och trosfästigt formulerar en förståelse av Gud. Men hon ser samtidigt det som Coakley vill nå, nämligen det osystematiska som en garanti mot totalitära system, och en teologi som för samman mystik och rationalitet.²⁰¹

Samtidigt som det i *théologie totale* finns ett avfärdande av fundamentalismen, finns det också en kritik mot postmodernismens risk för relativism. Den post-fundamentalistiske filosofen Alasdair MacIntyre belyser på ett liknande sätt den risken. Han menar att en tradition alltid startar med en historisk punkt, en text eller en auktoritet. Traditionen är själva tolkningen och går genom olika

¹⁹⁹ Coakley 2013, s 44.

²⁰⁰ Murphy 1996, s 88–95.

²⁰¹ Jackelén, Antje: "Response to Sarah Coakley". *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2009:2, s 64 ff.

faser, där auktoriteten t.ex. ifrågasätts.²⁰² Hos Coakley syns en kritik mot att teologiska frågor blir reducerade till antropologiska frågor som sociala frågor om jämlikhet eller rättvisa. Det kommer tydligast till uttryck i hennes kritik mot en feministteologi med bas i antropologi istället för teologi, och i hennes kritik mot modernitetens teologiska skifte från en kosmologisk bas till en antropologisk bas.

Även uppfattningen hos Coakley om relationen teologi och vetenskap, eller snarare naturvetenskap, ger uttryck för att hon ser en risk med icke-fundamentismen.²⁰³ Modernitetens uppfattning om en ”flat plane” leder till att teologi och vetenskap blir ojämförbara auktoriteter. Det finns exempelvis fortfarande en stark föreställning under främst senare delen av 1900-talet, om att vetenskapen levererar fakta, medan teologin bara kan bidra med tolkning eller godtyckliga dogmer. Det är en föreställning Coakley vänder sig starkt emot.²⁰⁴

Coakleys invändning mot polariseringen vetenskap och religion kan också sättas i relation till skillnaden mellan konservativ och liberal teologi, så som Nancey Murphys diskuterar den. En konservativ linje, som också är fundamentalistisk, hör enligt Murphy samman med en deskriptiv språkförståelse. Där har teologins och vetenskapens språk samma uppgift och mål, vilket leder till att det ofta uppstår en konflikt mellan teologi och vetenskap. En uppfattning om Gud som bortom världens lagar, men med förmåga att gripa in och utföra handlingar hör också till en konservativ hållning, enligt Murphy. Bibelns bild av Gud som aktiv i historien och evangeliernas beskrivningar av mirakel blir auktoriteter för en sådan gudsuppfattning.

Den liberala linjen har språkförståelsen med erfarenhet att göra och är inte deskriptiv. Därför är teologins och vetenskapens språk olika uttryck. Den liberala linjen innebär också en gudsförståelse, där Gud är immanent och en del i naturens och världens processer. Den framhåller tanken om Guds fortsatta närhet och närvaro i skapelsen som en kritik mot deismens inaktiva gudsbild.²⁰⁵

Om man antar Murphys beskrivning av de två positionerna kan Coakley å ena sidan kallas konservativ, å andra sidan liberal. När det gäller relationen vetenskap och religion är hon kritisk till en viss typ av naturlig religion, när den förutsätter ett identiskt språkbruk och en i alla hänse-

²⁰² Murphy 1996, s 103 ff.

²⁰³ Coakley, Sarah: "The Eschatological Body. Gender, Transformation and God". *Modern Theology* 2000:16, s 32.

²⁰⁴ Coakley, Sarah: "Cooperation, alias altruism, Giffordföreläsning 2" (Hämtad 2014-01-23)

http://www.youtube.com/watch?v=hsEVRcsjCa0&feature=youtube_gdata_player 2012, 2012c.

²⁰⁵ Murphy 1996, s 52-71.

enden gemensam rationalitet. Hon menar exempelvis att nyateismen håller fast vid berättelsen om en gemensam världsbild med en gemensam kunskapsteoretisk plattform, vilket gör att naturliga teologier inte är hållbara. När det gäller begäret som teologisk kategori och tilltron till Guds aktiva handlande som genom Anden kan upphäva genus, ger hon också uttryck för en konservativ förståelse av Gud som bortanför världens lagar men med förmåga att gripa in.

Å andra sidan kan Coakley också kallas liberal. Det rationella språket och den tysta bönen är två helt olika språk, och den skapade människan är i centrum för Guds handlande. I *théologie totale* som kontrapunkt har religionen och vetenskapen inte samma språk eller uppgift, utan bör finnas i en kontrapunkt, det vill säga mötas trots olikheter. Murphy uttrycker i likhet med det att relationen mellan delar och helhet är central i postmodernismen. Med uttrycket om kontrapunkten överbryggas Coakley modernitetens tanke om en vetenskapsteoretisk ”flat plane”.

Coakley blir ett exempel på båda hållningarna. Både Murphy och Ford menar i likhet med det att positionerna liberal och konservativ inte finns lika tydligt längre. Enligt Murphy kan en syntes mellan en konservativ och liberal syn finnas. Den utgörs av att kristen teologi måste ha skriften som auktoritet, men samtidigt se till kontexten och använda sig av alla de metoder som är möjliga för att skapa en cirkulär rörelse mellan skrift och kontext, genom tolkning, kritisk metod och traditionens dogmer.²⁰⁶ Ford uttrycker det som en ”balanced dynamic of theological moods”.²⁰⁷ Genom sin beskrivning av fem typer av teologi istället för tre; konservativ, liberal och radikal, uttrycker han också hur de två polerna konservativ och liberal inte längre är lika tydliga.

Genom *théologie totale* och betoningen på tradition, erfarenhet och teologi som en slags teologi i rörelse för livet som helhet, - teologi *in via*, skapar Coakley ett överbryggande sätt att tänka. Genom att använda begreppet kontrapunkt instämmer hon också i Fords sätt (kapitel 1.3) att beskriva teologins möjlighet för framtiden, som en kreativ och vis teologi i mötet mellan filosofi, dogmatik, etik och konst i en pluralistisk värld.

²⁰⁶ Murphy 1996, s 109.

²⁰⁷ Ford 2011, s 69 f.

3.2 Teologins kontextualitet

Théologie totale är ett exempel på hur en ny typ av teologi uppstår till följd av en sekularisering. I likhet med en av Taylors definitioner av sekularisering menar Coakley, att ingenting gått förlorat. Religionen har skjutits undan som tidvatten, men vattnet kommer fram någon annanstans.²⁰⁸ Därför kan det vara meningsfullt att analysera hennes position i ljuset av Fords och Bevans kategoriseringar.

Akademiskt kan Coakleys metod sägas höra till den praktik Ford uttrycker som kombinationen av teologin och religionsstudiet, och som avfärdar en splittring mellan dem. I Théologie totale behöver religionsvetenskapen acceptera sin egen kontextuella situation samtidigt som teologin behöver slå vakt om det rationella prövandet av sina påståenden. Ford menar i likhet med det att kombinationen av teologi och religionsstudiet ger en möjlighet att gå bakom förenklade alternativ, som uppdelning mellan konfessionell teologi och så kallat neutralt religionsstudium.

Att analysera, kritiskt granska, men att också ge konkreta förslag till hur en rimlig uppfattning skulle kunna vara utformad i de frågor som studerats, kan sägas vara en konstruktiv logi.²⁰⁹ Coakley också sägas stå i den traditionen, då hon menar att den systematiska teologin måste försöka erbjuda en sammanhängande och attraktiv bild av kristen tro.

Coakleys fokus på förmodern teologi med platonska tankegångar, och dess relation till tradition och centrala teologiska områden som exempelvis treenighetsläran, skulle kunna leda till att se henne som enbart konservativ. Hon är på flera sätt kritisk till moderniteten och de antiteser moderniteten rymmer, som motsatserna mellan tro och lära, systematisk teologi och feminism, samt genusbinärer. Men i likhet med Fords bestämning av de traditionella uppdelningarna konservativ, liberal och radikal som förenklingar, är det förenklat att bestämma Coakleys teologi som konservativ.

Den av Bevans modeller som kallas *översättningsmodellen* i (kapitel 1.3, figur 2) ger uttryck för det som Ford ser som att repetera traditionen och på det viset möta dagens samhälle. Théologie totale kan på flera sätt relatera till den. För visserligen hittar Coakley hos kyrkofäderna motiv för frågor om genus idag. Hon stämmer då väl in på exempelvis radikalortodoxi-rörelsens ambition

²⁰⁸ Coakley 2013, s 70.

²⁰⁹ Grenholm 2006, s 315.

att överbrygga modernitetens antiteser genom att se till förmoderniteten. Genom fokus på patristik och mystik teologi genom praktiserandet av den tysta bönen, hör hon också hemma i det, som kan ses som en del av radikalortodoxin, nämligen mystik teologi.²¹⁰ Hon tycks också genom sitt fokus på kyrkofäderna och treenighetsteologin vara mer ortodox än radikal på flera sätt, något som kan jämföras med Sigurdsons diskussion om radikalortodoxins radikalitet eller ortodoxi.²¹¹

Med förmoderniteten som en teologisk respons på postmodernismen skulle hon alltså kunna sägas höra till översättningsmodellen på flera sätt, men ändå inte helt och hållet. Svensk 1900-talsteologi har utifrån teologen Anders Nygren kritiserat det patristiska och medeltida tänkandet för att vara för platoniskt influerat. Det håller radikalortodoxerna med om, men ser det som en styrka till skillnad från hur Nygren ser det.²¹² Och i radikalortodoxins värnande om traditioner finns också en självkritik, exempelvis i medvetenheten om att patristiska och medeltida traditionerna förminskade kroppsligheten som kommunikationsväg mellan människa och Gud, vilket ledde till att kroppsligheten föll utanför teologin i moderniteten. Coakley argumenterar på liknande sätt. Den genusfluiditet hon finner hos kyrkofäderna, som något av betydelse idag för exempelvis katolska och ortodoxa kyrkan, lyfter hon fram som radikalt, även om det är något hon i sin senaste bok dock nyanserar en aning.²¹³

Det finns ett ytterligare skäl till att metoden inte är helt överensstämmande med översättningsmodellen. Det är att modellen kan sägas relatera till den kritik mot systematisk teologi, som handlar om teologin som oundvikligt förtryckande genom att prioritera en sanning och avfärda nutida ramverk. Coakley vill, trots att hon är kritisk till modernitetens rationalitet på flera sätt, inte avfärda de ramverk som finns idag, utan använda sig av dialogen med samhällsvetenskaperna. Hon använder dem både för att undersöka lokala religiösa uttryckssätt idag och för att relatera till frågor om genus. Coakley låter exempelvis Gregorius av Nyssas texter om treenigheten möta Judit Butlers postmoderna genusteorier, för att tradition, lära och nutid ska mötas. Hennes syfte är att

²¹⁰ Markham, Ian: "Trends and Directions in Contemporary Theology. Anglican Theology". *The Expository Times* 2011:5, s 213.

²¹¹ Sigurdson Ola: "Radical Orthodoxy". Staale Kristiansen, Johannes & Rise, Svein (red.): *Key Theological Thinkers from Modern to Postmodern*. Ashgate, Surrey 2013, s 588 f.

²¹² Sigurdson 2013, s 584.

²¹³ Coakley 2013, s 304.

komma bortom förenklingarna genom den helhetssyn som präglar hennes metod, främst genom den kontrapunkt, där flera discipliner och tänkande präglat av olika tider möts.

Att *théologie totale* betonar vikten av att teologi bör ha en dialog mellan olika uttryck, som samhällsvetenskaper och estetiska uttryck gör att metoden kan sättas i relation till den modell, som bland Bevans modeller kallas *den syntetiska modellen* (kapitel 1.3, figur 4). Där är dialogen central och modellen innehåller en korrelation mellan kultur, evangelium, förändring och tradition. *Théologie totale* ser teologin som socialt förankrat, men inte socialt reducerad. Det innebär att samhällsvetenskaperna inte själva kan göra teologi, och att teologin på samma gång är bunden i en social kontext och i behov av andra discipliner. Coakley tar som exempel en fältstudie om treenighetstron i karismatiska församlingsgemenskaper som är delar av, eller har brutit sig ut ur, anglikanska kyrkan. Hon undersöker dessa för att se hur deras erfarenhet av bönen relaterar till läran om treenigheten.

Men trots att Coakleys metod uttrycker att dialogen mellan olika uttryck är central, och att kontrapunkten används som bild, ger metoden en större prioritet till det specifikt kristna än till korrelationen och dialogen. Den kristna praktiken är primär för teologins uppgift, och tillgången till Gud sker i den kontemplativa bönen. Det är också platsen för Guds handlande och omvandlande av genus. Därför kan metoden inte fullt ut sägas relatera till den syntetiska modellen.

Det har funnits en modernistisk uppfattning att klassisk teologi kan vara utan kontext, en ”objective science of faith”. Kritiken mot det är ett av Coakleys främsta motiv för *theologie totale* och för varför teologin bör vara kontextuell. Tanken om att teologin kan vara utan kontext leder fel, menar Coakley. Det är något också Jan-Olav Henriksen skriver om, när han menar att teologins grundläggande villkor är att den är förankrad i olika situationer, som också ger den olika uttryck. Teologi alltid kontextbunden.²¹⁴ Den är subjektiv utan att för den skull vara relativ eller privat. Det sättet att göra teologi är både traditionellt och nytt på samma gång. Den tidiga kyrkans teologer försökte skapa mening i tron utifrån den omgivande hellenistiska kulturen; Augustinus influerades av Platon, Tomas av Aquino använde Aristoteles, och de tidiga koncilierna använde sig av det grekiska språket för att uttrycka kristen lära. Att det är nytt i modern tid kan ses i exempelvis Paul Tillichs övertygelse, att teologin är en korrelation till mänskliga frågor, och Bevans

²¹⁴ Henriksen, Jan-Olav: *Teologi i dag. Samvittighet og selvkritikk*. Fagbokforlaget, Bergen 2007, s 17.

lyfter även fram Karl Barth som kontextuell genom sin teologi.²¹⁵ Coakley visar 300- och 400-talets kontext, och belyser hur de politiska konsekvenserna av att lyfta fram Anden där blev för stora. Istället tonades Anden ned, och treenigheten har sedan istället präglats av ett linjärt tänkande och av filioque-diskussionen, där Anden utgår från Fadern och Sonen. Genom att ge Anden prioritet kan Coakley sägas utmana andra teologier, vilket är något både Bevans och Henriksen ser som kriterium för teologins kontextualitet.

Bevans menar också att en drivkraft för varför teologin skall vara tids- och kontextbunden är ett missnöje med klassiska sätt att se teologin. I Coakleys diskussion kommer det missnöjet till uttryck. Enligt Bevans kan missnöjet som drivkraft vara över att de klassiska filosofiernas sätt att tjäna som bas i teologin inte kan möta nutida erfarenhet. Det kan också vara missnöjet över att filosofin övergivits till förmån för antropologin, eller missnöjet över att äldre sätt att närma sig teologin haft en förtryckande natur. Det har exempelvis synts i klassisk västerländsk teologi, som ofta fortsatt att befästa ideologier, där exempelvis mannens överordning påverkat språket om Gud, det liturgiska språket och kvinnans roll i relation till ämbetet, menar Bevans. Henriksen lyfter också fram att om teologi skall kunna fungera som kritik bör vi se på teologin, som den ”konkret existerande kristendommens samvittighet”. Samvete är alltid socialt och historiskt förankrat, men ger också möjlighet till kritik och till att förändra praxis.²¹⁶ Hos Coakley finns alla de tre sorters missnöje Bevans lyfter fram. Där finns missnöjet med den sekulära feminismens argumentation när det gäller teologin, kritik mot nyortodoxin och av en ibland förtryckande kristendom. Allt detta motiverar teologins kontextualitet. Att utgå från begär som en teologisk kategori, kristen tradition, kulturer där teologi skapats, samt de sociala förändringar som det trinitariska perspektivet innebär för påverkan av genusfrågor, genomsyrar Coakleys teologi. Därför kan hon sägas bidra till den kontextuella teologin. Hennes metod behöver dock belysas utifrån alla de modeller Bevans ger för kontextuell teologi, något som visar att hon också formulerar kontextuell teologi på ett nytt sätt och inte går att placera in i någon specifik av modellerna.

²¹⁵ Bevans 1992, s 4 ff.

²¹⁶ Henriksen 2007, s 17.

3.3 Feministteologins problem

Coakley vill genom *théologie totale* närma sig genusfrågor på ett annat sätt än det sekulära. Hon menar att feministteologisk kritik av kristendomen varken kan bemötas genom att överge traditionell kristendom, eller genom att överge upplysningen som den liberala feminismen är grundad på.²¹⁷ När väl feminismens grundorsak är känd, att kvinnor har nackdelar på grund av kön, finns ingen reträtt, menar Coakley. Men det finns olika metodologiska sätt att bemöta problemet. Hon återkommer till att behålla modernitetens tilltro till rationell diskussion tillsammans med insikter från tradition och postmodernism. För att förstå hennes metodologiska sätt att sätta feminismen i relation till teologin, kan Bevans antropologiska modell av teologin vara till hjälp.

I *den antropologiska modellen* (kapitel 1.3, figur 1), och i den av Fords typer som utgår helt från antropologiska argument behandlas kristen tro helt utifrån. Coakleys teologiska projekt är kritiskt mot den moderna teologins skifte från kosmologi till antropologi. Att behandla teologin som en del av historien, där inte frågor om sanning eller konstruktiv teologi ryms är därför främmande för Coakleys uppfattning om teologins uppgift som kontrapunkt. Därmed blir det också fel att sätta samhällsvetenskaperna främst när det gäller feministteologi, och hennes metod kan sägas avfärda den antropologiska modellen.

I Coakleys historiebeteckning av 1900-talets feministteologi kommer hennes missnöje över en antropologisk bas i teologin starkast till uttryck. En kristen feminism som reduceras från teologiska insikter blir till förtryck av sårbarhet, och ser skörhet, lidande eller självupppoffring som just offer:

[...] there is [a] danger to Christian feminism in the *repression* of all forms of 'vulnerability', and in a concomitant failure to confront issues of fragility, suffering or 'self-emptying', except in terms of victimology. And that is ultimately the failure to embrace a feminist reconceptualizing of the power of the cross and resurrection. Only [...] by facing – and giving new expression to – the paradoxes of 'losing one's life in order to save it', can feminists hope to construct a vision of the Christic 'self' that transcends the gender stereotypes we are seeking to up-end.²¹⁸

²¹⁷ Coakley 2013, s 79 ff.

²¹⁸ Coakley 2002, s 33.

Hennes historiebeteckning rymmer kritik på flera punkter. Coakley menar att i princip all feministteologi utgår från sekulära teorier och därmed menar sig kunna förändra kristen tro eller Gud, något hon anser är fel. Klassisk teologi och religionsfilosofi har inte heller kunnat möta nutida feministisk erfarenhet. Coakley belyser hur flera av de moderna, systematiska 1900-talsteologerna, som Eberhardt Jüngel och Wolfhardt Pannenberg exempelvis inte alls behandlar frågor om genus.²¹⁹ Coakleys historiebeteckning rymmer också en kritik av att filosofiska och teologiska utgångspunkter övergivits till förmån för antropologi.

Den antropologiska modellen utgör dessutom en grogrund för den filosofiska uppfattning som ser Gud som objekt för kunskap och kan avfärda teologin, en uppfattning som Coakley vänder sig emot. Teologi utan känsla för det apofatiska fortfarande är mottaglig för kritiken från filosofin. En sådan mottaglighet uppstår när feministteologin endast utgår från antropologiska och sociologiska behov av förändring och låter dem bli grund för att kunna förändra teologin. En sådan feministteologi blir då ohållbar, och den antropologiska modellen är inte användbar.

Feministteologin bör därför använda sig av kristen tradition, samt texter och antropologi från en förmodern och medeltida tid, menar Coakley och som hon själv gör. Det är något som kan ses både positivt och mer problematiskt och negativt, vilket flera också menar.

Positivt uttryckt och till förmån för teologin kan hennes projekt sägas gå ut på att återerövra den klassiska kristna traditionen för feministteologin. Det innebär en viss kritik mot en alltför politiserad och agnostisk agenda hos feministteologin. Hon menar att också den klassiska kristna traditionen i sig rymmer en viss genusfluiditet, som inte låter sig läsas i könsstereotyper.²²⁰

Men även mer negativa eller tveksamma inställningar som är meningsfulla att ansluta sig till när det gäller hennes förhållande till feministteologin finns uttryckt. Teologen Anne-Louise Eriksson kritik handlar om maktbegreppet. Hon formulerar exempelvis frågan:

How is it possible simultaneously to maintain the feminist theological call for equality and the strange Christian claim that true liberation comes through submission to God? [...] that is of course the billion dollar question for feminist theology.²²¹

²¹⁹ Coakley 2013, s 61.

²²⁰ Hallonsten, Gösta: "Sarah Coakley. A Symposium". *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 2009:2, s 49-51.

²²¹ Eriksson, Anne-Louise: "Behold, I am the Lord's handmaiden, not the lords'!" - on Sarah Coakley's Powers and Submissions". *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 2009:2, s 70.

Eriksson ser makt som ett relationellt begrepp, som involverar omständigheter och risker för den som är underordnad den med mest makt. Därför är hon tveksam till Coakleys sätt att hämta argument för jämlikhet från en androcentrisk tradition. För Eriksson handlar frågan om makt jämlikhet om på vems villkor teologi skrivs. Att hämta argument från en androcentrisk tradition visar därför på vissa svårigheter för frågor som rör genus och makt i en religiös diskurs. Hon använder Fredrika Bremers ord "Behold, I am the Lord's handmaiden, not the lords!". Gud är formad av androcentrisk teologisk tradition, något som måste tas i beaktande i en diskussion om att människan skall underordna sig Gud. För att kunna skilja mellan tjänandet av människor och av Gud ser Eriksson därför beroende som ett mer relevant begrepp än underordning i tolkningen av kenosisbegreppet.²²²

Coakley bemöter hennes kritik genom att bejaka att det hela handlar om makt, men att det är skillnad på hur makt definieras, och om makt betraktas från ett teologiskt eller antropologiskt perspektiv:

Things would be simpler if there were any agreement on what human 'power' was in the first place [...] Is power a force, a commodity, a hereditary deposit, a form of exchange, an authority, a means of 'discipline', a sheer domination, or a more nebulous 'circuit'? Must it necessarily involve intentionality, imply resistance, suppress freedom, or assume a 'hierarchy'? And where does it reside: in individuals, in institutions, in armies or police forces, in money, in political parties, or more generally and democratically in every sort of subtle social exchange?²²³

Religionsfilosofen Pamela Sue Anderson kritiserar också Coakleys uppfattning om feminism och teologi. Anderson utgår visserligen från Coakleys egen synpunkt att anglo-amerikansk teistisk religionsfilosofi har svårigheter med feminism och teologi. Men hon är kritisk mot att Coakley försöker lägga ett genusperspektiv på detta område genom att hitta feminina nedslag i historiska filosofiska texter. En traditionell, androcentrisk uppfattning är att femininitet är kopplat till subjektivitet, sårbarhet och känslor. Anderson menar att Coakley spelar denna uppfattning i händerna

²²² Eriksson 2009, s 73.

²²³ Coakley 2002, s xvff.

genom att leta efter just dessa egenskaper i historiska texter. Hon är också kritisk till att sårbarhet är en dygd som kan formas i en särskild kristen kontext.²²⁴

Det konstruktiva metodologiska svaret på problematiken om hur en feministisk teologi kan formas är komplicerat. Hennes alternativ är att en feministteologi som sätter teologin och bönen i första rummet blir meningsfull.

[...] feminist theology's abiding significance resides in its attention to this perennial spiritual temptation of idolatry. If, conversely, it itself fails to acknowledge the temptation, then it can dangerously fall prey to its own forms of idolatrous bewitchment.²²⁵

För att komma fram till sin alternativa feministteologi är det avgörande att Coakley kraftfullt ansluter sig till östkyrkotraditionens antropologi och teologi. Det innebär att Gud är en begärande Gud som förändrar människan. Det innebär en syn på genus som en del av syndafallet, vilket kräver människans omvandling. Genus är på det sättet en betydande del av människan och därför av betydelse för teologin. Östkyrkotraditionen innebär också en tanke om att mystik, teologi, personlig erfarenhet och kyrkans dogmer hör samman.²²⁶ När *théologie totale* vill bryta med falska uppdelningar, knyter den implicit an till sambandet mellan personlig erfarenhet och dogm. Den mystiska individualismen är något som uppträder i västlig tradition först på 1200-talet och innebär en delning mellan den personliga erfarenheten och den gemensamma tron, och en individualistisk mystik är egentligen främmande för östkyrkans andlighet.²²⁷ Trots det tycks Coakley både vilja ha en mystik teologi, likt östkyrkans, men ändå med ett starkt drag av individualism, något som kommit med moderniteten och sedan följt med till ett postmodernt samhälle. Återigen vill hon alltså genom *théologie totale* komma bort från vad hon ser som falska uppdelningar, även om hon själv i viss utsträckning är präglad av dem. Dessa, av östkyrkotraditionen präglade uppfattningar, vad gäller begär, genus och mystiken, leder över till avsnittet om begär.

²²⁴ Anderson, Pamela Sue: *Re-Visioning Gender in Philosophy of Religion. Reason, Love and Epistemic Locatedness*. Ashgate, Farnham 2012, s 56 f.

²²⁵ Coakley 2013, s 68.

²²⁶ Lossky, Vladimir: *Östkyrkans mystiska teologi*. Artos, Skellefteå 1997, s 8.

²²⁷ Lossky 1997, s 18.

3.4 Begäret, kenosis, och ”power-in-vulnerability”

Treenighetsteologin kan länkas till frågor om genus. Det som leder Coakley fram till det, utöver det som redan visats - att hon avfärdar en antropologisk modell för teologin – är främst två avgörande områden. Dels är det hennes uppfattning om begäret, dels hennes uppfattning om begreppet kenosis. Dessa två begrepp leder henne fram till begreppet ”power-in-vulnerability”. I det förs teologi och feminism samman.

För att förstå uppfattningen om begär och hur det relaterar till kenosis och ”power-in-vulnerability” ska jag först se hur det kan förstås i relation till Bevans teologiska modell, *praxismodellen* (kapitel 1.3, figur 3). I den omtolkar nutida tankar och existencialistisk filosofi centrala tankar i evangeliet, för att sedan leda vidare till social praxis. Ett resultat av *théologie totale* är att teologin påverkar frågor om genus. Det skulle därför kunna relatera till praxismodellen. Men uppfattningen om begäret blir återigen ett exempel på hur *théologie totale* inte huvudsakligen prioriterar en sekulär förståelsehorisont och tolkar teologin i ljuset av den – den ger hela tiden teologin större självständighet. Därför står praxismodellen i kontrast till Coakleys uppfattning om begäret.

Coakley betonar verklighetens sakramentala natur. Men både freudianismen och Nygrens *eros/agape*-teologi är i linje med modernismens sätt att dela upp gudomligt och mänskligt, som spelare på samma ”flat plane”. I likhet med radikalortodoxins kritik mot en modernistisk uppdelning av mänskligt och gudomligt accepterar därför inte heller Coakley uppdelningen i *eros* och *agape*. Hon menar att de är starkt sammanflätade på grund av att kristendom och platonsk filosofi tidigt hörde samman. Därför är hon kritisk till Anders Nygrens arbete om *Eros och agape*. Uppfattningen om skapelsens sakramentala natur, och med den kritiken mot modernismens sätt att tänka rymms också i uppfattningen om Guds begär som nyckeln i människans natur för att påminna henne om sitt djupa beroende av Gud. Det är ytterligare ett skäl för att inte teologin kan låna perspektiv från den sekulära genusteorin för att sedan använda den på traditionen. Istället bör centrala kristna doktriner, som inkarnation och treenighet användas för ett teologiskt perspektiv på genus.²²⁸ Praxismodellens sätt att låta nutida tankar omforma traditionen eller social praxis står även här i kontrast till Coakleys uppfattning om begär.

²²⁸ Shortt 2005, s 79.

Om det ena avgörande begreppet för att förstå Coakleys alternativa feministteologi är begär, är det andra begreppet kenosis. Det leder fram till det som kan ses som det, som för samman feminism och kristendom och som hon kallar ”power-in-vulnerability”:

My aim here is to show how wordless prayer can enable one, paradoxically, to hold vulnerability and personal empowerment *together*, precisely by creating the 'space' in which non-coercive divine power manifests itself, and I take this to be crucial for my understanding of a specifically Christian form of feminism. [...] if I could not make spiritual and theological sense of this special form of power-in-vulnerability (*kenosis* in one sense to be defined), I would see little point in continuing the tortured battle to bring feminism and Christianity together.²²⁹

Begreppet kenosis är inte avgränsat till endast en beskrivning av Kristi natur. Det är istället människan i det inkarnerade livet i Kristus. Kenosis visar sig vara ett problematiskt begrepp framför allt när det gäller feminism och teologi i relation. Det finns en spänning mellan en positiv och en negativ uppfattning om kenosis, något exempelvis Aristotle Papanikolaou visar.²³⁰ Det syns också i Anne-Louise Erikssons och Pamela Sue Anderssons kritik av Coakley, som jag lyfte fram tidigare. Denna spänning kommer tydligast till uttryck i diskussionen (återgiven i kapitel 2.2.2) mellan Coakley och feministteologen Daphne Hampson.

Det Coakley kommer fram till genom *théologie totale*, med Guds begär som utgångspunkt och kenosis som en del av Kristi mänskliga natur, är att styrka kommer till sitt mest optimala uttryck i svaghet. Gapet mellan teologin och feminismen kan undvikas och/eller bemötas genom att systematisk teologi är grundad i ”un-mastery”.²³¹ Aristotle Papanikolaou menar att det innebär den typ av ”empowerment” som Hampson efterfrågar, men som Coakley istället kallar ”power-in-vulnerability”.²³² Coakley för en jämförande diskussion mellan teologisk kenoticism och analytisk filosofisk anti-kenoticism:

²²⁹ Coakley 2002, s 5.

²³⁰ Papanikolaou, Aristotle: "Person, Kenosis and Abuse. Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation". *Modern Theology* 2003:1, s 42 ff.

²³¹ Coakley 2013, s 66.

²³² Papanikolaou 2003, s 45.

[...] 'new' (theological) 'kenoticism' on the one hand, and analytic (philosophical) 'anti-kenoticism' on the other, is that both have severe – though very different – drawbacks from a feminist perspective. Whereas the 'new kenoticism' appears to make 'God' both limited and weak (by a process of direct transference from Jesus' human life to the divine), and so endanger the very capacity for divine transformative 'power', the analytic 'orthodoxy' clings ferociously to a vision of divine 'omnipotence' and 'control' which is merely the counterpart of the sexist 'man' made in his (libertarian) image. [...] Neither considers – any more than does Hampson – the possibility of a 'strength made perfect in (human) weakness' (2 Corinthians 12. 9), of the normative concurrence in Christ of non-bullying divine 'power' with 'self-effaced' humanity.²³³

Coakley vänder upp-och-ner på maktbegreppet genom att mena att det finns en makt i sårbarhet. Beroende på om begäret har sin grund hos människan eller hos Gud, leder det till olika slutsatser vad gäller makt. Den sekulära feminismens uppfattning om begär som fysiologiskt, leder till att frågor om makt handlar om rättvisa och jämlikhet. Coakley menar att kenosis, sårbarhet enligt hennes definition, är destabiliserande av makt.²³⁴ Hon menar därför att hennes typ av feminism både kan fungera som kritik och som förändring i avgörande frågor, som ämbetssyn eller eskatologi, och att paradoxen av makt och sårbarhet måste lyftas fram om kristen feminism ska undvika att utveckla världslig makt, i en kritik av maskulinitet.²³⁵ Tystnaden är därmed inte detsamma som tystande, den ger istället modet att vara en profetisk röst.

Coakleys uppfattning av kenosis och dess funktion av "power-in-vulnerability", förlorad makt som en grund för kvinnans "empowerment", är inte oproblematiserad och möter kritik från flera håll. Flera forskare lyfter fram det, även om de drar olika konsekvenser av det problematiska, och utvecklar det åt olika håll.

Elisabeth Gerle lyfter exempelvis i sin kommande bok om luthersk sinnlighet fram att det finns en problematik i att kliva tillbaka till medeltida praktik och synsätt och med det förutsätta exempelvis genusrörlighet. Autonomi och kvinnors rätt till självständighet är fortfarande aktuell, och det finns alltid en hårfin gräns mellan självständighet och självupppoffring, och en risk att upphöja sårbarhet till ideal.²³⁶ McIntosh uttrycker också problematiken med att gå tillbaka i tiden med nutida glasögon:

²³³ Coakley 2002, s 30 f.

²³⁴ Coakley 2013, s 47 f.

²³⁵ Coakley 2002, s 33.

²³⁶ Gerle, Elisabeth: *Sinnlighetens närvaro. I dialog med Luther*. Under utgivning.

We want, then, to get inside early Christian thinking about this developing idea of an eternal differentiation of God's life, about what it means to say that God is three persons in relation as that develops in the years after Nicaea. To do this without being subtly kidnapped by our own era's perspective is especially tricky, because we have a variety of strongly ingrained views about personhood and relationships; most of these we must really park at the door before we can honestly venture within the theology of fourth- and fifth-century Christians.²³⁷

Filosofen Jonna Bornemark riktar kritik mot Coakley genom att fråga vad hennes förståelse av kenosis får för implikationer för gudsbegreppet. Hon menar att Coakley kritiserar idén om Gud som en autonom individ och istället vill betona en gudomlig styrka i mänsklig svaghet. Bornemark uttrycker en undran över hur en sådan Gud är:

[...] a divine "strength made perfect in (human weakness)," and thus the investigation of human vulnerability. But I don't understand what kind of God this would be.²³⁸

Bornemark menar att människan inte kan vara sant sårbar om det inte förstås som en spegelbild av en gudomlig sårbarhet och ett beroende av Gud. Det innebär visserligen en makt, men en anorlunda makt, där spelet mellan makt och beroende är olika sidor av samma mynt.²³⁹

Cristina Grenholm knyter an till Coakleys kritik mot Hampson i en diskussion om autonomi och heteronomi, och pekar på ett alternativ till att helt och hållet vända på maktstrukturen. Coakley vill visa på heteronomins positiva sidor därför att den också är något givet och inte av ondo, medan för Hampson heteronomi alltid är en motsats till autonomi. Men begreppen autonomi och heteronomi kan istället för att stå emot varandra balansera varandra, menar Grenholm.²⁴⁰

Kritiken som lyfts fram vad gäller Coakley och hennes uppfattning om "power-in-vulnerability" är på många sätt befogad. Hennes sätt att använda begreppet kenosis kräver en gedigen förförståelse i Coakleys förutsättningar och metod, som inte självklart följer av ett påstående som att fränsägande av makt är grunden för "empowerment".

Samtidigt är Coakleys slutsats logisk utifrån hennes syn på förmodernt, modernt och postmodernt, hennes mål att överbrygga modernitetens uppdelningar och hennes uppfattning om teologi,

²³⁷ McIntosh 2008, s 125.

²³⁸ Bornemark, Jonna: "Kenosis as Mirroring". *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2009:2, s 75 f.

²³⁹ Bornemark 2009, s 79 f.

²⁴⁰ Grenholm, Cristina: *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*. Nya Doxa, Stockholm 2005, s 174 ff.

begär och kenosis. *Théologie totale* är det som leder henne fram till sin uppfattning. Trots det finns Coakley i sammanhang där kvinnan på många sätt redan är jämlik mannen. Den liberala feministiska tradition hon menar sig själv stå i, där rättigheterna handlar om lika utbildning för kvinnor och män, gör att en del av det problematiska kvarstår.

Begäret, kenosis och ”power-in-vulnerability” är centrala begrepp i Coakleys alternativ till feministteologins misslyckade projekt. Den teologiska praktik där dessa möts och blir betydande för människan är i den kontemplativa bönen.

3.5 Bönen och treenigheten

En feministisk teologi måste ta sin utgångspunkt i teologin, med dess läror, traditioner och praktiker. *Théologie totale* ger prioritet till bönen och med dess utgångspunkt i begäret som teologisk kategori ger den också tillgång till treenighetsteologin. Därför är bönen och treenighetsläran centrala i detta avsnitt. För att förstå vad det innebär kan *den transcendentala modellen* (kapitel 1.3, figur 5) bland Bevans modeller vara till hjälp.

I den transcendentala modellen för subjektet samman kulturen, i detta fall frågor om genus, och den kristna traditionen, här treenigheten. Den rörelse som för samman de två är *théologie totale*, där Coakley ger prioritet till bönen och Guds begär. Den transcendentala modellen visar hur det centrala för att göra teologi är den religiösa erfarenheten, där både evangeliet eller traditionen och kulturen är centrala och förs samman.²⁴¹ Uppfattningen av bönen som religiös erfarenhet, och Andens centrala roll för omvandling av genus, visar i likhet med den transcendentala modellen att teologin måste utgå både från uppenbarelsen och skapelsen. *Théologie totale* blir här en metod för att föra samman de två. Den transcendentala modellen stämmer på så sätt väl överens med *théologie totale*, men ändå inte helt. Coakley kan, som visats tidigare, inte ses som en enbart erfarenhetsorienterad, här liberal teolog, eftersom hon ger prioritet till uppenbarelse, skrift och lära.

Bevans menar att teologin kan ha två olika orienteringar; skapelseorienterad eller uppenbarelseorienterad. En skapelseorienterad teologi ser världen som sakramental, och världen är den plats

²⁴¹ Bevans 1992, s 98 f

där Gud uppenbarar sig själv. Där finns kontinuiteten mellan mänsklig existens och gudomlig verklighet. En uppenbarelseorienterad teologi karaktäriseras av övertygelsen att Kristus behöver bli förd till kulturen, eftersom världen är i opposition emot Guds närvaro.²⁴² Murphy menar på ett liknande sätt att svaret på hur människan får kunskap om Gud blir olika beroende på var utgångspunkten finns, i skriften eller erfarenheten. Konservatismen ser skriften som grund,²⁴³ och med skriften som grund finns också utifrån-och-in-perspektiv på var auktoriteten för kunskap finns.²⁴⁴ För de mer liberala är erfarenheten utgångspunkt. Med det följer ett inifrån-och-ut-perspektiv, där erfarenhet och subjektivitet blir auktoritet.²⁴⁵

Resonemangen om gudskunskap genom skrift eller erfarenhet, uppenbarelse eller skapelse är av intresse i relation till Coakleys starka uppfattning att bönen inte endast är en mänsklig, religiös erfarenhet, utan Guds arbete i människan. Coakleys sätt att lyfta fram frågor om genus, samtidigt som hon lyfter fram treenighetsläran är betydande. Människan och skapelsen är platsen där Gud uppenbarar sig för att omvandla skapelsen, och Coakley skulle genom det kunna sägas vara skapelseorienterad. Samtidigt menar hon att Gud genom treenigheten förvandlar människan, och hon kan på det sättet sägas vara uppenbarelseorienterad.

Coakleys hänvisar till östtraditionens apofatiska teologi, vilket innebär att hon starkt håller fast vid uppenbarelsen och tonar ner den skapade världen. Men man skulle kunna vara orienterad i större grad emot skapelsen och ändå hålla sig till uppenbarelsen. Teologen Anna Marie Aagaard har också sin forskning haft tyngdvikten vid treenighetsteologin och östkyrko traditionen, men som luthersk teolog. Hon hänvisar till berättelsen om Emmausvandringen och hur lärjungarna känner igen Jesus när de delar bröd och vin. Hon hänvisar också till hur Gregorius av Nyssa visar en tradition om en Gud som inte mänsklig tanke eller handling kan bemästra, men ”nok kan lære at høre og se”, och hon skriver att ”uvidenhedens sky” omkring Gud är inte ett område där en otillgänglig och oberäknelig Gud döljer sig.

²⁴² Bevans 1992, s 16 f.

²⁴³ Murphy 1996, s 11 ff.

²⁴⁴ Murphy 1996, s 28 ff.

²⁴⁵ Murphy 1996, s 12.

Forundringens tavshed over for Guds mysterium indebærer ikke ny teologis påstand om en ukendt, skjult Gud bagom Gud Fader, Søn og Helligånd. Uvidenhedens sky omkring Gud er ikke et ”off limit” område, hvor en utilgængelig og uberegnelig Gud måske (eller måske ikke) skjuler sig. Troens uvidenhed bunder i den åbenbarede, treenige Guds exces, ikke i en skjult Gud omme bagved.

Här blir eukaristin sammanhanget där Gud uppenbarar sig – i det skapade, och Aagaard menar att varken det skapade eller det sakramentala kan objektifieras.²⁴⁶ Det finns alltså här ett alternativ som också ges av östtraditionen. Men det har eukaristin i centrum istället för den individuella bönen. Den teologiska platsen för bryggan mellan förmodernt, modernitet och postmodernitet, och avståndet genom kritiken mot teologin från filosofin hittar här en möjlighet genom östkyrkostraditionens fromhetstradition, men på ett annat sätt än hos Coakley.

Enligt Ford är det gemensamma för alla former av bön att de väcker frågor om hur Guds aktivitet skall förstås i bönen.²⁴⁷ Coakleys tolkning av bönen och treenigheten är att Anden är aktiv i människan och avbryter alla ”twoness”. Därför skapas en genusfluiditet i den kontemplativa bönen. Det finns dock en begränsning när det gäller Coakleys betoning på Anden och relationen till den bibliska mångfald som skulle kunna vara utgångspunkt för hennes resonemang. Utöver Romarbrevet finns inte mycket av diskussion om Anden i de bibliska texterna, inte heller om pneumatologins utveckling. En motivering för Andens verksamhet, som skulle kunna lyftas fram när det gäller Guds aktiva roll, finns exempelvis i den hebreiska traditionen och i det hebreiska ordet *ruach*. Teologen Jayne Svenungsson tar upp, att just *ruach* som det framträder i gamla testamentet exempelvis inte är inlemmat i den dualism mellan materiellt och immateriellt som finns i den antika grekiska filosofin och det moderna västerländska tänkandet. Hon lyfter också fram hur Paulus, till skillnad från synoptikerna, har fokus på individen, medan det hos synoptikerna finns en nära förbindelse mellan kristologi och pneumatologi vidare till ecklesiologi.²⁴⁸ Coakley lyfter fram hur Andens nedtoning i treenighetsläran får konsekvens för de riktningar som upplevdes som hotande mot de mer kontrollerade kyrkoformerna. Däremot lyfter hon inte fram den när förbindelsen fungerar som något positivt mot en individualiserad pneumatologi.

²⁴⁶ Aagaard, Anna Marie: ”Dogmatikfagets fremtid. Jubileumsseminar i anledning af Regin Prenters 100-års dag 6. November 2007”. (Hämtad 2014-05-13)

http://www.annamariaagaard.dk/uploads/media/Dogmatikfagets_fremtid.pdf, s 3.

²⁴⁷ Ford 2000, s 48 ff.

²⁴⁸ Svenungsson, Jayne: "Den heliga Anden". Martinsson, Mattias, Sigurdson, Ola & Svenungsson, Jayne (red.): *Systematisk teologi. En introduktion*. Verbum, Stockholm 2009, s. 242 ff.

Uppfattningen av börens betydelse spelar också roll för uppfattningen av studiet av religion som akademisk disciplin, så som den fungerar i *théologie totale*. Antje Jackelén lyfter fram den relevanta frågan om den primära och helt avgörande roll bönen har för att forma teologi. Skulle inte teologi kunna bedrivas utan kontemplativ och asketisk praktik? Det finns enligt Jackelén en problematik i att se endast troende som möjliga teologer. Det sätter också tanken om att bedriva teologi vid sekulära universitet på spel. Jackelén nämner det lutherska perspektivet tvåregementsläran, det vill säga att Gud verkar i ett både andligt och världsligt rike, och att det möjligen påverkar Jackeléns reflektion över huruvida systematisk teologi borde kunna bedrivas även vid ett sekulärt universitet, av en icke-troende.²⁴⁹ Coakley menar att både icke-troende och icke-kristna kan ingå i diskussionen, men lyfter framför allt fram att en sekulariserad modern föreställning har marginaliserat integrationen mellan teologi och filosofi. Det ger en felaktig bild av religion, en bild som främst kommer från nutida ateism. Det är bilden av att religiös tro med nödvändighet är auktoritär, oflexibel och inkapabel till akademisk stringens och självkritisk reflektion. Coakleys huvudpoäng är att det är den inställningen som i första hand måste möta motstånd.²⁵⁰

Risken med Coakleys uppfattning om bönen som tillgångsfaktor för en treenig Gud ligger emellertid i dess exkluderande karaktär. Hon har mycket stort fokus på individen och den enskilda praktiken. Det gemensamma i en så stor kyrkotradition som det anglikanska kyrkosamfund hon ingår i, kyrkans gemensamma bönetradition, eller det liturgiska sammanhanget, finns knappt med, endast den enskilda praktiken. Den gemensamma bönen i gudstjänsten eller traditionen av psaltars böner innehåller även de en reflexivitet likt den hon lyfter fram när det gäller den kontemplativa bönen. I första delen av sin systematiska teologi lyfter hon visserligen fram att hon kommer att behandla den eukaristiska bönen i någon av de kommande tre delar som är planerade. Det kan möjligtvis bekräfta det som Line Marie Tonstad skriver angående Coakleys teologi, - att den inte helt kan prövas förrän dessa fyra delar av den systematiska teologin är färdiga.²⁵¹

Det alternativ Coakley ser till en feministteologi kan kopplas samman med den transcendentala modellens rörelse, som öppnar för den feministteologin Coakley ser. Subjektet är den bedjande människan, och erfarenhet förs samman med treenigheten, vilket innebär en teologi *in via*.

²⁴⁹ Jackelén 2009, s 63 f.

²⁵⁰ Coakley, Sarah: "Brief Responses to my Interlocutors". *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. 2009:2, s 90 ff.

²⁵¹ Tonstad 2013, s 555.

3.6 Teologi in via - genus i omvandling

Att teologin är i rörelse, - in via, leder till att théologie totale bidrar till en kristen feminism. Det sker genom att Anden upphäver genus. När Anden är primär och aktiv i människan avbryter den alla "twoness" enligt Coakley. Därmed skapas en genusfluiditet.²⁵² Det sker i den kontemplativa bönen.

I Coakleys antropologi är genus motiverat av människan som Guds avbild där människan har en "differentiated, embodied relationship" till Gud och andra. Trots den motiveringen, går det främst att förstå det sätt på vilket genus är en betydande del av människan, i ljuset av östteologins antropologi.

Teologisk ortodoxi som en omvandlande process, har stora likheter med östkyrkans teologi, där målet för människan är föreningen med Gud, gudomliggörandet.²⁵³ I östkyrkans teologi ses genus som en konsekvens av syndafallet. Det är avgörande för det Coakley kommer fram till när det gäller treenigheten och feminismen, och för att hon ser relationen mellan dem som något komplext. Hennes primära patristiska källa för genusdiskussionen är Gregorius av Nyssa. Bortser man från denna teologiska tolkning av genus som en splittring av människans natur, vars mål är att upphävas, blir genus något som endast kan vara av betydelse för sekulära feminister, menar Coakley. Uppdelningen i genus handlar då främst om ett sätt att fördela makt. Visserligen tar Coakley också upp att uppdelningen i genusbinärer spelar roll även för bibelfundamentalister och konservativa; heterosexualitet är läst som normativ i bibeln, och en underordnad förståelse av kvinnan gentemot mannen finns i den läsningen.²⁵⁴

I gudomliggörandet blir genusuppdelningen övervunnen. Gudomliggörelsen skulle kunna sägas motsvara det Coakley kallar teologi in via, en omvandling av människan. Genom Kristi födelse hävdades den mänskliga naturens splittring i genus, och på korset förenade han paradiset med världen. För att nå fullkomlig förening med Gud, måste uppdelningen i två kön också hävas. Vladimir Lossky skriver att det sker i ecklesiologi, äktenskapets sakrament eller i munkens "änglalika" liv. Paulus talar i Rom 8: 18-22 om att skapelsen väntar på att den kommande härligheten skall

²⁵² Shortt 2005, s 81 f.

²⁵³ Lossky 1997, s 95 ff.

²⁵⁴ Coakley 2013, s 53.

uppenbaras.²⁵⁵ Gudomliggörelsen innebär befrielse från fallet och av splittringen av människans natur. Det är därför feministteologin måste utgå från teologiska argument:

Feminist theology of an earlier generation [...] laboured with a certain notable restriction on its spiritual and theological efficacy – a certain stuckness in anger, hostility, and victimology. These traits need now to be faced and corrected; and the current fissure between postmodern gender theory, on the one hand (which tends to deny the possibility of a universal 'grand narrative' of freedom, responsibility, and rights), and this liberal, Enlightenment-spawned feminism, on the other (which seeks to sustain such a narrative), has to be negotiated *theologically* before a creative way through can be seen.²⁵⁶

Samhällsvetenskapernas sätt att behandla frågor som klass, ras och rättigheter är visserligen relevanta för att behandla frågorna, menar Coakley, men de är okritiska.²⁵⁷ Jämlikhet och skillnad måste behandlas samtidigt.²⁵⁸ Coakley vill genom sin teologiska uppfattning om genus ta avstånd från den feministteori och feministteologi som är präglad av marxistiska och socialistiska tankar om kvinnans frigörelse i sina visioner för samhället. Hon får i en intervju frågan om hon kallar sig post-feminist, och är noga med att betona att det beror på definitionen av feminism, men vill inte ge upp termen. Enligt henne är det bara genom att finna nya uttryck åt paradoxen att förlora livet för att rädda det, som feminismen kan skapa en vision om det kristna jaget som transcenderar de genustyper som behöver upphävas. Det centrala för henne är den omvandling som sker både av män och kvinnor i ljuset av begärets natur i kristendomen.²⁵⁹

The rhythm of this *avkensis* is already inscribed ritually and symbolically in the sacraments of baptism and eucharist; but in prayer (especially the defenceless prayer of silent waiting on God) it is 'internalized' over time in a peculiarly demanding and transformative fashion.²⁶⁰

Coakleys kriterium, att teologi måste vara en teologi *in via*, i rörelse och omvandlande, är rimlig. Teologin måste kunna vara vad Henriksen uttrycker som den ”konkret existerende kristendomens samvittighet”. Teologin måste vara socialt och historiskt förankrad, och samtidigt öppen för

²⁵⁵ Lossky 1997, s 96.

²⁵⁶ Coakley 2013, s 68.

²⁵⁷ Coakley 2013, s 74 f.

²⁵⁸ Coakley 2006, s 438.

²⁵⁹ Shortt 2005, s 78.

²⁶⁰ Coakley 2002, s 34.

kritik och för att förändra praxis.²⁶¹ Den praxis Coakleys tankegångar får störst påverkan på är hennes diskussion om ämbetet i katolska och ortodoxa kyrkan. Diskussionen motsvarar också feministteologins ärende att just problematisera frågor om Gud, och diskutera huruvida biblisk och kristen tradition gett möjligheter eller inte för att hantera patriarkala delar i den egna traditionen. Utifrån den definitionen kan hon trots sin kritik mot stora delar av feministteologin sägas vara feministteolog själv.

Coakley kan dock sägas vara mer ortodox än radikal, när det gäller en kristen feminism. Genus är hemmahörande i den sekulära, i betydelsen fallna, världen, som också står i motsats till en gudomliggjord värld, och människans mål är därför att bli gudomliggjord. Hennes syn på skapelsen och genus som en del av den fallna världen är problematisk. Att det finns genusförtryck, eller orättvisor relaterade till genus som skall upphöra, är faktum. Att motsättningen mellan teologi och feminism bör upphöra är rimlig. Men att se genus som en konsekvens av fallet handlar ytterst om värderingen av skapelsen och relationer och vad de består av för att vara goda.

Den skarpa motsättningen mellan andligt och kroppsligt som konkurrenter, kan kallas en tankefigur. Det är en tankefigur som också påverkar hur vi tänker om framtid och framsteg, skriver Elisabeth Gerle. Den tankefigur som innebär en motsättning mellan ande och kropp finns kvar i samtiden och Gerle ställer frågor om huruvida just denna tankefigur kan spela någon roll när det gäller kvinnor och kvinnligt ledarskap, vilket Coakleys resonemang om ämbetet ger uttryck för.²⁶²

Gerle lyfter också i en kommande bok fram hur inställningen till kropp och genus hör samman med synen på skapelsen och värderingen av det materiella och jordiska. Kari Elisabeth Börresen ser tre olika kristna antropologier, som på olika sätt har präglat synen på man och kvinna. Dels är det en syn som kan återfinnas hos Paulus, som utesluter kvinnan från att vara skapad till Guds avbild. Hon kan uppnå gudslighet genom att avsvära sig sin sexualitet och bli inkorporerad i Kristi manlighet. Det är en tanke som betonar jämställdhet i frälsningen, men inte i samhället. Den andra uppfattningen knyter an till platonisk filosofi. Här är det möjligt att se kvinnan som Guds avbild, men inte biologiskt och kroppsligt, utan rationellt och när det gäller den asexuella själens kapacitet. Tanken återfinns hos Augustinus och i medeltidens teologi. Den tredje

²⁶¹ Henriksen 2007, s 17.

²⁶² Gerle, Elisabeth: "Andligt och kroppsligt". Tankefigurer från Svenska kyrkans forskningsenhet 2014:4 (Hämtad 2014-04-28) www.svenskakyrkan.se/forskning/tankefigurer.

modellen använder kvinnliga metaforer för att tala om Gud och se både kvinnor och män som skapade till Guds avbild, som kvinnor och män. I 1900-talets västliga kristendom, protestantisk exegetik och katolsk antropologi kan denna tanke ses, exempelvis hos Hildegard av Bingen (död 1179). Och samtidigt som det hos Augustinus finns en tanke om människan som Guds avbild när det gäller själen, lyfter han också fram vänskapen som bild för relationen, med utgångspunkt i Gud, som ursprunget till nåd och barmhärtighet, och som något utöver mänskliga begränsningar. Hos Luther finns också ett avståndstagande från en uppfattning där människans mål är att bli gudomliggjord genom att bli en änglalik varelse. Istället finns en uppvärdering av skapelsen och kroppen, med en syn på människan, med ande, själ och kropp. Trots det är både Augustinus och Luther präglade av asketiska ideal, och av samhällets hierarkier.²⁶³

Därför handlar diskussionen om genus hos Coakley egentligen mer om skiftet mellan två ideal än om en genusdiskussion. Det är ett skifte från det asketiska, där själsligt och rationellt står högre än det kroppsliga, till ett annat ideal, där det rationella och materiella är mer värt.

Att diskussionen handlar om det skiftet mer än om genus, visar sig i det som Coakley ser som en konsekvens för kvinnor i prästämbetet i ortodox och katolsk kyrkostruktur. Hennes tankegång om ämbetet leder fel trots avsikten. Hon ser, att på grund av att genus upphävs i kristusrepresentationen, spelar det ingen roll om prästen är man eller kvinna. Det förutsätter dels den människosyn där genus är en konsekvens av fallet och frälsningen handlar om upphävandet av den splittningen. Man och kvinna är inte delar av den goda skapelsen, därför behöver de omvandlas. Men det inbegriper också att om det inte sker, kan de (läs: kvinnan) inte finnas i ämbetet.

Coakleys uppfattning rymmer också tanken om ämbetet som kristusrepresentation, något som bland annat kan stödja uppfattningen att prästen måste vara man. I det ryms implicit att kvinnan inte kan vara kvinna och ämbetsbärare, utan måste omvandlas. Det syns därför tveksamt om Coakleys tankegång om genusfluiditet här förändrar vare sig ämbetssynen eller synen på kvinnan i ämbetet.

Ytterligare en problematik är det individuella perspektivet. Hos Coakley tycks upphävandet av genus ske genom den individuella kontemplativa bönen. I östkyrko traditionen, så som den besk-

²⁶³ Gerle, Under utgivning.

rivs av Lossky, finns fokus på upphävandet av genus genom inkarnationen. Det är ett perspektiv som tycks vidare än Coakleys fokus på den individuella bönen.

Coakley pekar dock på kristendomens inkarnationsnatur, genom att mena att det finns en förkroppsligad natur i allt teologiskt tänkande.²⁶⁴ Men teologen Anna Marie Aagaard som även hon i sin forskning behandlar Anden i den östkyrkliga traditionen, betonar ännu starkare det oundvikliga inkarnationsperspektivet genom att placeringen av eukaristin i kristen tro är mer centralt placerad än den subjektiva trosformen. Aagaard pekar på kristen praktik som Guds mysterium i det skapade. Gud blir närvarande för människor i det materiella. Det utgör även ett sätt att bemöta den filosofiska kritiken mot teologin som att den skulle innebära falsk objektiv kunskap:

Kristen tro er uomgængeligt bundet til det materielle, og der findes ingen tro, som ikke på en eller anden måde er indskrevet i kropslighed - i en specifik kultur og historie. Men med den centrale placering af nadveren, hvor Kristus bliver usynlig for disciplene netop som de ser brød og vin som ”mere end” brød og vin, hævder kristen tro samtidigt den opstandnes nærvær i det materielle som sand Gud i al opstandelsens exces. Det er inkarnationens Gud, der kommer igen. Og den Gud kan ikke objektiveres. Heller ikke sakramentalt. I ”det postmoderne” findes der masser af religion med subjektive trosfølelser og helt egne åndeligheder. I kristen regi drejer ny teologi om Guds genkomst sig om Guds mysterium som *Gud i det skabte*. Derfor drejer den sig om kristen praksis. Om hvad vi kan og skal lære at høre og se.²⁶⁵

Förmoderna tankar kan alltså träda in i ett postmodernt tänkande där teologin inte låter Gud vara fången i människans begreppsapparat, utan räknas med som Gud som bryter igenom modernitetens logos.²⁶⁶ Men det tycks trots Coakleys tanke om omvandling av människan något av den kristna trons oundvikliga bundenhet till det materiella och Guds mysterium i det skapade som inte är förbehållslöst.

²⁶⁴ Coakley 2013, s 49.

²⁶⁵ Aagaard, Anna Marie: ”Dogmatikfagets fremtid. Jubileumsseminar i anledning af Regin Prenters 100-års dag 6. November 2007”. (Hämtad 2014-05-13)

http://www.annamariaaagaard.dk/uploads/media/Dogmatikfagets_fremtid.pdf.

²⁶⁶ Aagaard 2007, s 2.

4 Sammanfattande slutdiskussion

Inledningsvis ställde jag frågan om *vad innehållet är i Sarah Coakleys metod théologie totale, och hur den epistemologi, teologi och antropologi är formad, som kommer till uttryck där*. Teologins funktion är att vara en kontrapunkt, menar Coakley. Den ska kunna fungera i en rationell värld och samtidigt ha kunskap om en transcendent verklighet och Gud. Teologins funktion som kontrapunkt är att överbrygga motsättningen mellan å ena sidan modernitetens uppfattning att världen är en ”flat plane” där teologin har rationell grund och också kan avfärdas, och å andra sidan att teologin är en trosfråga, frikopplad från rationell argumentation. Coakleys metod visar ett sådant sätt för teologin att fungera som kontrapunkt.

Den *kunskapsteoretiska* basen för Coakleys arbete är att hon avvisar teologin som ett slutet system med fundamentismen som ideal. Trots det något missvisande namnet théologie totale ser hon metoden som garanti mot totaliteten. På samma gång avvisar Coakley en postmodern relativism, genom att samtidigt hävda den kristna praktiken och traditionen som nödvändig, och genom att lyfta fram den apofatiska dimensionen av kristen tro. Hon är kritisk mot en modernistisk syn, där upplysningen enbart befriat från okunskap och istället gett en förmåga till förståelse och mening. Men Coakley är själv ett exempel på en följd av både moderniteten och sekulariseringen utifrån sitt eget begrepp om tidvattnet, som när det sjunkit tillbaka kommer upp i nya former.

Akademiskt *kombinerar* hon *teologi och religionsvetenskap*, ser problemen när de delas upp och nödvändigheten av att de hålls samman. Bland de modeller som jag tar upp av hur kontextuell teologi kan fungera, kan théologie totale sägas *avfärda både den antropologiska modellen och översättningsmodellen*. Det sätt på vilket théologie totale avfärdar feministteologin, som den hittills sett ut, bygger på att avfärda en teologi som grundar sig i en modern antropologi. Istället bygger den på en förmodern antropologi med uppfattningen om människans mål att nå Gud, och genus som en del av fallet. Men det sätt Coakley ser att klassisk kristen tro i form av treenighetsläran kan bidra till frågor om feminism och genusteori innebär inte heller en direkt överföring till idag. Erfarenheten av den i den kontemplativa bönen, och hur där något nytt bildas genom ”power-in-vulnerability” är centralt.

Théologie totale kan istället därför sägas *kombinera den syntetiska, den transcendentala, och praxismodellen*. Dialogen och korrelationen mellan tradition, samhälle och förändring är centrala, samtidigt som tanken om att subjektet är delaktigt för att öppna upp och forma teologin är viktig. Ur den omvandling som sker genom den kristna praktiken bönen kan feministisk teologi få röst.

Kontextualiteten finns hela tiden närvarande. Ford lyfter fram att Karl Rahner är en teolog som på det sättet också kan ses som ett exempel på en teolog som kombinerar Fords tre mittentyper av teologier, genom att arbeta fram en teologi som både har ett filosofiskt ramverk, engagerar sig i att försöka sätta kristen tro och praktik i korrelation med en mängd andra förståelser och praktiker, samt söker förståelse och erbjuder teologi för den kristna förståelsen.²⁶⁷ Coakley kan genom att kombinera de tre nämnda modellerna också sägas höra till en *konstruktiv teologisk tradition*.

Teologin har en förmodern teologisk utgångspunkt, där Gud är en begärande Gud som lagt sitt begär i människan. Théologie totale motsätter sig därför en modernistisk uppdelning mellan eros och agape, vilket är avgörande för den teologi som formas och där begär som teologisk kategori är avgörande.

Coakleys théologie totale gör anspråk på att vara något helt nytt. Samtidigt kan man, om man menar att teologin alltid är den ”konkret existerande kristendommens samvittighet” för att använda exempelvis Henriksens ord, undra hur nytt det egentligen är? Men oavsett om Coakleys metod kan ses som ny eller inte, finns det en betydande funktion i den. Genom att se teologin som en kontrapunkt, kan den fylla funktionen av att överbygga motsättningen mellan objektivitet och subjektivitet, teologi och vetenskap, samt se till komplexiteten när det gäller konservativ och liberal teologi och därmed undvika förenklingar.

De *antropologiska* utgångspunkter metoden har, och som i sin tur leder till vissa konsekvenser, rymmer flera problem. Det finns enligt min uppfattning en snäv syn på skapelsen, som visar sig i Coakleys långa väg för att komma fram till en feminism som inte avfärdar kristen tro. Kanske skulle den kunna ses som lika snäv som hos de feministteologer hon kritiserar mest. Det finns också en snäv syn på Anden, som riskerar att leda till en exkluderande hållning istället för den inkluderande inbjudan hon menar finns från Guds sida i bönen. Det finns också en snäv uppfattning av bönen, där den gemensamma liturgiska traditionen i en stor kyrkogemenskap riskerar att

²⁶⁷ Ford 2000, s 28.

hamna på undantag. Hon nämner att bönen inte har endast privat karaktär utan har social och kosmisk betydelse. Samtidigt uttrycker *théologie totale* en individualistisk syn på bönen.

En fråga som väckts och som skulle kunna utvecklas vidare, är hur resultatet av metoden *théologie totale* och dess funktion av att vara en kontrapunkt skulle se ut med andra premisser än de Coakley använder sig av? Hur skulle metoden se ut i en luthersk kontext, med andra utgångspunkter när det gäller främst antropologi och teologi, och vilka konsekvenser skulle det leda till? Vilka konsekvenser skulle synas om den kristna praktik som var i fokus inte var bönen, utan istället förkunnelse eller sakramenten?

Litteraturlista

Texter av Sarah Coakley

- 1986 "Can God be experienced as Trinity?". *The Modern Churchman* 1986:28. S. 11-23.
- 1988 *Christ without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*. Clarendon, Oxford 1988.
- 1993 "Why three? Some further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity". *The Making and Remaking of Christian doctrine. Essays in honour of Maurice Wiles*. Clarendon, Oxford 1993.
- 1998 "Living into the Mystery of the holy Trinity. Trinity, Prayer, and Sexuality". *Anglican Theological Review* 1998:2. S. 223-32.
- 2000 "The Eschatological Body: Gender, Transformation and God". *Modern Theology* 2000:16. S. 61–73.
- 2002 *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Blackwell, Oxford 2002.
- 2003a *Re-Thinking Gregory of Nyssa*. Blackwell, Oxford 2003.
- 2003b "Waiting for God". *Christian Century* 2003:13. S. 27.
- 2003c "The Trinity, Prayer and Sexuality". Soskice, Janet Martin & Lipton, Diana (red.): *Feminism and Theology*. Oxford Readings in Feminism. Oxford University Press, Oxford 2003. S. 258–67.
- 2004 "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Fluidity?". *Anglican Theological Review* 2004:86. S. 75-93.
- 2005 "Pleasure Principles: Toward a Contemporary Theology of Desire". *Harvard Divinity Bulletin* 2005:2. S. 20-33.
- 2006 "Feminist Theology". Livingston, James C & Schüssler Fiorenza, Francis (red.): *Modern Christian Thought*. Uppl. 2. Fortress Press, Minneapolis 2006. S. 417-42.
- 2009a "Prayer as Crucible". Heim, David (red.): *How my Mind has Changed. Essays from the Christian Century*. Kindle edition. Cascade Books, Eugene, Oregon 2009. Kapitel 12.
- 2009b "Brief Responses to my Interlocutors". *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2009:2. S. 90-92.
- 2012a "Introduction. Faith, Rationality and the Passions". Coakley Sarah (red.): *Faith, Rationality and the Passions*. Wiley-Blackwell, Chichester 2012.
- 2012b Giffordföreläsning 17 april 2012. "Stories of Evolution, Stories of Sacrifice". (Hämtad 2014-01-23) http://www.youtube.com/watch?v=M6xiYZec1wE&feature=youtube_gdata_player 2012.
- 2012c Giffordföreläsning 19 april 2012. "Cooperation, alias Altruism. Game Theory and Evolution Reconsidered". (Hämtad 2014-01-23) http://www.youtube.com/watch?v=hsEVRcsjCa0&feature=youtube_gdata_player 2012.

2013 *God, Sexuality and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge University Press, New York 2013.

Övrig litteratur

- Aagaard, Anna Marie: ”Dogmatikfagets fremtid: Jubileumsseminar i anledning af Regin Prenters 100-års dag 6. November 2007”. (Hämtad 2014-05-13).
http://www.annamariaaagaard.dk/uploads/media/Dogmatikfagets_fremtid.pdf
- Anderson, Pamela Sue: *Re-Visioning Gender in Philosophy of Religion. Reason, Love and epistemic Locatedness*. Intensities. Contemporary Continental Philosophy of Religion. Ashgate, Farnham 2012.
- Aulén, Gustaf: *Kristen gudstro i förändringens värld*. SKS Kyrkopedagogiska Serie 1. SKS, Stockholm 1967.
- Beattie, Tina: *New Catholic Feminism. Theology and Theory*. Routledge, London 2006.
- Bevans, Stephen B.: *Models of Contextual Theology*. Faith and Cultures Series. Orbis Books, Maryknoll, N.Y 1992.
- Bonnier Lexikon, ”Kontrapunkt”. *Bonniers Lexikon* 1995.
- Bornemark, Jonna: ”Kenosis as Mirroring”. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. 2009:2. S. 75-80.
- Eriksson, Anne-Louise: ”Behold, I am the Lord’s handmaiden, not the lords’! On Sarah Coakley’s Powers and Submissions”. *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2009:2. S. 70–74.
- _____ *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*. Nya Nora, Doxa 1999.
- Ferm, Deane W.: ”Feminist Theology in America”. *Scottish Journal of Theology* 1981:2. S. 157-78.
- Ford, David F.: *Theology. A very Short Introduction*. Reissue. Very short Introductions 9. Oxford University Press, Oxford 2000.
- Ford, David F.: *The Future of Christian Theology*. Wiley-Blackwell, Blackwell manifestos. Malden, MA 2011.
- Gerle, Elisabeth: *Sinnlighetens närvaro. I dialog med Luther*. Under utgivning.
- _____ ”Andligt och kroppsligt”. Tankefigurer från Svenska kyrkans forskningsenhet 2014:4. (Hämtad 2014-04-28) www.svenskakyrkan.se/forskning/tankefigurer 2014.
- Gerhardsson, Birger, & Persson, Per Erik: *Kyrkans bekännelsefråga*. Uppl. 2. Liber, Malmö 1988.
- Grenholm, Carl-Henrik: *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning*. Uppl. 1:6, Studentlitteratur, Lund 2006.
- Grenholm, Cristina: *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*. Nya Doxa, Stockholm 2005.
- Hallonsten Gösta: ”Sarah Coakley. A Symposium”. *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2009:2. S. 49-51.
- Hauge, Astri: ”Feminist theology”. Kristiansen, Staale Johannes & Rise, Svein (red.): *Key Theological Thinkers from Modern to Postmodern*. Ashgate, Surrey 2013.

- Henriksen, Jan-Olav: *Teologi i dag. Samvittighet og selvkritikk*. Fagbokforlaget, Bergen 2007.
- Jackelén, Antje: "Response to Sarah Coakley". *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2009:2. S. 62-66.
- Jenkins, Keith: *Re-Thinking History*. New ed. Routledge Classics. Routledge, London 2003.
- Kapic, Kelly M., & McCormack, Bruce M. (red.): *Mapping Modern Theology. A Thematic and Historical Introduction*. Baker Academic, Grand Rapids, Mich 2012.
- King, Benjamin J., MacSwain, Robert & Fout, Jason A.: "Contemporary Anglican Systematic Theology. Three Examples in David Brown, Sarah Coakley, and David F. Ford". *Anglican Theological Review* 2012:2. S. 319–34.
- Lossky, Vladimir: *Östkyrkans mystiska teologi*. Artos, Skellefteå 1997.
- Mackey, James P.: "Trinity". Richardson, Alan & Bowden, John Stephen (red.): *A New Dictionary of Christian Theology*. SCM Pr., London 1983. S. 581-89.
- Markham, Ian: "Trends and Directions in Contemporary Theology. Anglican Theology". *The Expository Times* 2011:5. S. 209-17.
- Martinson, Mattias, Sigurdson, Ola, & Svenungsson, Jayne (red.): *Systematisk teologi. En introduktion*. Verbum, Stockholm 2007.
- McIntosh, Mark Allen: *Divine Teaching. An Introduction to Christian Theology*. Blackwell guides to theology. Blackwell Pub, Malden, MA 2008.
- Milbank, John, Pickstock, Catherine, & Ward, Graham (red.): *Radical Orthodoxy. A new Theology*. Radical Orthodoxy Series. Routledge, London 1999.
- Murphy, Nancey C.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. The Rockwell Lecture Series. Trinity Press International, Valley Forge 1996.
- Newlands, George: "Kenosis". Richardson, Alan & Bowden, John (red.): *A New Dictionary of Christian Theology*. SCM Pr, London 1983.
- Papanikolaou, Aristotle: "Person, Kenosis and Abuse. Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation". *Modern Theology* 2003:1. S. 41-65.
- Rahner, Karl: *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*. Crossroad, New York 2012.
- Rasmusson, Arne: "A Century of Swedish Theology". *Lutheran Quarterly*. 2007:2. S. 125-162.
- Sanders, Fred: "The Trinity". Kapic, Kelly M. & McCormack, Bruce L. (red.): *Mapping Modern Theology. A Thematic and Historical Introduction*. Baker Academic, Grand rapids, Mich 2012.
- Shortt, Rupert: "Sarah Coakley. Fresh Paths in Systematic Theology". Shortt, Rupert (red.): *God's Advocates. Christian Thinkers in Conversation*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand rapids MI/Camebridge UK 2005.

- Sigurdson, Ola: "Radical Orthodoxy". Staale Kristiansen, Johannes & Rise, Svein (red.): *Key Theological Thinkers from Modern to Postmodern*. Ashgate, Surrey 2013.
- Svenungsson, Jayne: "Den heliga Anden". Martinsson, Mattias, Sigurdson, Ola & Svenungsson, Jayne (red.): *Systematisk teologi. En introduktion*. Verbum, Stockholm 2007.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass 2007.
- Tonstad, Linn Marie: "Sarah Coakley". Staale Kristiansen, Johannes & Rise, Svein (red.): *Key Theological Thinkers from Modern to Postmodern*. Ashgate, Surrey 2013.
- Tosh, John: *The Pursuit of History: Aims, Methods, and New Directions in the Study of Modern History*. Uppl. 5. Longman/Pearson, New York 2010.
- University of Cambridge: "Professor Sarah Coakley. Faculty of Divinity". (Hämtad 2013-10-16)
<http://www.divinity.cam.ac.uk/directory/sarah-coakley>.