



## Kan jeg være fri i en relasjon?

- en drøftelse av relasjoners mulighet for frihet  
utfra Simone de Beauvoir  
& Gustaf Wingren

<i>Innledning</i>	2
<i>1. Relasjonen mellom meg og den andre</i>	5
1.1 Hvorfor er kvinnen blitt Den andre?	6
1.2 Hva er frihet for Beauvoir?	8
1.3 Vår frihet er kroppsliggjort	12
<i>2. Relasjonen mellom Gud og mennesket</i>	15
2.1 ”Jeg tror på Gud Fader, den allmechtige, himmelens og jordens skaper”	15
2.1 ”Jeg tror på Jesus Kristus...”	19
2.3 ”Jeg tror på Den Hellige Ånd .... syndenes forlatelse ... og det evige liv”	23
<i>3. Hva er frihet i en relasjon?</i>	25
3.1 Hva kjennetegner en god relasjon?	25
3.2 Hvordan kan man være fri i en relasjon? To frihetsforståelser	29
<i>4. Kan jeg være fri i en relasjon? En konklusjon.</i>	36
<i>5. Bibliografi</i>	38

## Innledning

”Ingen lever for seg selv, og ingen dør for seg selv,”<sup>1</sup> sier Paulus i Rom. 14:7.

Vi er alle i ulike relasjonene i livene våre – en relasjon til oss selv, til våre foreldre og familie, til våre venner og bekjente, til våre kollegaer på universitetet eller på jobb, til Gud. Hvordan er forholdet mellom disse relasjonene og oss? Hvor mye formes vi i disse relasjonene? Kan vi leve uten disse relasjonene?

Dette har ledet meg inn på spørsmålet om avhengighet og frihet. Ensomhet er en av vår største folkesykdommer i dag. Betyr det at vi er avhengige av relasjoner? At vi blir syke hvis vi ikke er i noen relasjon? Og hva vil det si om vår identifisering – konstitueres vi i møtet med andre? Hva skal man da tenke om frihet? Kan man være fri i en relasjon? Hva betyr det å være fri ovenfor sin neste? Er jeg fri i mine relasjoner?

Dette er spørsmål som denne oppgaven vil diskutere, med hovedvekt på spørsmålet: Kan jeg være fri i en relasjon? Jeg vil ta for meg to hovedteoretikere – Simone de Beauvoir og Gustaf Wingren. Disse to har to ulike tilnæringer til sine refleksjoner rundt relasjoner. Mitt utgangspunkt hos Beauvoir er hennes bok *Det annet kjønn* som hun skrev i 1949. Hennes hovedpoeng i denne boken er å vise hvordan og hvorfor kvinnen er blitt underordnet mannen – altså blitt Den andre. Hun skriver dermed inn i en kontekst hvor hun både er nødt til å beskrive hvordan hun selv tenker om relasjonen mellom to mennesker, men hun er også nødt til å beskrive sin antropologi for å gi relasjonen mellom de to mening. Derfor har jeg kalt kapittelet om Beauvoir for ”relasjonen mellom meg og den andre”.

Wingren starter et helt annet sted i sine refleksjoner. Han er teolog, og ikke filosof som Beauvoir, og ønsker å beskrive sin teologiske tenkning. Dette innebærer at relasjonen mellom Gud og mennesker blir sentral – i forhold til de sentrale punktene i teologiens dogmatikk, feks. skapelse, inkarnasjon, korsdød, oppstandelse, evangeliet, evig liv, kirken og ånd.

Wingren skriver også sine tekster noen tiår senere enn Beauvoir, og i et annet kulturklima (i Sverige) og vil derfor ha et annet kontekstuellet utgangspunkt. Dette er forbehold som kunne ha vært viktige for denne oppgaven, men de vil ikke være mitt hovedfokus. Mitt hovedfokus er nemlig problemstillingen rundt frihet i relasjoner. Derfor er det spennende å sammenstille Beauvoir med Wingren. Hvordan tenker disse to om relasjoner? Er det noen forskjell på relasjonen mellom to mennesker og mellom mennesker og Gud? Kan man si noe utfra et

---

<sup>1</sup> Det norske Bibelselskap, *Bibelen* (1994) Rom. 14:7.

filosofisk ståsted – utfra Beauvoir – om forholdet mellom Gud og mennesker? Eller motsatt, kan Wingren si noe om forholdet mellom mennesker utfra relasjonen mellom Gud og mennesker?

Og ikke minst, er det mulig å sammenligne disse to relasjonene? Er de forskjellige? Når Beauvoir snakker om relasjonen mellom to mennesker og Wingren om relasjonene mellom Gud og mennesker – snakker de da om det samme? Innen teologien er dette ikke gitt på forhånd, men dette vil være en av de sidene jeg vil utforske i denne oppgaven.

En undersøkelse av disse spørsmål, bør ta utgangspunkt i en definisjon av ordet frihet. Hva er frihet? Hva innebærer det å ha frihet? Moderne politiske, sosiale og økonomiske frihetsideer går tilbake til 1600-tallet, med tenker som Hobbes, Locke og Montesquieu.<sup>2</sup> 1500- og 1600-tallet var preget av eneveldes epoke, hvor all makt lå hos den ene hersker. Locke og Rousseau talte derfor for individenes og borgernes frihet og likhet, og understreket folkets suverenitet. Locke skriver at alle mennesker er i følge sin natur frie, like og uavhengige. Dette var starten på ideer om politisk (statsrettslig) og individuell frihet, definert som både nasjonal og individuell uavhengighet og selvbestemmelse (autonomi). I tradisjonen fra Locke og franske opplysningsfilosofer som Voltaire og Rousseau oppstod det moderne personfrihetsbegrepet, som er knyttet til forestillingen om at det finnes noen menneskerettigheter som er umistelige. Vi har rett til ulike menneskerettigheter som vår frihet. Et slikt ideal om autonomi - frihet som selvbestemmelse for individer, grupper og institusjoner – har påvirket vår kultur i stor grad. Særlig på 1900-tallet ble idealet om frihet som selvbestemmelse og medbestemmelse viktig, f.eks. for kvinners kamp for likestilling, med front mot tradisjonelle umyndiggjørende former for styring og maktutøvelse. Her står vi på mange måter også i dag, og det er utfra dette frihetsbegrepet jeg vil analysere hvordan Beauvoir og Wingren tenker frihet i relasjon.

Jeg vil i de to første kapitlene av denne oppgaven ta for meg hver av disse to teoretikernes refleksjoner rundt relasjoner og frihet. I kapittel tre vil jeg sammenstille dem under problemstillingen ”Hva er frihet i en relasjon?” I denne delen vil jeg bruke teologen Cristina Grenholms perspektiver på kjærligheten. Hun analyserer tre ulike relasjoner – relasjonen mellom Gud og mennesker, parforhold og forholdet mellom mor og barn – og har sett på ulike sider ved disse relasjonene som gjør dem egnede for talen om kjærlighet. Selv bruker hun

---

<sup>2</sup> A. Stigen, *Tenkningens historie* (1999) ss 563-565

relasjonen mellom mor og barn som paradigmatisk for talen om kjærlighet, og slik kombinerer hun både Beauvoirs utgangspunkt i relasjonen mellom to mennesker og Wingrens utgangspunkt i relasjonen mellom Gud og mennesker, og er derfor spennende å bruke som et bindeledd mellom Beauvoir og Wingren. Hun påpeker dermed også et premiss for denne oppgaven: tanken om at ulike relasjoner innebærer fellestrekk som omhandler frihet, autonomi, heteronomi og gjensidighet. Tar man utgangspunkt i dette, vil det få betydning for frihetsbegrepet. Kan man for eksempel være autonom i en relasjon? Kan man være hetetromnom i samtidig ha frihet i en relasjon? Hvis vi tenker at en relasjon er konstituerende for vår frihet – hvordan vil frihetsbegrepet se ut? Dette er denne oppgavens problematikk.

## 1. Relasjonen mellom meg og den andre

I 1949 utga filosof og forfatter Simone de Beauvoir (1908-1986), det som i for ettertiden skulle bli kalt "feminismens bibel", *Det annet kjønn*. Dette er en feministisk og filosofisk analyse av samfunnet ved midten av det 20 århundre, hvor Beauvoir forsøker å besvare spørsmål om kvinnen: "Hvor kommer den kvinnelige underkastelsen fra?"<sup>3</sup> Hvorfor er kvinnen blitt *Den andre*? Hvordan kan kvinnen bli fri fra rollen som Den andre? "Hva er en kvinne?"<sup>4</sup> I bok I av *Det annet kjønn* drøfter det hun kaller "skjebne, historie og myter" om kvinnen. Dette er en mer teoretisk del hvor hun drøfter hvorfor kvinnen er blitt Den andre, og hvordan myten om kvinnen er en naturaliserende ideologi, dvs. en tenkemåte som forsøker å fremstille sosiale realiteter som om de var naturlige.<sup>5</sup> "Man fødes ikke til kvinne, man blir det"<sup>6</sup>, skriver Beauvoir som den første setningen i bok II, "levd erfaring". I denne boken vil hun vise hvordan kvinner i Frankrike i 1949 formes til kvinner, dvs. kvinner som oppfatter seg selv som Den andre. Her finnes mange historier og fortellinger om ulike situasjoner i livet og om ulike kvinneskjebner. Helt til slutt har hun et kapittel om frigjøring, og hvor hun beskriver "den uavhengige kvinnen" som har fremtiden åpen foran seg.

Beauvoir er en spennende samtalepartner for mitt tema. Hun starter sin refleksjon i relasjonen mellom to mennesker – mann og kvinne – og utvikler sitt frihetsbegrep utfra denne relasjonen. Jeg vil i denne delen av oppgaven derfor begynne med å beskrive hvordan Beauvoir forklarer at kvinnen er blitt Den andre, for deretter å beskrive hennes frihetsforståelse.

---

<sup>3</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) s 38

<sup>4</sup> Samme verk s 35

<sup>5</sup> T. Moi, "Innledende essay", *Det annet kjønn* (2000) s 15. I følge Moi peker også Beauvoirs mytebegrep frem mot Roland Barthes *Mytologier*, i det de begge skriver om naturaliserende ideologi.

<sup>6</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) s 329

## 1.1 Hvorfor er kvinnen blitt Den andre?

Toril Moi skriver i sitt innledende essay til *Det annet kjønn* at det finnes mange spor av Beauvoirs lesning av filosofen Hegel i *Det annet kjønn*.<sup>7</sup> Utfra Hegel finner Beauvoir, i følge Moi, et svar på det ovennevnte spørsmål.

For Hegel er kvinnen ”samfunnets evige ironi”.<sup>8</sup> Da Hegel skrev sitt verk *Åndens fenomenologi* (1807) ble ikke kvinnen regnet som borger, hun var bare et familemedlem. Hun kunne ikke stemme og hadde ingen offentlig innflytelse på statens politikk. Dermed inntar hun en ironisk posisjon, i følge Hegel, fordi hun både er innenfor og utenfor samfunnet – på samme tid. Resultatet av dette er at kvinnen ikke har noen form for lojalitet til det samfunnet hun er et medlem av, og bare interesserer seg for sine egne, private prosjekter. For Hegel var det det universelle som var ”til hele samfunnets beste”.<sup>9</sup> Men dette har ikke kvinner sans for, hevdet Hegel. De kvinnene som blandet seg opp i politikken, ville bare ”pervertere politikken med smålige intriger”.<sup>10</sup> Dette ville ikke kunne endre seg, og derfor kalte Hegel kvinnen for samfunnets evige ironi. Denne ironien får konsekvenser for mannens og kvinnens forhold til etiske krav. I følge Hegel blir menn til individer (de får individuell selvbevissthet) gjennom sitt forhold til andre individer i samfunnet. I *Åndens fenomenologi* beskriver Hegel hvordan selvbevissthets anerkjennelse krever en kamp mellom to bevisstheter. To bevisstheter møtes til kamp – en kamp om objektivisering av hver andres selv – hvorav den ene taper og må underkaste seg den andre. Den ene transcenderer, mens den andre forbli immanent. Følgene av denne kampen er to nye typer bevisstheter: herre og slave.<sup>11</sup> Denne kampen definerer mannen som individ. Moi skriver at Beauvoir et utallig ganger bruker verbet *se poser* i den originale, franske utgaven av *Det annet kjønn*, som i følge Moi kan oversettes med ”å hevde, å sette, å etablere(seg selv).”<sup>12</sup> Dette verbet bruker hun for å betegne Hegels forståelse av det selvbevisste individet, dvs. det individet som ”hevder seg selv”(oppfatter seg selv som subjektet) gjennom konflikt med andre.

---

<sup>7</sup> T. Moi, ”Innledende essay”, *Det annet kjønn* (2000) s 18

<sup>8</sup> Samme verk s 19

<sup>9</sup> Samme verk s 20

<sup>10</sup> Samme sted.

<sup>11</sup> G. Lloyd, *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi* (1985) s 123

<sup>12</sup> T. Moi, ”Innledende essay”, *Det annet kjønn* (2000) s 18

Dialektikken mellom herren og slaven ligger til grunn for hvordan Beauvoir beskriver kvinners underordnede stilling i forhold til menn. Genevieve Lloyd skriver at herre-slave-kampen og mann-kvinne-kampen er to kamper som kan ses under ett.

Historiene kaster lys over hverandre; og det som knytter dem sammen, gjelder betingelsene for vedvarende selvbevissthet. ... Fortellingen om herre og slave skildrer en kamp om dominans mellom bevisstheter som er oppsatt på å vinne en type anerkjennelse som kan opprettholde selvbevisstheten. Det rette sted for å bevare selvet er ikke kjærlighetsforhold knyttet til naturlig hengivenhet og partikularitet, men en kamp om herredømme som er intimt forbundet med evnen til å løsrive seg fra livets umiddelbarhet. Og kvinnene befinner seg utenfor dette dramaet; de hører til i et annet, ”indre” område som ikke primært er forbundet med vedvarende selvbevissthet.<sup>13</sup>

I følge Genevieve Lloyd er det først og fremst Jean-Paul Sartres versjon av fortellingen om slaven og herren som Beauvoir tar i bruk. I Sartres versjon er denne kampen mellom bevisstheter en kamp mellom konkurrerende blikk: det er bare den ene som kan se, den andre blir sett.<sup>14</sup> Den som ser, er også som den som fryser fast den settes (Den andres) muligheter for transcendens. Den sette faller her fra frihet til objektivisering, og blir *u-vesentlig*. I *Det annet kjønn* bruker Beauvoir denne sartriske fremstillingen av maktkampen mellom den som ser og den som blir sett. Men når hun anvender den på kvinners situasjon, ser hun to sentrale nyanseringer, i følge Lloyd:

For det første befinner det ene kjønn seg så å si alltid i den privilegerte rollen som tilskuer, mens den andre alltid blir sett. For det andre aksepterer den ene parten sitt nederlag i Beauvoirs versjon. Kvinnene engasjerer seg i kampen, men på en eller annen måte er de ikke seriøse motstandere. I motsetning til den opprinnelige kampen mellom herre og slave, blir resultatet egentlig ikke noen ”underkastelse”. Kvinnene har selv avfunnet seg med hele tiden å være den Annen.<sup>15</sup>

Her ser man tydelig hvordan Beauvoir direkte anvender Sartre og Hegel for å gi en begrunnelse for kvinner underordning. Menn oppnår selvbevissthet i møte med andre menn ute i samfunnet, mens kvinnen forblir i familien. Derfor er ikke hun individ i hegelsk forstand.<sup>16</sup> ”Hun er fanget i det partikulære, det generelle, det uspesifiserte. Hun er en generisk ”hustru”, ”mor”, ”datter”, ikke en spesifikk, individuell kvinne. ... Kvinnen kan ikke komme til bevissthet om seg selv som individ, sier Hegel, nettopp fordi hun ikke er borger.”<sup>17</sup> Skal hun klare dette må hun gå direkte fra det partikulære til det universelle (uten omveien om det individuelle), og dette er umulig, i følge Hegel. Veien til det universelle går for menn gjennom ”erfaringen av hans egen individualitet. ... Denne erfaringen får han gjennom

---

<sup>13</sup> G. Lloyd, *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi* (1985) s 129

<sup>14</sup> Samme verk s 130

<sup>15</sup> Samme verk s 134

<sup>16</sup> L. Rustad & H. Bondevik, *Kjønnsperspektiver i filosofihistorien* (1999) s 173

<sup>17</sup> T. Moi, ”Innledende essay”, *Det annet kjønn* (2000) s 20

konflikt og arbeid i samfunnet, som for Hegel er sfæren der menn streber etter å nå det universelle, etter å kjempe seg fram til verdier og normer som er gyldige for alle individer.”<sup>18</sup> Mannen har dermed en dobbel identitet, forklarer Moi utfra Hegel: ”i forhold til andre menn står mannen fram som individ, som en person med spesifikke verdier og prosjekter. Men i forhold til familien er han generell og partikulær: Han er Far, Bror, Ektemann. I forhold til andre menn har mannen etiske forpliktelser. I forhold til kvinner har han det derimot ikke”.<sup>19</sup> Utfra dette foreligger det en konflikt mellom menn og kvinner, i følge Hegel, fordi det som er universelt og etisk for kvinner (familiens krav), er partikulært og vilkårlig for menn.

Slik finner Beauvoir en forklaringsmodell for kvinners underlegne stilling. Men den er historisk spesifikk, påpeker hun. Kvinnen er ikke samfunnets *evige* ironi, slik Hegel mente. Dette kan endres. Dermed åpner hun opp for endring og frihet.<sup>20</sup>

## 1.2 Hva er frihet for Beauvoir?

Beauvoirs forståelse av frihet er en konsekvens av hvordan hun forstår årsaksforholdet til at kvinnen er blitt Den andre.

Beauvoir bygger på Hegels og Sartres tolkning av hvordan et menneske kan bli underordnet i en relasjon (som slave eller den som blir sett). Likevel ser hun menneskets vesen annerledes enn f.eks. Sartre. For Sartre er alle mennesker atskilte, frie og unike individer, som er uavhengige av hverandre. Sartre mener at vi har i bevisstheten en helt fundamental fiendtlighet overfor alle andre bevisstheter. Den grunnleggende relasjonen mellom bevisstheter er for Sartre preget av konflikt. Beauvoir tenker dette annerledes. Lundgren-Gothlin skriver i boken *Kön och existens* hvordan Beauvoir, i større grad enn Sartre, er påvirket av Heidegger, gjennom sine begreper om mennesket og menneskets måte å leve i

---

<sup>18</sup> T. Moi, ”Innledende essay”, *Det annet kjønn* (2000) s 21

<sup>19</sup> Samme verk s 22

<sup>20</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) s 43. Kvinnen var jo ikke borger, og var derfor utelukket fra samfunnets sfære, hvor man i følge Hegel ble et individ. Derfor bør første mål for feminismen være å gi kvinner borgerskap slik at de kan stemme, få lik rett til utdanning osv.



verden på, *Dasein* og *Mitsein*.<sup>21</sup> For Heidegger er ikke mennesket en lukket enhet, men andre bidrar også i konstitueringen av selvet. Beauvoir tenker, i likhet med Merleau-Ponty, at intersubjektivitet karakteriserer menneskets vilkår, og anvender *Mitsein* for å uttrykke dette. Dette betyr at man alltid er med-værende med andre. For Beauvoir er mennesket *Mitsein*, men dette *Mitsein* er ikke kjennetegnet av konflikt. Hun sier: ”Disse fenomenene [dvs. undertrykkelse] kunne ikke forstås hvis den menneskelige virkelighet utelukkende var et *mitsein* basert på solidaritet og vennskap.”<sup>22</sup> Den menneskelige virkeligheten karakteriseres slik sett av både undertrykkelse og ulikhet, men også solidaritet og vennskap. Slik kan hun kombinere Heideggers *Mitsein*-begrep og Hegels herre/slave-dialektikk, i følge Lundgren-Gothlin.<sup>23</sup>

Ved å understreke gjensidigheten i relasjonen mellom to mennesker/bevisstheter, viser Beauvoir hvordan vi kan modifisere den fiendlige konflikten i møtet mellom bevisstheter, og ser at det finnes andre alternativer enn den absolutte konflikt som Sartre så for seg. Når hun ser at *Mitsein* kan være en relevant måte å se menneskets væren i verden på, blir gjensidigheten sentral. Og dette kan igjen gi etikk:

Dersom vi gjør frihet til en grunnleggende etisk og politisk verdi, følger det at vi må respektere andres frihet like mye som vår egen. Mine handlinger i verden er et anrop til den andres frihet. ... Min egen frihet trenger altså en verden der det finnes andre mennesker som også er frie, slik at de kan svare fritt på mitt anrop. Uten slike svar vil mine egne handlinger være meningsløse. ”Jeg trenger jevnbyrdige i verden.”<sup>24</sup>

Beauvoir skiller i *Pyrrhus et Cinéas* (1944) mellom eksistensiell (eller ontologisk) frihet og konkret frihet, skriver Moi.<sup>25</sup> Eksistensiell frihet er menneskers grunnleggende frihet. Det er noe alle har i like stor grad, og impliserer derfor en fundamental respekt for den enkeltes forståelse av sin egen situasjon. Hvis jeg tenker at jeg har en større eksistensiell frihet enn andre, vil jeg ikke kunne se andre som mine jevnbyrdige. Slik sett er respekt for den andres frihet grunnlaget for en genuin solidaritet med andre mennesker, uansett kjønn, rase, seksuell orientering osv. Likevel er det ikke nok å respektere andres frihet, fordi ikke alle mennesker har like stor frihet. Neste steg er derfor å ”sette friheten fri” og arbeide for konkret frihet for

---

<sup>21</sup> E. Lundgren-Gothlin, *Kön och existens* (1991) ss 308-318. *Dasein* er et mangesidig begrep slik jeg har forstått Heidegger, men enkelt forklart kan man si at det er en betegnelse for vår væren i verden, som mennesker.

*Mitsein* er slik vår med-væren med andre mennesker.

<sup>22</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) s 37

<sup>23</sup> L. Rustad & H. Bondevik, *Kjønnsperspektiver i filosofihistorien* (1999) s 233

<sup>24</sup> T. Moi, ”Innledende essay”, *Det annet kjønn* (2000) s 17

<sup>25</sup> Samme sted.

alle mennesker.<sup>26</sup> Når Beauvoir så skriver i *Det annet kjønn* at kvinner ikke er frie, mener Moi dette gjelder både den eksistensielle friheten og den konkrete:

For det første oppfordres de til å gi avkall på sin eksistensielle frihet ved å akseptere seg som Den andre. For det andre mener hun at kvinner i Frankrike i 1949 ikke har samme konkrete adgang til samfunnets kulturelle, politiske og økonomiske liv som menn. Hun mener derimot *ikke* at kvinner faktisk har mindre eksistensiell frihet enn menn.<sup>27</sup>

Fordi Beauvoir skiller mellom friheten i seg selv, og muligheten til å realisere denne friheten, kan hun forklare hvorfor kvinner har kunnet gjøre så lite med sin underlegne posisjon i forhold til menn. For selv om hun mener det er individets ansvar å befri seg selv (i klassisk eksistensialistisk forstand), mener hun det finnes situasjoner som begrenser friheten i så stor grad at den skrumper inn til å bare være potensiell.<sup>28</sup> Noen situasjoner er privilegerte, dvs. at de tillater at individet kan realisere sin frihet gjennom handling, og noen situasjoner er slik at individet ikke en gang mentalt har mulighet til å frigjøre seg. I forhold til kvinners situasjon, sier hun at mangel på kunnskap og den medfølgende mangel på bevissthet om egen situasjon har vært og er et like stort hinder for friheten som det å være innesperret i en fengselscelle.<sup>29</sup> Kvinners situasjon har historisk sett bare vært preget av en abstrakt (dvs. potensiell) og negativ frihet.<sup>30</sup> Kvinner har ikke hatt reell frihet i historien, sier Beauvoir, og det er akkurat dette kvinner må kreve, hvis de skal få både eksistensielle rettigheter (i tråd med sin eksistensielle frihet) og konkrete muligheter (i sin konkrete frihet). Disse tankene om frihet, mener Lundgren-Gothlin er på linje med et marxistisk frihetsbegrep: for å være konkret fri kreves fremfor alt at kvinnen har et arbeid og er økonomisk uavhengig.<sup>31</sup> For Beauvoir henger det marxistiske begrepet ”produktiv aktivitet” sammen med ”människans självförverkligande” og hun knytter det til begrepet *gjøre* (*faire* på fransk).<sup>32</sup> En frihet er positiv hvis den har en mulighet for å handle i seg. Hvis ikke dette tillates, forblir friheten negativ, og kommer ikke ut i sin rette form, slik det har skjedd med kvinners eksistensielle frihet tidligere. For å komme ut av dette, må kvinnen nekte å akseptere de grensene som hennes situasjon setter for henne – ”revoltera”.<sup>33</sup> Dette er første steg i kampen mot eksistensiell og konkret frihet for kvinner.

---

<sup>26</sup> T. Moi, ”Innledende essay”, *Det annet kjønn* (2000) s 17

<sup>27</sup> Samme sted.

<sup>28</sup> E. Lundgren-Gothlin, *Kön och existens* (1991) ss 182-183

<sup>29</sup> T. Moi, *Jeg er en kvinne* (2001) s 47

<sup>30</sup> E. Lundgren-Gothlin: *Kön och existens* (1991) s 177

<sup>31</sup> Samme verk s 178

<sup>32</sup> Samme sted.

<sup>33</sup> Samme verk s 179

For at kvinner skal bli helt frie kreves det

att könsarbetsdelingen avskaffas, att kvinnan har lika lagliga rättigheter, att pojkar och flickor fostras lika och får samma utbildning, att äktenskap kan ingås och upplösas fritt, att samhällets sedvänjor inte lägger hinder i vägen, att staten hjälper kvinnan med hushållssysslor och barn, att hon har betald havandeskapsledighet, att hon har fri tillgång till preventivmedel och abort.<sup>34</sup>

Dette er rettigheter som kvinner må kreve som et kollektiv, skriver Beauvoir. Tidligere har ikke kvinner organisert seg i en enhet som kan hevde seg ved å stå i opposisjon, slik arbeiderklassen eller undertrykte svarte grupper har gjort.<sup>35</sup> Dermed har de heller ikke kunnet kommet til bevissthet om seg selv som historiske subjekter.

I kapittelet om "Narcissisten" setter Beauvoir opp narcissisten som en kontrast til det ha et autentisk forhold til et annet mennesket, dvs. at begge to gjensidig anerkjenner hverandre som frie mennesker.<sup>36</sup> I kapittelet om "Den elskende kvinnen" stilles den selvutslettende kjærligheten (fra den elskende kvinnen) mot den autentiske kjærligheten.<sup>37</sup> En autentisk kjærlighet er en mellommenneskelig relasjon, der den andre ikke gis en absolutt verdi. Den er grunnnet på gjensidig anerkjennelse mellom to subjekter, to transcendent mennesker. For å virkeliggjøre en slik kjærlighet må begge parter bekrefte seg som subjekt og kvinnen må i like stor utstrekning som mannen eksitere for-seg, hvilket for Beauvoir innebærer hun må være økonomiske uavhengig, at hun retter seg selv mot egne mål og at hun "överskred sig utan förmedling mot samhället"<sup>38</sup>. Da er gjensidig kjærlighet mulig.

---

<sup>34</sup> E. Lundgren-Gothlin, *Kön och existens* (1991) s 180

<sup>35</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) s 39

<sup>36</sup> Samme verk ss 729-730

<sup>37</sup> Samme verk s 746

<sup>38</sup> E. Lundgren-Gothlin, *Kön och existens* (1991) s 299

### 1.3 Vår frihet er kroppsliggjort

Beauvoir definerer mennesket utfra sin eksistens.

For definisjonen av mennesket er at det er et vesen som ikke er gitt, men som gjør seg til det det er. Slik Merleau-Ponty så riktig sa det, mennesket er ingen naturlig art, det er en historisk idé. Kvinnen er ingen stivnet virkelighet, hun er en vorden; det er i hennes vorden man må sammenlikne henne med mannen, det vil si at man må definere hennes *muligheter*; det som forkludrer så mange diskusjoner er at man vil redusere henne til det hun har vært, eller til det hun er i dag, mens man stiller spørsmål om hennes evner; men faktum er at evner bare viser seg tydelig når de blir virkeliggjort ... i det perspektivet jeg anlegger her – Heideggers, Sartres og Merleau-Pontys – hvis kroppen ikke er en *ting*, er den en situasjon: vårt grep om verden og utkastet til våre prosjekter.<sup>39</sup>

Beauvoir vår eksistens, vår handling, vår frihet og kroppen sammen. I følge Beauvoir og Merleau-Ponty er menneskelig frihet alltid kroppsliggjort. ”Med det menes at den alltid tar form av en menneskekropp. Kroppen er en situasjon, men den er en fundamental situasjon fordi den er grunnlaget for min erfaring av meg selv og av verden. Den er en situasjon som alltid er en del av min levde erfaring.”<sup>40</sup> Kroppen er vårt perspektiv på verden, og samtidig er den engasjert i et vekselforhold med alle andre situasjoner som kroppen befinner seg innenfor. Denne interaksjonen former måten vi erfarer og lever våre kropper på. ”Kroppen er en historisk sedimentering av vår måte å leve i verden på, og av verdens måte å leve med oss på.”<sup>41</sup> Den levde erfaringen står for det totale av en persons subjektivitet. Den beskriver hvordan et menneske gir mening til sin situasjon og sine handlinger på. Men fordi begrepet også omfatter min frihet, bestemmer ikke de ulike situasjonene jeg er i hele min levde erfaring. Vår levde erfaring blir sedimentert over tid gjennom mine handlinger og situasjoner med verden, og ”slik blir den etterhvert selv en del av min `situertethet`. Vi er alltid situerte, men vår situasjon er i stadig endring, blant annet fordi vår levde erfaring stadig endrer seg.”<sup>42</sup> Derfor kan man si at kroppen er en situasjon, samtidig som den alltid er i en situasjon.<sup>43</sup> At kroppen alltid er i en situasjon betyr at den menneskelige kroppen formes til mannlige og kvinnelige kropper av de skiftende normene og vurderingene som finnes i samfunnets sosiale sammenheng.<sup>44</sup> Kroppen som en situasjon betyr at kroppen er den fundamentale situasjonen som er grunnlaget for min erfaring av meg selv og av verden.<sup>45</sup> Den er selve grepet vi griper

---

<sup>39</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) ss 77-78

<sup>40</sup> T. Moi, *Hva er en kvinne?* (2005) s 95

<sup>41</sup> Samme verk s 102

<sup>42</sup> Samme verk s 96

<sup>43</sup> Samme verk s 98

<sup>44</sup> K. Grønlien Zetterqvist, *Att vara kroppssubjekt* (2002) s 86

<sup>45</sup> Samme sted.

verden med og en foranderlig situasjon, som blir våre prosjektsskisser i denne verden.<sup>46</sup> Vi definerer oss selv gjennom den måten vi lever vår kroppsliggjorte situasjon i verden på, og definerer oss selv gjennom det vi gjør med det verden gjør med oss.<sup>47</sup> Beauvoirs bruk av begrepet ”situasjon” består slik sett både av noe gitt og grunnleggende i menneskets liv, og samtidig for noe som er i stadig forandring.

Når Beauvoir sier at kroppen er en situasjon, betyr dette at betydningen av at feks jeg har en kvinnekropp er forbundet med den måten jeg bruker min frihet på. Min frihet er derfor situert, og ikke absolutt. Dette vil si at andre situasjoner og vår levde erfaring påvirker våre prosjekter, som i sin tur former måten vi erfarer kroppen på. Alt henger sammen i et hele og påvirker hverandre. Slik kan man ikke dele opp kroppen verken i subjekt eller objekt, eller skille våre prosjekter og vår frihet fra kroppen vår, fordi vår kropp er vår situasjon. Dette gir oss frihet til å handle på utallige måter, utfra det kroppslige potensialet som den enkelte har: ”Jeg kan hengi meg til fjellklatring, bli ballettdanser, modell, sykepleier eller nonne. Jeg kan ha en rekke seksuelle forbindelser eller leve i sølibat, jeg kan få fem barn eller ikke ha barn i det hele tatt, eller jeg kan oppdage at jeg ikke har noe valg i så henseende”.<sup>48</sup> Derfor vil jeg oppdage at jeg får ulike erfaringer av verden, om jeg er mann, kvinne, funksjonshemmet osv. Mange kritikere av Beauvoir påpeker hvordan det virker som hun ikke gir denne åpningen i *Det annet kjønn*, spesielt med tanke på kvinners barnefødende. Og også Moi sier at ”gjenferdet av et destruktivt morsimago [spøker] i nesten alle tekstene hennes, inkludert *Det annet kjønn*”.<sup>49</sup> Men sier Moi, dette avslører ikke Beauvoirs logikk:

det å konstatere at ulik erfaring spiller en rolle for den levende kroppens erfaring av sitt levde liv, er intet imperativ verken for det å innholdsbestemme erfaringstypen som sådan, hefte den ved kjønnnet, gjøre den til sosial norm eller bruke den som feministisk sannhetsvitne.<sup>50</sup>

Dermed vil ”større frihet ... skape nye måter å være kvinne på og nye måter å erfare kvinnekroppens muligheter på.”<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> K. Grønlien Zetterqvist, *Att vara kroppssubjekt* (2002) s 87

<sup>47</sup> T. Moi, *Hva er en kvinne?* (2005) s 107

<sup>48</sup> Samme verk s 99

<sup>49</sup> Samme verk s 100

<sup>50</sup> Samme verk s 109

<sup>51</sup> Samme verk s 100

Beauvoir ønsker seg et samfunn der kvinner samtidig kan være fullt ut kvinner og fullt ut mennesker, og hvor menn og kvinner anerkjenner hverandre som frie subjekter.<sup>52</sup> Dermed åpner hun opp for både nye kjønns- og kroppsuttrykk, som vil i frihet kunne gå utover den tradisjonelle forståelsen av mannlighet og kvinnelighet.

---

<sup>52</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) s 832

## 2. Relasjonen mellom Gud og mennesket

Gustaf Wingren (1910-2000) starter sin refleksjon i relasjonen mellom Gud og mennesker. Hans antropologi og vårt forhold til vår neste og til Gud, henger nøye sammen. Og utfra dette skaper han sin frihetsforståelse. Dette er en ”bue” i Skapelsens gang. Denne buen skal jeg utdype i dette kapittelet. Jeg vil begynne med en beskrivelse av hans tanker om relasjonen mellom mennesket og Gud, og deretter vise hans frihetsbegrep utfra hans forsoningslære som en forlengelse av hans utgangspunkt – i relasjonen Gud og menneske.

### 2.1 ”Jeg tror på Gud Fader, den allmektige, himmelens og jordens skaper”<sup>53</sup>

”Adam är vi, jag”<sup>54</sup>, skriver Gustaf Wingren i sin bok *Credo*, og henviser til den hebraiske betydningen av ordet *adam*, som betyr menneske eller menneskeheten.<sup>55</sup> Adam er menneskeheten og hvert enkelt menneske. I fortellingen om Adam kan vi se vår nåværende situasjon; vi er skapt, liksom Adam ble skapt av Gud, og vi er også preget av destruksjonens krefter, liksom Adam ble fristet av slangen i Edens have. Adam knytter oss til den menneskelige rekke av personer opp gjennom historien, en historie som også Jesus Kristus er en del av.<sup>56</sup> Dette er utgangspunktet for Wingren.

Slik jeg forstår det, handler hele Wingrens teologi om *kampen mellom liv og destruksjon*. Gud skaper liv. Hun<sup>57</sup> skaper oss fra fødselen av, gjennom hele livet og gjennom vår egen død. Vi er gitt denne gudsrelasjonen med livet selv. Å leve i seg selv er derfor å leve i en relasjon til Gud.<sup>58</sup> Vårt liv er alltid gitt, men er også alltid truet, fordi det finnes destruksjon i verden. Oversatt til bibelsk språk benevner Wingren dette som at ”Skaparen ger, skänker, föder, väcker liv samt att han gör detta contra förstörelse, contra destruktion och förvrängning av

---

<sup>53</sup> Dette sitatet er hentet fra første artikkel i den apostoliske trosbekjennelse i *Gudstjenestebok for Den norske kirke* (1992) s 67

<sup>54</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 35

<sup>55</sup> Samme sted.

<sup>56</sup> Samme sted.

<sup>57</sup> Wingren bruker selv den tradisjonelle mannlige termen på Gud; bruken av kvinnelige pronomen er min egen.

<sup>58</sup> P. Petrèn, *Skapelse & frihet* (1995) s 16

liv.”<sup>59</sup> Aktivitetene vi gjør for å opprettholde våre liv, er redskaper for Guds pågående skaperverk. Samtidig som de er menneskelige og innebærer handling fra vår side. Han betoner hverdagskallelsen og kroppen. Gud skaper kropper og skaper liv i det kroppslige; vi spiser, drikker, arbeider, hviler, skaper barn. Når vi, i vår hverdag, gjør noe godt for hverandre, der skaper Gud. Det vi gjør, *er* Guds skaperverk.<sup>60</sup> Dette gjelder alle mennesker – også ateister og andre som ikke anerkjenner livet som skjenket fra Gud. Sentralt i Wingrens skapelsesteologi, er tanken om at Gud skaper hele tiden. Hennes skapelse er ikke et avsluttet og ferdig kapittel. Dette henger sammen med livet og destruksjonen. Gud er levende og skaper liv av sitt vesen - Hun ”skapar *nu*”<sup>61</sup> (dessuten kan ikke skapelsen være et ferdig produkt fordi destruksjonen fortsatt finnes i verden). Som deler av Guds skaperverk, er mennesket aldri alene. Det er omgitt av dag og natt, hav og land, dyr og trær, og av andre mennesker. I dette samspillet er det deler av skapelsen mennesket er herre, samtidig som det finnes livsbetingelser som mennesket ikke er herre over, som lyset og dagen etc. Dette har sammenheng med menneskets livvilkår. Menneskets herrevelde i verden er innbundet i en relasjon som mennesket ikke er herre over – nemlig ”Guds självständiga relation till *allt* vad han har skapat.”<sup>62</sup> Mennesket blir derfor mer en stattholder eller en forvalter av naturen, mer enn en herre. Utfra Genesis 1:27-28 sier Wingren at kvinnen og mannen sammen blir innsatte som Skaperens stattholdere på jorden. Det vesentlige i denne sammenhengen er ”själva det faktum, att till människans omgivningar hör människan. Man kan inte tänka ”människa” utan att tänka henne i förhållande till ett annat mänskligt du”.<sup>63</sup> Menneskelighet er medmenneskelighet. Dette er innlagt i mennesket fra skapelsen av, i følge Wingren. I skapelsen blir vi gitt livet, og innbundet i livet finnes spontane livsytringer<sup>64</sup> som gaver som skal bemektige oss. Disse er i oss, som noe ”djupast ”moralistisk” i människolivet [som] ligger *före* all moral”.<sup>65</sup>

Det er disse livsytringene som holder livet oppe:

Vi åstadkommer inte primärt det goda genom viljeakter utan vi finner det förväckligt i sådan menmänsklig samvaro och gemenskap som bara blir till, utan beslut från någons sida. ... Ty det är icke de av överläggning och beslut framdrivna handlingarna, det är icke moralen som gör att *livet* består contra døden. Det som håller det mänskliga livet uppe är de handlingar som vi inte kan undandra oss,

<sup>59</sup> G. Wingren: *Credo* (1995) s 19

<sup>60</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 101f.

<sup>61</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 39

<sup>62</sup> Samme verk s 49

<sup>63</sup> Samme verk s 52

<sup>64</sup> Her er Wingren inspirert av K. E. Løgstrup. Løgstrup definerer sine spontane livsytringer som barmhjertighet, tillitt, talens åpenhet, håp og medfølelse.

<sup>65</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 42



desse som Løgstrup i sin analys benämner ”spontana livsytringar” (och som i credo bekännes och lovsjunges som *Skaparens* handlingar.<sup>66</sup>

Det vil også si at dersom man kveler noen av disse livsytringene, vil man også kvele seg selv, sier Wingren.<sup>67</sup>

Destruksjonen handler for Wingren om viljen til å beholde og begjære til seg selv. Om de suverene livsytringene er å gi til andre på sin egen bekostning, er destruksjonen å kreve for seg selv på andres bekostning. Dette begjæret har tre former. Den første formen er begjær i mot Gud i form av ulydighet, utro og tillitsbrudd. Derav deler begjæret seg i to, dels mot medmennesket som ubarmhjertighet og mangel på kjærlighet, og dels mot resten av skaperverket som gjøres til avguder.<sup>68</sup> I denne destruksjonen er mennesket fanget; det er en makt som behersker mennesket. Denne destruksjonen vet mennesket om, og dette skaper skyld. Skylden er for Wingren en bevissthet om skyld – en bevissthet om egen ondskap – som betyr at det vil motstand mot Gud - at det er Adam.

Som et grep mot destruksjonen finnes loven i verden.<sup>69</sup> Loven tilkjenner Guds vilje og jobber med skapelsen. Men den fordrer en motstand, destruksjonen. Den taler til en som behøver ”höra lagen, till en som sålunda i sig hyser ett motstånd mot Gud.”<sup>70</sup> Uten motstand ville loven være overflødig. Dette er i tråd med den overordnede kampen mellom livet og destruksjonen. Loven er til for at det onde skal bekjempes. Mennesket har livet og de spontane livstyringene i seg, men innehar også destruksjon, og derfor trengs loven. Loven krever de gode handlingene av oss – tvinger oss til å imitere de spontane livsytringene – for at medmennesket skal få den hjelpen hun trenger av oss. Loven og vår relasjon til Gud og vår neste henger nøye sammen. ”Innehållet i Guds lag är ju enligt Bibeln vår kärlek till nästan”<sup>71</sup>, skriver Wingren. ”Kärleken gör *ingenting ont* mot nästan, alltså är kärleken lagens oppfyllelse (Rom. 13:10).”<sup>72</sup> Slik definerer han lovens innhold (utfra Bibelsteder som Rom. 13:9 og Gal. 5:4) og sier at samfunnets lover i tråd med dette er våre medmenneskers

---

<sup>66</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 43

<sup>67</sup> Samme verk s 52

<sup>68</sup> P. Petrèn, *Skapelse & frihet* (1995) s 22

<sup>69</sup> Wingren skiller mellom loven og lover (i flertall). Loven er den loven som omtales i de bibelske skriftene, og lovene er samfunnets lover. Forbindelsesleddet mellom disse to er medmennesket eller nesten. Loven kan sammenfattes som kjærlighet til vår neste, og lovene i samfunnet kan i følge Wingren betraktes som våre medmenneskers kravbrev til oss. G. Wingren, *Credo* (1995) s 56

<sup>70</sup> Samme verk s 23

<sup>71</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 106

<sup>72</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 23

kravbrev til oss.<sup>73</sup> Og at lovene endres passer godt med hans tanke om Gud som kontinuerlig skaper; ”att lagarne i samhället kan förändras gör nyskapelse till medmänniskors bästa möjligt”, fordi destruksjonen og medmenneskets nød forandrer seg fra tid til tid, og fra kontekst til kontekst.<sup>74</sup> Derfor må loven alltid være i bevegelse – en lov som ønsker staus quo er det motsatte av det loven egentlig står for. Ingen lov er slik sett evig, fordi Guds lov er Guds gjennom å være foranderlig.<sup>75</sup>

Medmennesket har en nøkkelposisjon i loven. Hennes behov av hjelp er Guds eget rop til oss, sier Wingren, et rop som oppfordrer til handling. Slik sett er det et vel så mye overtramp mot vårt medmennesket når vi ikke ser hennes nød (jmf. Matt 25:45).<sup>76</sup> Wingren skiller mellom lovens tre bruk: lovens første bruk er den naturlige lov. Dette er beskyttende mekanismer som er innbundet i livet selv, som skal verne om livet slik at det består. Det ser man feks i det erotiske forholdet mellom to mennesker som elsker hverandre. Dette er goder som kirken ikke behøver introdusere for menneskene, fordi de allerede er innebygget i skapelsen. De oppheves heller ikke selv om noen mennesker missbruker denne loven. Lovens andre bruk er Guds anklagelse. Når mennesket innser at det ikke makter å holde lovens bud, trenger det et påtrykk utenfra som kan hjelpe det til å gjøre det gode i det ytre. Lovens tredje bruk skulle eventuelt være om det fantes særskilte lover for kristne mennesker. Dette mener Wingren ikke finnes. Alle mennesker er skapt og står slik under samme livsvilkår. Dessuten viser medmennesket selv sin nød for oss – hva hun trenger står ikke i Bibelen.<sup>77</sup> Det er det bare den konkrete situasjonen som kan fortelle oss.

---

<sup>73</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 107

<sup>74</sup> Samme verk s 109

<sup>75</sup> Samme verk s 112

<sup>76</sup> Samme verk s 107

<sup>77</sup> Samme verk s 108

## 2.1 ”Jeg tror på Jesus Kristus...”<sup>78</sup>

Med loven tangerer vi de faktorer som Kristus er sendt for å beseire.<sup>79</sup>

Wingrens forsoningsmodell er kampen mot og seieren over det onde. Jesus ble utsatt for samme fristelse som Adam – fristelsen til å begjære for seg selv – men faller ikke som Adam, og beseirer begjæret. Og på korset gir han sitt liv. Hele Kristi seier er seier over fristelsen, og den seier kulminerer og fullendes i korsdøden. Når Jesus dør, er seieren vunnet. I døden er lidelsen total, og i døden, avsluttes fristelsen ved at Jesus avviser fristelsen til å begjære/beholde.

Utblottelsen är total i Jesu död därför att den är en död i förnedring. Förnedringen ligger inte i avrättningsmetoden, utan i att Jesus dör *ensam*. Att dö i ensamhet behöver i och för sig inte vara förnedrande. Men Jesu hela liv och verksamhet gick ut på att samla människor. När han då dör ensam har han förlorat allt. Han behåller ingenting. Utblottelsen och förnedringen är total. Frestelsen att behålla är besegrad.<sup>80</sup>

Seieren finnes altså ikke tross fornedrelsen, men fornedrelsen *er* seieren.<sup>81</sup> Dette er ikke en opphøyelse av lidelse, slik jeg forstår det, fordi Wingren legger ikke så mye vekt på selve døden. Det sentrale er at Jesus hele sitt liv ikke lar seg friste, og døden er slik sett bare et tegn på at fornedringen var total. Da avsto Jesus fra alt. Slik seiret Jesus over destruksjonsmaktene. Han levde hvetekornets liv, dvs. at han ”vårdar och stöder liv under uppoffrande av sitt eget, [i hvilken det ikke oppstår noen] kulturprodukter efter dem men det uppstår skörd, nya vetekorn, villiga att leva vetekornets liv”.<sup>82</sup>

Wingrens frelsesperspektiv henter han fra Ireneus fra Lyon. Ireneus beskriver frelse som recapitulatio, *gjenopprettelse* (”återställelse” på svensk), dvs. gjenopprettelse av den skadede menneskeligheten. Frelsen innebærer slik at jeg blir menneske.<sup>83</sup> Frelse er heling - ”återvunnen hälsa”.<sup>84</sup> Denne tanken viser tilbake til første trosartikkel. Når Wingren ser Gud som en kontinuerlig skaper, betyr recapitulatio at mennesket selv ikke kan gjenopprette seg selv –

---

<sup>78</sup> Første del av andre artikkel i den apostoliske trosbekjennelse i *Gudstjenestebok for Den norske kirke* (1992) s 67

<sup>79</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 103

<sup>80</sup> P. Petrèn, *Skapelse & frihet* (1995) s 60

<sup>81</sup> Samme verk s 26

<sup>82</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 91

<sup>83</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 32

<sup>84</sup> Samme verk s 41

dette ville utelukke tanken om Gud som skaper, fordi troen på Skaperen innebærer en tro på en Gud som etter sitt vesen ikke kan gjøre noe annet enn å stadig skape nytt, i følge Wingren.<sup>85</sup> Ireneus sammenligner gjenopprettelsen med et nyfødt barn: når et barn fødes, er det bestemt til å vokse. Og når det vokser, forblir det hele tiden det samme mennesket, selv om stadig nye ting kommer til, feks evnen til å gå, snakke vårt språk osv. Dette betyr at det "är ständigt nytt och dock detsamma".<sup>86</sup> Imidlertid kan barnet pådra seg skader i oppveksten som gjør at veksten stanses eller forsinkes mot det målet som var hensikten ved skapelsen (fødselen). Barnet kan feks. ikke snakke helt fritt eller være hemmet på andre måter på grunn av disse skadene. Wingren sier at det å skulle bote et slikt barn, ville kunne innebære å skjenke det noe som det aldri har hatt, samtidig som det blir noe det var ment til å være. Slik viser han Ireneus` poeng at når det opprinnelige "återställes" (recapitulerer) - det er mer enn slik det var i begynnelsen, og samtidig er det gjenopprettet til det fullstendige utgangspunktet.<sup>87</sup> Ireneus forklarer opprinnelsen til skaden i mennesket i Gen. 3:1-19, om hvordan Adam fristes og faller. Hvordan skaden skal helbredes, forklares i historien om Jesu fristelser (feks. Matt 4:1-10 og 27:11-50). Slik kan Ireneus binde sammen det gamle og det nye testamentet, og samtidig kombindere Guds skaperkraft med Jesu oppstandelse. For det som skjedde da Jesus stod opp fra de døde, i følge Ireneus, er livets seier over døden – som altså er det motsatte av hva som skjedde med Adam, hvor døden seiret over hans liv. Men Adam er urmønsteret: Adam var ulydig. Derfor må Jesus

gå igenom alla situationer, hungra, frestas, lida och dö men göra allt detta utan *olydnad*. Därmed vrider han det adamitiska mönstret ut dess destruktiva rörelsesriktning och inleder den motsatta rörelsen uppåt, till "himmelen", altså till allestädes närvaro hos alla plågade, närvaron genom evangelium, "frälsning". Från Adam utgick död, från Jesus utgår liv.<sup>88</sup>

Men likevel er det livet som Kristus vinner, mer enn det livet som Adam tapte.

Ty för Adam var det möjligt att dö, han skulle växa sig fram till att leva evigt. Kristus däremot kan aldrig någonsin dö, han lever evigt (Fil. 2:5-11). Kristus är Adam såsom fullvuxen, frisk och oskadad. Den kristna församlingen med sitt evangelium, sitt dop och sin nattvard är den källa i världen, dit alla människor kan gå och dricka. Drycken är frälsning, ja, men frälsningen är ingenting annat än att bli *mänsklig* (= bli kvitt skadan).<sup>89</sup>

Wingren eksemplifiserer dette med recapitulatio med to tekster fra det nye testamentet – fortellingen om Peter (om hans fornektelse og hans opprettelse, Joh 21:14-19) og lignelsen

---

<sup>85</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 33

<sup>86</sup> Samme sted.

<sup>87</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 33

<sup>88</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 103

<sup>89</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) ss 33-34

om den bortkomne sønn (Luk. 15:11-32).<sup>90</sup> Til den første teksten sier han at Jesus, etter oppstandelsen, gjeninnsetter sine gamle disipler – nettopp de som hadde sviktet han under korsfestelsen ved å rømme unna. Spesielt er dette tydelig i historien om Peter, som igjen får hyrdeoppdraget. I lignelsen om den bortkomne sønn viser ”re”-delen i recapitulatio hele hovedmomentet i historien: ” ... din bror, var død, og er blitt levende, han var kommet bort og er funnet igjen”(Luk 15:32).<sup>91</sup>

Recapitulatio er hos Wingren (og Ireneus i følge Wingren) en livsmulighet foran døden, her i vår historiske kontekst. Wingren kritiserer det han kaller teologi som ”gör ... tolkningen av den andra trosartiklen – och den ensam – som sin arbetsuppgift”.<sup>92</sup> Dette er teologi som bare fokuserer på kerygma – Jesu liv, død og oppstandelse. Det kritikkverdige med en slik måte å tenke teologi på, er at kroppen forsvinner, sier Wingren. Og det er ikke bare den konkrete kroppen som forsvinner, også den sosiale kroppen – vår sammenheng med andre – forsvinner. Frelsen blir slik sett en individualistisk befrielse fra massen, som Wingren går sterkt i mot.<sup>93</sup> For menneskelighet er en permanent side ved Guds vesen.<sup>94</sup> Recapitulatio betyr slik sett at man ikke kan se frisk, uskadet menneskelighet idag i verden, fordi virkelig menneskelighet hører de dødes oppstandelse til. I historien har det menneskelige bare vært virkelig i et menneske – Jesus – og akkurat i det menneskelige hos Jesus.

Det mänskliga består i att han är till det yttersta *utgiven*, han är totalt ”tum” (Fil. 2:7 säger bokstavligen: ”han tömde ut sig”). Att just denna sorts mänsklighet är uppstånden och nu finns överallt på jorden, i alla mänskliga djup av förnedring och till sist i döden, det är grundvalen för ett hopp som icke av *något* kan utsläckas.<sup>95</sup>

Det er i det menneskelige at Jesus vinner seier. Jesus er det sanne mennesket, som ikke er preget av destruksjonen.<sup>96</sup> Det er derfor menneskets kall å leve hvetekornets selvutgivende liv, fordi vi har det menneskelige i oss, som skapt av Gud.<sup>97</sup>

Hele Jesu liv kan sies å være en gjenerobring av det skapede, sier Wingren – ”ett avbrytande av förstörelsen”.<sup>98</sup> Dette gjelder både hans fødsel<sup>99</sup>, hans gjerninger og hans død og

---

<sup>90</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 34

<sup>91</sup> Det Norske Bibelselskap, *Bibelen* (1994) Luk. 15:32

<sup>92</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 35

<sup>93</sup> Samme verk s 36

<sup>94</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 63

<sup>95</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 39-40

<sup>96</sup> P. Petrèn, *Skapelse & frihet* (1995) s 27

<sup>97</sup> Samme verk s 34; G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 46

<sup>98</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 79

oppstandelse. Hele Jesu gjerning var et helt og udelt verk som bestod av å gjenopprette av skapelsen (gjennom å være sant menneske, men ikke ulydig som Adam), å peke fremover mot et kommende futurum og av tjenester mot det enkelte mennesket. De ting som Jesus gjorde mot mennesker, var tjenester som gjør noe med dem, samtidig som det skjedde noe inni dem; i deres individuelle tilværelse (hun tror og vender om – de blir friske). Hans gjerninger er suverene livsytringer – de bryter frem uten taktikk, eller tanke på organisert virksomhet, de fødes i nuet ut av den enkeltes behov. ”Detta är himmelrikets enda rangrulla, såsom den skymtar fram även i liknelsen om den yttersta domen, där de små och genast glömda handlingarna är högst av alla (Matt. 25:35-40)”.<sup>100</sup> Alle Jesu gjerninger har et felles moment: ”de är tjänst”.<sup>101</sup> Jesu eksistens er en tilværelse for andre.<sup>102</sup>

Fordi skapelsen er så sentral for Wingren, knytter han hele frelseshistorien – evangeliet – og Guds handlinger til det kroppslige og til vår menneskelige helse. Feks trekker han frem evangelienes bilde av Jesus som lege, og påpeker hvordan det ikke finnes noe spesielt religiøst innhold i det som andre ber Jesus om: ”Giv mig min syn!” ”Låt mig bli frisk! Dessa rop kunde ha riktas till någon annan än Jesus, de är helt förankrade i den ropandes nödläge. Icke i några andra texter möter vi så ofta uttrycket, att Jesus finner ”tro” hos människor: tron är rotat i den bedjandes rent mänskliga existens och i dennas öppenhet framåt (Mark. 9:23f., 5:34 och 36, 2:5, Matt. 8:10 och 15:28).”<sup>103</sup> Suverene er disse livsytringene også fordi de betegner et virkelige velde – de som utfører dem regjerer. Dette har igjen med kampen mot destruksjonen å gjøre, fordi dette velde er et velde mot destruksjonen. Destruksjonens rot er å begjære for seg selv – ”avund”.<sup>104</sup> Seier over denne destruksjonen kan derfor bare skje i disse begrensede gjerningene, som tilsynelatende kan virke meningsløse og små.<sup>105</sup> Men det er disse gjerningene, som vil prises i den ytterste dommen, sier Wingren; gjerninger som å gi mat, gi drikke, besøke en syk etc.

Paradokset i dette, er at det er i disse gjerningene som korsdøden skjer. Seieren i korsfestelsen skjer gjennom korsets fravær av seier, ettersom ødeleggelsen av skapelsen skjer pga jaget

---

<sup>99</sup> ”Jesus var född alldeles som vi”, skriver Wingren og mener med dette at Jesu fødsel av jomfruen Maria ikke er et tegn på hans opphøyethet som menneske, men heller et tegn på at han virkelig var et *menneske*. At jomfrufødselen skulle være bevis for hans guddommelighet, avviser Wingren med henvisning til de gresk-antikke dikotomiene (feks mellom ånd og kropp) som vestens teologi har vært preget av. Dette er et skille som Wingren går sterkt i mot. G. Wingren, *Credo* (1995) s 81

<sup>100</sup> Samme verk s 85

<sup>101</sup> Samme verk s 87

<sup>102</sup> Samme verk s 107

<sup>103</sup> Samme verk s 38

<sup>104</sup> Samme verk s 24

<sup>105</sup> Samme verk s 85

etter gevinst. Vetekornet må dø, for å stå opp igjen.<sup>106</sup> Og dermed er den nye skapelsen i gang pånytt:

Hindret er borttaget, inne i en menneske som helt enkelt var ”lydig”, det nytestamentlige sättet å beskrive en etisk seier (Fil. 2:8, Hebr. 5:8). Når väl fördämningen genom lydningen på korset är neddriven, måste följden bli att en fontän springer upp i världen, liv från den korsfäste segraren ut till andra, fler och fler andra. Detta är exakt vad uppståndelsen betyder.<sup>107</sup>

Först med evangeliet kan man snakke om frihet, i Wingrens öyne. Mennesket er en fange – under destruksjonens död – og frelse er derfor befrielse fra denne död. I evangeliet får mennesket frihet. Evangeliet befriar mennesket til å leve i de spontane livsytringene, uten loven.<sup>108</sup> Jesu evangelium opphever dommen som Guds lov faller over mennesket. Det er ikke loven som er slutt målet – men frihet fra loven, frihet og lovsang. Derfor vil vi komme til et punkt hvor loven slutter å eksistere, og evangeliet – lovens motsetning – tar over.<sup>109</sup> Loven blir stum når den ikke møter motstand, og derfor vil den være stum i det evige livet eller ”i himmelen”, som er det endelige målet.

### **2.3 ”Jeg tror på Den Hellige Ånd .... syndenes forlatelse ... og det evige liv”<sup>110</sup>**

Dermed fortsetter Wingrens ”bue”, fra skapelse til forsoning til evig liv. Her finner vi Wingrens frihetsbegrep. Frihetsbegrepet er også knyttet til kampmotivet hos Wingren, kampen mellom livet og destruksjonen. Mennesket har frihet på tre ”nivå”, slik jeg leser Wingren. Den første ”nivået” er i vårt skapte liv, i vår hverdagsarbeid. Gud har gitt mennesket sitt livsvilkår, men har gitt mennesket frihet til å velge hvordan disse livsvilkårene skal brukes. Hun er i et spenn mellom skapelsen og Gud. Hun råder over mye av skapelsen – ”hon brukar”<sup>111</sup> den – men hun kan aldri skape liv av seg selv. Hennes valgfrihet er derfor innenfor visse gitte grenser, og ”differentierer bara befallningens åtlydnad”.<sup>112</sup> Denne friheten er til

---

<sup>106</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 100

<sup>107</sup> Samme verk s 108

<sup>108</sup> P. Petrèn, *Skapelse & frihet* (1995) s 23

<sup>109</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 113; 114

<sup>110</sup> Sitat fra tredje artikkel i den apostoliske trosbekjennelse i *Gudstjenestebok for Den norske kirke* (1992) s 67

<sup>111</sup> G. Wingren, *Skapelse och lagen* (1958) s 120

<sup>112</sup> Samme verk s 118. Dette gjør likevel ikke mennesket passivt i forhold til en allskapende gud. Distinksjon mellom aktiv og passiv er et skille som Wingren ikke vil sette opp, fordi Guds aktivitet og menneskets aktivitet ikke uteslutter hverandre. Å snakke om aktiv kontra passiv er derfor missvisende. Mennesket er ikke passivt, hun er aktiv i tro eller i utro – hun er aktiv for eller i mot Gud. Spørsmålet er derfor ikke om hvor aktiv eller passivt

bruk av det ytre som Gud skaper.<sup>113</sup> Det andre ”nivået” av frihet, er knyttet til det Wingren kaller ”predikan”.<sup>114</sup> Å preke er for Wingren det å fortelle om ”händelser som för lyssnaren betyda liv och räddning.”<sup>115</sup> Dette er fortellingen om død og oppstandelse, ”i vilken den ur graven uppståndne Kristus lever och verkar i världen”.<sup>116</sup> Når bibelordet forkynnes gjennom predikan, virker Gud gjennom denne. ”Predikan” er slik selve forbindelsesleddet mellom Jesu seier og mennesket som er fanget, fordi evangeliet – slik Jesus seieret – er seier over begjæret i mennesket, som befrir dem fra destruksjonens makt og befrir dem til å leve i suverene livsytringer i skapelsen, i kroppen, i arbeidet i hverdagen. Når evangeliet ”predikas” (og befrir mennesket), starter hennes ”recitulatio”. Da starter hennes vekst igjen, og hun kan få en indre frihet mot destruksjonen (i mot sin skyldfølelse) – en frihet til å kunne ”akseptera sin egen ångest och låta den finnas där, finnas som en ”död” för det gamla jaget, tagen i bruk av Anden.”<sup>117</sup> Dermed kommer vi over på det siste ”nivået” av frihet – det endelige – hvor friheten er knyttet til frelsen og det evige livet. Når destruksjonen er totalt overvunnet og det evige ”herraväldet” kommer, skapes virkelig frihet. Denne friheten er for Wingren en frihet til ”att vara sig självt, vara en skapad varelse som tackar och prisar Gud, alltså lever i *lovsång*.”<sup>118</sup> I dette evige livet kommer det opprinnelige rettferdige vesen frem – at mennesket lever sitt eget i liv i fellesskap med Gud. Dette er frelse, hvor Gud møter mennesket i Kristus.

---

mennesket er, men heller på hvilken side hun er aktiv i kampen mellom Gud og destruksjonen (P. Petrèn, *Skapelse & frihet* (1995) s 50)

<sup>113</sup> G. Wingren, *Skapelse och lagen* (1958) s 119

<sup>114</sup> Jeg har valgt å ikke oversette dette ordet, fordi det ikke finnes noe tilsvarende ord på norsk som kan romme den dobbeltheten som ”predikan” innehar, dvs. at den både kan bety ”en preken” men også ”det å preke”.

<sup>115</sup> G. Wingren, *Evangeliet och kyrkan* (1960) s 81. ”Predikan” trenger derimot ikke være knyttet til gudstjenesten eller misjon, fordi Wingren har en videre forståelse av hva ”predikan” betyr.

<sup>116</sup> G. Wingren, *Evangeliet och kyrkan* (1960) s 81

<sup>117</sup> G. Wingren, *Evangeliet och kyrkan* (1960) s 123

<sup>118</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 22



### 3. Hva er frihet i en relasjon?

Mitt hovedfokus i denne oppgaven er friheten i en relasjon. I de to foregående kapitlene har jeg sett på hvordan Beauvoir og Wingren tenker om relasjonen mellom to mennesker og mellom Gud og mennesket. Mye er likt mellom Beauvoir og Wingren, men de tenker også ulikt. Dette gjelder spesielt de aspektene de vektlegger som viktige for at en relasjon skal gi frihet. Disse aspektene vil jeg nå nærmere drøfte. Jeg vil i første underkapittel se nærmere på Cristina Grenholms refleksjon rundt relasjoner – hva hun anser som sentrale momenter for positiv relasjon – og deretter samle trådene i neste underkapittel, ved å bruke Grenholms refleksjon på Beauvoirs og Wingrens tenkning.

#### 3.1 Hva kjennetegner en god relasjon?

Et fellespunkt hos Beauvoir og Wingren er tanken om at vi konstitueres i våre relasjoner til andre – Beauvoir mener dette skjer i vår relasjon til et annet fritt subjekt (vi blir et individ i hegelsk forstand) og Wingren mener dette skjer helt fra skapelsen av i vår relasjon til Gud (Gud – og destruksjonen - skaper oss). Sagt på en annen måte, vil dette dermed si at vi er avhengige av andre for å kunne bli oss selv, som individ og menneske. De tenker begge at frihet er knyttet til *en god relasjon*: Beauvoir ser den gode relasjonen som en konsekvens av at to frie subjekter møtes, og Wingrens frihetsbegrep henger sammen med den gode og opprinnelige relasjonen mellom Gud og mennesker, dvs. at frihet finnes i det evige liv, hvor relasjonen er gjenopprettet.

Cristina Grenholm tar i artikkelen ”Kærlighed” opp tematikken rundt gode relasjoner. Hva kjennetegner en god relasjon? Hvilke aspekter gjør en relasjon egnet som paradigmatisk for kjærligheten, spør hun og tar for seg tre ulike relasjoner – relasjonen mellom Gud og menneske, mellom to personer som elsker hverandre i et parforhold og mellom en mor og et barn – for å belyse de aspektene hun mener er viktige for en god relasjon. Her viser hun hvordan refleksjonen rundt kjærlighet får forskjellige konsekvenser – både for hvordan man

tenker seg forholdet mellom Gud og mennesker, men også i forhold til hvorvidt erfaring og åpenbaring er konstituerende for teologien – når man går utfra forskjellige relasjoner.

Hun tar for seg tre teologiske ståsted, utfra de tre ulike relasjonene. Den første teologen er Anders Nygren. Han knytter hun til relasjonen mellom Gud og mennesker. Han står i en tradisjonell antikk dualistisk tradisjon<sup>119</sup>, og tenker seg at kjærlighet fra Gud – *agape* – står i et motsetningsforhold til kjærligheten fra mennesker – *eros*. ”Eros er begær, agape offer”.<sup>120</sup> Gud gir kjærlighet til mennesket av sitt vesen. Mennesket har i følge Nygren ikke noen egenverdi i seg selv, men får hele sitt menneskeverd fra Gud. Alt kommer fra Gud. Åpenbaringen blir derfor den eneste sanne erkjennelsen av hvem Gud er, idet mennesket ikke selv formår å gi denne erkjennelsen.<sup>121</sup> Denne relasjonen er skapt ensidig av Gud; Gud er ikke avhengig av mennesket på noen måter, men gir det ene og alene hva det trenger. Dermed er relasjonen også nødvendig asymmetrisk.

Den andre teologen Grenholm anvender er Carter Heyward. Heyward bruker det erotiske samlivet mellom to mennesker (homo- og heterofile) som paradigmatisk relasjon for sin refleksjon. Hun ser eros som forutsetningen for alle relasjoner og tolker eros som vår lengsel etter å bli knyttet til andre.<sup>122</sup> Gudsforholdet kan beskrives som selve denne tilknytningen til andre, i følge Heyward. Kjærlighet er slik både menneskelig og guddommelig på en gang. Det finnes bare en type kjærlighet for Heyward, og dermed vil hun ikke dele inn kjærligheten i eros og agape, slik Nygren gjør.<sup>123</sup> Hva er så konstituerende for en god parrelasjon? spør Heyward, og svarer at dette er gjensidighet og rettferdighet. Gode erotiske relasjoner er preget av gjensidighet, og denne gjensidigheten vil skape et engasjement for rettferdighet fordi eros er vår lengsel etter å bli knyttet til andre. Gjensidigheten behøver likevel ikke fordre en symmetrisk relasjon, fordi relasjoner kan være rettferdige og gjensidige selv om de asymmetriske, feks mellom foreldre og barn, terapeut og klient.<sup>124</sup> Derimot er de urettferdige hvis de bygger på asymmetrien. Ved å fokusere på gjensidigheten, vil Heyward også få frem

---

<sup>119</sup> Denne tradisjonen knytter Lloyd tilbake til Pythagoras og hans tilhengere (pythagoreerne) som laget en liste over motsetninger i verden fra 500-tallet f.Kr. Pythagoreerne oppfattet verden som en blanding av prinsipper som stod i et motsetningsforhold til hverandre. Disse prinsippene utelukket hverandre gjensidig. Eks. på slike prinsipper er grense/ubegrenset, mannlig/kvinnelig, ro/bevegelse, rett/buet, god/dårlig, èn/mange. Lloyd, *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi* (1995) s 23

<sup>120</sup> C. Grenholm, ”Kærlighed”, *Det virker alt den Ånd* (2004) s 90

<sup>121</sup> Dette er hva Grenholm kaller en selvstendighetsteori. Samme verk s 110

<sup>122</sup> Samme verk s 96

<sup>123</sup> Samme verk s 97

<sup>124</sup> Samme verk s 97

hvordan relasjonen ikke ensidig skapes av den ene part. En god relasjon oppstår i møtet mellom to, og dette møtet gjør oss samtidig mer autentiske som individer og setter oss i relasjon til hverandre.<sup>125</sup> Når Heyward bruker denne relasjonen som utgangspunkt, kan hun ikke tenke som Nygren i forhold til Guds rolle. Kjærligheten er grunnet på gjensidighet og samspill, og vil derfor være den samme for begge to i relasjonen. Erfaringen blir av den grunn alt man har i talen om Gud. Eksisterer Gud, eksisterer hun midt i det livet vi lever. Talen om Gud blir dermed også en tale om livet.<sup>126</sup>

Det siste ståstedet som Grenholm diskuterer, tar utgangspunkt i relasjonen mellom en mor og et barn. Dette er den relasjonen Grenholm selv mener er det best egnede som paradigmatisk relasjon for kjærligheten. Dette er en ”almindeligt forekommende kærelighetsrelation”<sup>127</sup>, som lett kan generaliseres, spesielt i en teologisk diskurs hvor far-metaforen er mye brukt.<sup>128</sup> Det er spesielt tre aspekter ved denne relasjonen som gjør den så egnet, sier Grenholm. Det første handler om *symmetri* og *asymmetri*. Moderskapet er nødvendig asymmetrisk i alle samfunn (selv om dette kan være midlertidig og kan avta med årene). Slik er det også i relasjonen mellom Gud og mennesker, og med mange andre relasjoner i et samfunn er (feks i forhold til barn, syke, funksjonshemmede og eldre), skriver Grenholm.<sup>129</sup> Derfor er ingen av oss frie, autonome personer slik forholdene i vår verden er i dag, sier Grenholm og henviser til Ulla Holm. Det er kun en drøm. Et relativt autonom person er i dag heller en person som takler de relasjonene som nødvendigvis er asymmetriske, uten at hun undertrykker det svake eller fortrenger sine egne behov.<sup>130</sup> Denne asymmetrien trenger imidlertid ikke innebære hierarki eller over- og underordning, fordi den har aspekter som ikke nødvendigvis er hierarkiske, feks at ”barnet er kommet fra moderen, ... moderen er *ophav* til barnet ... barnet er *ynge* og moderen *ældre*. Hvem, der er ophav til hvem, forandres ikke over tid, heller ikke, hvem der er ældre i betydningen født før den anden.”<sup>131</sup> Andre asymmetrier utjevnes også, når barnet vokser til og ikke er like avhengig av omgivelsene som når det er nyfødt. I visse tilfeller kan også asymmetrien motsvares feks. når moren blir gammel og barnet blir den som tar hånd om moren.

---

<sup>125</sup> C. Grenholm, *Moderskap och kärlek* (2005) s 145

<sup>126</sup> Heywards posisjon her kaller Grenholm for en reduksjonistisk teori. C. Grenholm, ”Kærlighed”, *Det virker alt den Ånd* (2004) s 110

<sup>127</sup> Samme verk s 99

<sup>128</sup> Samme verk ss 105-106

<sup>129</sup> Samme verk s 99

<sup>130</sup> Samme sted.

<sup>131</sup> Samme sted.

Asymmetrien behøver heller ikke bety at relasjonen skapes ensidig av den ene part.<sup>132</sup>

Mødre produserer ikke barn. Her må klichèen om moderskap korrigeres. ... relationens grund ligger hinsides parternes kontroll. Moderskap innebærer at huse en skabelsesprosess, som kvinnen sammen med en mann har skabt forutsætningene for, men ikke selv er årsag til. Betragtet som en relation er moderskap ikke valgt, men givet. ... Moderen har ikke valgt barnet, selv om hun har valgt at føde barn. Barnet har ikke valgt moderen.<sup>133</sup>

Dermed er vi inne på det andre aspektet som Grenholm holder frem - *gjensidighet*. Nettopp fordi "relationenes grund ligger hinsides parternes kontroll", kan relasjonen bli gjensidig. Både moren og barnet er gitt denne relasjonen; det er ikke slik at den ene produserer den andre. Begge aktørene er aktive parter.<sup>134</sup>

Det siste aspektet som Grenholm tar opp, handler om *autonomi og heteronomi*. Autonomi og heteronomi handler for Grenholm om å inneha kontroll eller ikke – å være autonom innebærer å være selvstendig og å ha kontroll over sitt liv og motsatt, når man er heteronom er det noen andre som har kontrollen. Mellom autonomien og heteronomien finnes relasjonaliteten, i følge Grenholm.<sup>135</sup> Moderskapet påvirker morens autonomi, fordi det også rommer heteronomien. I moderskapet er autonomien utydelig, skriver Grenholm.<sup>136</sup> En gravid kvinne kan ikke entydig beskrives som et autonomt individ. Grensen mellom mor og barn er slik sett utydelig. Samtidig er det heteronome til stede: "I graviditeten bliver moderen det sted, hvor en skabelsesprosess, som hun ikke kan kontrollere, finder sted, og graviditeten resulterer i et forhold, som hun ikke kan forlade, men heller ikke styre."<sup>137</sup> Dessuten er moderskapet nødvendig heteronomt i forhold til omverden. "Moderne kan inte skydda barnet från alla faror ock inte kontrollera barnets utveckling".<sup>138</sup> Grenholm skriver også at heteronomien er basisen for respekten for barnets autonomi. "Barnet ska inte vara under moderns kontroll"<sup>139</sup>; hvis hun kopierer seg selv inn barnet, ville dette være en projeksjon hvor hun overfører sine egne behov på barnet. Dermed mister barnet sin mulighet til å virkeliggjøre seg som et enestående individ og medmenneske.<sup>140</sup> Alle disse sidene ved moderskapets nødvendige heteronomi er interessant i forhold til sårbarhet og utsatthet, fordi moderskapet sier noe om at vi ikke har full kontroll over verken vårt eget eller andres liv. Dette er gjensidig for både moren og barnet.

---

<sup>132</sup> C. Grenholm, "Kærlighed", *Det virker alt den Ånd* (2004) s 99

<sup>133</sup> Samme verk s 100

<sup>134</sup> Samme sted.

<sup>135</sup> C. Grenholm, *Moderskap och kärlek* (2005) s 167

<sup>136</sup> Samme verk s 166

<sup>137</sup> C. Grenholm, "Kærlighed", *Det virker alt den Ånd* (2004) s 100

<sup>138</sup> C. Grenholm, *Moderskap och kärlek* (2005) s 168

<sup>139</sup> Samme sted.

<sup>140</sup> C. Grenholm, "Kærlighed", *Det virker alt den Ånd* (2004) s 101

”Ved at barnet erfarer moderen som en helt annen person, lærer det at respektere hende og hendes autonomi og dermed sin egen heteronomi i forhold til moderen.”<sup>141</sup> Heteronomien er slik sett det som forener sårbarheten og utsattheten, fordi de begge er utlevert til hverandre. Derfor krever relasjonen at både moren og barnet er varsomme mot hverandre, slik at ikke sårbarheten utnyttes. Sårbarheten er dermed tveegget i dette henseende, men kan fungere som en positiv ressurs, hvis den møtes med kjærlighet.<sup>142</sup> Heteronomien på samme måte tvetydig – den kan både være positiv og negativ – men dersom relasjonen er gjensidig, vil heteronomien være positiv.<sup>143</sup> og det er de positive sidene Grenholm vil holde frem som et livsvilkår og som et ufrakommelig fenomen.<sup>144</sup>

### 3.2 Hvordan kan man være fri i en relasjon? To frihetsforståelser

Hva kan man ut fra dette si om frihet? Hvordan kan jeg være fri i en relasjon ut fra Beauvoir og Wingren? Ut fra beskrivelsene av Grenholm finner jeg to alternativer for forståelsen for denne relasjonelle friheten hos Beauvoir og Wingren.

*Beauvoir: Symmetri, gjensidighet og autonomi.* I Beauvoirs alternativ, er forståelsen av friheten tvetydig, slik jeg leser henne. Mennesket lever ikke for seg selv, sier Beauvoir. Menneskets vilkår karakteriseres av intersubjektivitet – vi lever i et *Mitsein* med andre. Slik Hegel fremstilte kampen mellom herren og slaven, konstitueres vi gjennom møtet med andre. Dette møtet behøver ikke være preget av konflikt, sier Beauvoir, men kan være grunnnet på solidaritet og vennskap. Likevel er målet for dette møtet at de to som møtes skal være frie, dvs. at de begge har mulighet for utløp av sin egen eksistensielle frihet i den konkrete situasjonen. Slik kan begge bli subjekter i relasjonen – være subjekter i *Mitsein* et. Frihet er slik å være selvstendig i et *Mitsein* med andre. Relasjonen viser det dobbelte frihetsbegrepet som Beauvoir har. Alle mennesker har eksistensiell frihet, men denne kan hindres i en relasjon som ikke er god. Relasjonen legger premisset for å kunne være fri, og fører til at man ikke har konkret frihet i en relasjon dersom man ikke får utløp for sin eksistensielle frihet. Med dermed er heller ikke relasjonen gjensidig og god. Slik henger frihet og det relasjonelle

---

<sup>141</sup> C. Grenholm, ”Kærlighed”, *Det virker alt den Ånd* (2004) s 101

<sup>142</sup> Samme sted.

<sup>143</sup> C. Grenholm, ”Kvinnan och barnet”, ”*Man får inte tvinga någon*” (2001) s 86

<sup>144</sup> C. Grenholm, *Moderskap och kärlek* (2005) s 169

sammen, for Beauvoir, og viser seg i hvorvidt relasjonen er autentisk og god eller ikke. Tanken om den eksistensielle friheten, ligner på frihetsbegrepet som Dette betyr også at Beauvoir ser subjektene i en relasjon som autonome, dersom begge to anerkjenner hverandre og skaper en gjensidig relasjon. Grenholm snakket om at distinksjonen mellom symmetri og asymmetri ikke nødvendigvis behøver å være et hinder for en god og gjensidig relasjon. Dette vil antakelig Beauvoir protestere i mot. Med utgangspunkt i problemstillingen om kvinnen som Den andre, vil hun nettopp mene motsatt. Distinksjonen mellom symmetri og asymmetri er relevant for om en relasjon er gjensidig. Tanken om Den andre bygget jo nettopp på asymmetri – menn fikk en overlegen posisjon fordi maktforholdet mellom kjønnene var skjevt fordelt, og kvinnene ble værende i immanensen som Den andre. Frihet i en relasjon er derfor for Beauvoir en symmetrisk relasjon, slik jeg leser henne, dvs. en gjensidig og likeverdig relasjon med to frie subjekter. Hos Beauvoir er fokuset hos det enkelte, autonome mennesket. Frihet er noe den enkelte har (med den eksistensielle friheten) og noe det kan få utløp for i de konkrete situasjonene det er i (konkret frihet). Dette er interessant i forhold til frihetsbegrepet jeg nevnte under innledningen. Det frihetsbegrepet jeg der presenterte, var knyttet til selvbestemmelse og medbestemmelse, dvs. at frihet handler om å ha visse menneskerettigheter slik at man har autonom selvbestemmelse over sine liv. Beauvoir støtter seg på en slik frihetsforståelse. For henne er det nettopp kvinnens rett til å delta i samfunnet på like fot som menn, feks. gjennom stemmerett, som er kvinnens vei til å bli fri. Beauvoirs frihetsbegrep er knyttet til både symmetri, autonomi og gjensidighet. Moi skriver, hvis man gjør ”frihet til en grunnleggende etisk og politisk verdi [slik Beauvoir gjør], følger det at vi må respektere andres frihet like mye som vår egen. Mine handlinger i verden er et anrop til den andres frihet.”<sup>145</sup> Den enkeltes frihet trenger derfor en verden hvor det finnes andre mennesker som også er frie, slik at de kan svare fritt på dets anrop. Med andre ord, den enkeltes frihet trenger en gjensidig relasjon med en annen fri person for å kunne bli møtt som et ekte individ. Dermed kan man skape en sirkel av frihet i *Mitsein*, hvor frie subjekter konstituerer hverandre og møter hverandres anrop.

*Wingren: Asymmetri, heteronomi og frihet i det relasjonelle.* Wingren knytter friheten til relasjonen til Gud. Vi får vår frihet i relasjonen til Gud. Det er i den gitte relasjonen til Gud at vi har mulighet for frihet. Denne relasjonen er en relasjon vi aldri vil komme ut, fordi den er gitt med livet selv. Utfra Wingrens verdensbilde er dette en relasjon vi heller ikke vil ønske å

---

<sup>145</sup> T. Moi, ”Innledende essay”, *Det annet kjønn* (2000) s 17

komme ut av, fordi Gud er den som skaper livet. Det kan aldri mennesket klare alene. Uten Gud vil vi dermed heller ikke kunne få frihet. Frihet er slik sett et gode som både mennesket og Gud jobber for. For Wingren er friheten knyttet til Guds seier over destruksjonen. Jesus seiret i korsdøden og gjenerobret det skapte. Mennesket var fanget i destruksjonens vold, men får i evangeliet frihet. Gjennom ”predikan” kan mennesket få litt av denne friheten, slik at det kan leve *med* livet i suverene livsytringer (i skapelsen) og leve livet i forhold til Guds gode vilje. Tilslutt i det evige livet, kan mennesket få full frihet. Da er seieren over destruksjonen fullkommen og mennesket kan lovsynge Gud. Da kan mennesket være i den relasjonen som det er skapt til. Mennesket blir frelst – får ”hälsa”<sup>146</sup> – og kan være seg selv som sant menneske.

Hos Wingren er fokuset sterkere på relasjonen i seg selv. Frihet skjer *i* relasjonen, og sammen med Gud kan mennesket få endelig frihet. Gud skaper hele tiden, i følge Wingren. Dette vil også si at menneskets erfaringer at menneskelighet, er erfaringer av Gud. Gud og mennesket er i en relasjon sammen, og sammen kan de få frihet *i* nettopp denne relasjonen.

I forhold frihetsbegrepet i innledningen tenker Wingren mer tvetydig. Mennesket har frihet som skapt i Guds bilde og dermed også frihet til selvbestemmelse- og medbestemmelserett. Men likevel er det også ufritt fordi det er Gud som gir det liv, samtidig som det har i seg begjæret som vil jobbe mot livet. Dermed er ikke denne friheten til selvbestemmelse helt frikoblet fra det som Gud gjør i verden. Gud legger permisssene for at mennesket skal velge livet fremfor døden – det gode fremfor det onde. Dermed skulle man tro at valget allerede var lagt, men slik er det nødvendigvis ikke. Destruksjonen tar stadig nye former, og derfor blir menneskets valg virkelig et valg, for å stå sammen med Gud i kampen mot destruksjonen. For Wingren er asymmetrien i relasjonen uunngåelig. Vi er gitt vår relasjon til Gud med livet og denne relasjonen er nødvendig asymmetrisk, slik både Nygren og Grenholm påpekte. Frihet i denne relasjonen er derfor ikke som Beauvoir å oppnå en likestilt, asymmetrisk relasjon, men frihete er en konsekvens av asymmetrien mellom Gud og mennesker. Hvis Gud ikke hadde vært skaperen av oss, ville vi aldri kunne fått frihet fordi vi ikke ville vært i stand til å leve. Dermed ser man at Beauvoir og Wingren forstår menneskets situasjon noe ulikt. Beauvoir mener som Wingren også at det enkelte mennesket ikke alene kan oppnå frihet. Men kvinner kan klare det som gruppe, sier Beauvoir<sup>147</sup>, i motsetning til Wingren. For han er det bare Gud

---

<sup>146</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 41

<sup>147</sup> S. Beauvoir, *Det annet kjønn* (2000) s 39

som kan skape frihet, men mennesket kan kjempe sammen med ham i kampen mot det destruktive.

Grenholm skriver at heteronomien i et forhold er basisen for respekten for barnets autonomi. Moren skal ikke projisere sine behov over på barnet og ville virkeliggjøre seg selv gjennom barnet. Da mister det sin mulighet for å virkeliggjøre seg selv og bli et eget autonomt individ. Slik jeg ser det, er dette akkurat hva Beauvoir snakker om, når hun (i følge Moi) sier at man skal ha ”en fundamental respekt for den enkeltes forståelse av sin egen situasjon. Hvis jeg tenker at jeg har en større eksistensiell frihet enn andre, vil jeg ikke kunne se andre som mine jevnbyrdige”.<sup>148</sup> Dermed kan man ikke møte andre som frie subjekter og skape en genuin solidarisk relasjon, hvor man respekterer andre uansett kjønn, rase, seksuell orientering osv. Wingren vil også kunne være med på dette. Mennesket er gitt en type frihet til å velge i verden. Likevel påpeker Wingren en svakhet hos Beauvoir, nemlig situasjonens kontekst. Beauvoirs og Grenholms argument forutsetter at den andre og barnet gjør gode handlinger – er rettferdige, slik Heyward ville sagt det. Men dette er ikke alltid tilfelle. Dersom en mor ser at sitt barn er i ferd med å gjøre gale valg – velge destruksjonen, i følge Wingren – er det flere momenter som moren da må velge mellom for å unngå at barnet blir skadet eller kommer galt ut. Dermed ser vi at valgets situasjon kan være tvetydig. Dessuten vil Beauvoir også påpeke hvordan alles kropper er deres situasjoner, og dermed kan man også ha ulike syn på hva som er gode og dårlige valg.

*Kroppen.* Et annet fellespunkt mellom Beauvoir og Wingren handler om kroppen. Begge to forankrer friheten i en relasjon i kroppen. Relasjonen er ikke kroppsløs for verken Beauvoir eller Wingren. Kroppen er helt sentral for friheten. Beauvoir snakker om at kroppen er vår situasjon og vårt utgangspunkt for vår forståelse av verden, og Wingren forankrer friheten i det menneskelige. Jesus var fullt og helt menneske, med en menneskekropp, og hans seier skjedde i kroppen. Gud skaper gjennom sine skapelser – gjennom deres kropper og liv – slik Jesus levde og seiret korsdøden i sin menneskekropp. Friheter er slik sett kroppsliggjort for både Beauvoir og Wingren. For både Beauvoir og Wingren er det et poeng å overkomme de tradisjonelle antikke dikotomiene som har preget vestens teologi og filosofi. Moi skriver at Beauvoir gjør dette med sin forståelse av friheten i gjensidige relasjoner og gjennom sin forståelse av kroppen som en situasjon.<sup>149</sup> Da kan man ikke lenger snakke om objekt kontra

---

<sup>148</sup> Se under kapittelet om Beauvoir, underkapittel ”Hva er frihet for Beauvoir?”

<sup>149</sup> T. Moi, *Hva er en kvinne?* (2005) ss 95-96



subjekt og heller ikke en verdimesig hierarkisering av kvinner og menn, kvinnelige og mannlige egenskaper. Wingren overkommer også dikotomiene gjennom sin insistering på at Gud er i kroppen – ”Gud älskar kroppen”<sup>150</sup> skriver han. Gud står ikke i motsetning til verden og det kroppslige, men er heller i det. Jesu natur er ikke to naturer delt inn i en guddommelig og en menneskelig natur, men er ett i det menneskelige.<sup>151</sup> Wingren knytter også kroppen til friheten. Friheten er som hvetekornets ”skörd” av Kristi kors, skriver Wingren, ”skörden är lovsången i Kristi kropp”.<sup>152</sup>

I innledningen stilte jeg spørsmålet: Hva kan man utfra et filosofisk ståsted – utfra Beauvoir – si om forholdet mellom Gud og mennesker? Og motsatt kan man spørre: Hva kan man si om forholdet mellom mennesker utfra Wingrens teologiske perspektiver? Kan det gi nye aspekter dersom man appliserer Beauvoirs frihetsforståelse på relasjonen mellom Gud og mennesker, og Wingrens frihetsforståelse på relasjonen mellom mennesker?

*Beauvoirs frihetsforståelse i relasjonen mellom Gud og mennesket.* Beauvoir er tydelig på at en relasjon må være gjensidig dersom den skal gi frihet til de to som er i den. For Wingren synes dette å være mer tvetydig. Slik jeg forstår han, vil han også kunne tenke seg at relasjonen mellom Gud og mennesker er gjensidig. I *Credo* skriver han at ”Gud blir annorlunda”<sup>153</sup>, og dette knytter han til det menneskelige. For Wingren er den ekte menneskelige eksisten

samliv med andra, *antingen* spontant såsom suveräna livsytringar, vilka ingen människa kan ta sig men som bemäktigar sig henne, *eller* tvångsvis under en lag som kräver tjänande av och gåvor till de behövande medmänniskorna. Både i spontaniteten och i tvånget lever vi alltid i interdependens, alltså i ömsesidigt beroende av varandra.<sup>154</sup>

Jesu liv og virke var et slikt virke for andre. Han vant seier på korset fordi de destruksjonskreftene som ellers kveler de suverene livsytringene, ikke vant. Denne seieren skriver Wingren, var ikke en seier som skulle stige opp til en passiv gud og skulle påvirke han derhen (jmf. den objektive forsoningslæren). Tvertimot, ”det är ju Skaparen som är den aktive och som får en unik möjlighet att i en ren och frisk människa vara den han är, vara den som gör nytt”.<sup>155</sup> Dermed knytter Wingren menneskeligheten sammen med Gud, Jesus og mennesker: Gud er i det menneskelige, som finnes i alle mennesker, inklusiv Jesus, og hvor

---

<sup>150</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 101

<sup>151</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) ss 79-81

<sup>152</sup> Samme verk s 107

<sup>153</sup> Samme sted.

<sup>154</sup> Samme sted.

<sup>155</sup> Samme verk s 108

alles eksistens er en interdependens med andre mennesker. Seieren skjedde dermed i ”en situation av mänskligt samliv i dess elementäraste form. En som avrättas blir konfronterad med sina avrättare och med andre som samtidigt avrättas.”<sup>156</sup> Oppstandelsen er frihet til å leve i gjensidige gode relasjoner til hverandre, i ”tillvaro för andra”.<sup>157</sup> Dette betyr at gjensidigheten i relasjonen mellom Gud og mennesker finnes i relasjonen – gjennom det menneskelige. Likevel tenker ikke Wingren at mennesket er autonomt i den forstand som jeg synes å se at Beauvoir tenker. Relasjonen er for Wingren asymmetrisk og heteronom for menneskets del. Man kan kanskje si at Wingrens forståelse av denne relasjonen er et sted mellom Nygren og Grenholm. Gud gir mennesket liv, men blir også ”annorlunda” i menneskeligheten. Vi ser at gjensidigheten får forskjellige betydninger for Beauvoir og Wingren. I lys av spørsmålet mitt innledningsvis i dette avsnittet, kan man dermed si at Beauvoirs tydelighet på hvor viktig gjensidigheten er, kan være nyttig for relasjonen mellom Gud og mennesker. Gjensidigheten fordrer respekt og anerkjennelse av hverandre. Hvis man bruker Grenholms perspektiv – om at moderskapets heteronomi og gjensidighet kan gjøre begge parter i relasjonen sårbare – kan man tenke seg Gud og mennesket som sårbare i sin gjensidige kjærlighet og frihet ovenfor hverandre.<sup>158</sup> Da blir også Gud sårbar. Her kan man også trekke en linje til inkarnasjonen. Den kristne guden ble menneske og kom til verden som et spebarn. Gud kom til verden i en moderskapsrelasjon, men som et barn. På påskedagsmorgen hadde Jesus vunnet over døden, men hadde fortsatt naglemarker i hendene.

Dersom man betoner gjensidigheten, slik Beauvoir og Grenholm gjør det, betyr dette at de to i relasjonen skal respektere hverandres eksistensielle frihet. Kanskje vil gjensidigheten da kunne åpne opp for en større våkenhet og oppmerksomhet ovenfor den andre i relasjonen. Og dette vil kanskje være som suverene livsytringer, slik Wingren skriver om. Dessuten vil mennesket få en tydeligere plass i dets relasjon til Gud. For meg synes nemlig menneskets rolle i kampen mot destruksjonen som noe uklar hos Wingren (utfra det jeg har brukt av kildemateriale i denne oppgaven). Hvis mennesket fikk en tydeligere og mer sentral plass, ville det kanskje også bli enda mer bevisst sitt begjær og nettopp kunne arbeide for andres frihet (slik Beauvoir tenker) og rette oppmerksomheten i større grad mot andre (Wingren)?

---

<sup>156</sup> Samme sted.

<sup>157</sup> G. Wingren, *Credo* (1995) s 107

<sup>158</sup> C. Grenholm, ”Kærlighed”, *Det virker alt den Ånd* (2004) s 108

*Wingrens frihetsforståelse i relasjonen mellom mennesker.* En kritikk mot Beauvoirs forståelse av frihet, er at hun tenker i idealer. Idealet om frihet er at man skal kunne være helt fri i møtet med andre, og kunne være fullstendig likestilte i en relasjon. Da kan man spørre: I hvilke situasjoner er dette mulig? I hvor mange relasjoner er man helt likestilte hverandre og føler seg like frie? Grenholm refererer i sin artikkel Ulla Holm som sier at ”der er nødvendigvis assymetriske relationer mennesker imellem, måske ikke i en ideel verden, men i den verden, vi lever i. Hvor de råder, er idealet om et frit, autonomt ´jag` kun en drøm”.<sup>159</sup> Det som mangler hos Beauvoir, er en refleksjon rundt kontekst. Konteksten er helt borte i hennes frihetsforståelse. Wingren skriver heller ikke mye om kontekst, i forbindelse med loven - at vår nestes bud ikke står skrevet i Bibelen, men at medmennesket selv viser oss sin nød<sup>160</sup> - tangerer han det kontekstuelle, dvs. at vi må se vår kontekst an, og handle deretter – utfra situasjonen og maktforholdene som ligger i den.

Dessuten glemmer Beauvoir at heteronomien også kan være en befrielse. Grenholm snakker den positive heteronomien i form at å kunne slippe kontrollen: ”I motsætning til, hvad vi ofte forestiller os, kan det være en kraftkilde at give slip på kontrollen”.<sup>161</sup> Paradoksalt nok kan mangelen på kontroll nettopp gi en opplevelse av ny kraft. I dette kan det også ligge et trygghetsaspekt, som relasjonen mellom Gud og mennesker kan gi. Wingren bruker ikke termen ”trygghet” eksplisitt, men jeg tolker hans påpekning av Guds skaperkraft i retning av trygghet. Det at Gud skaper liv kan gi trygghet til mennesket: vi vet at hun står på livets side, og skaper og oppholder sin skapelse (oss inkludert). Og på korset seiret Jesus over destruksjonen. Dette er vårt evangeliet, som vi kan legge vår frykt og uro i. Disse aspektene er helt fraværende hos Beauvoir. For det første snakker hun ut fra en filosofisk diskurs og ikke en teosofisk. For andre legger hun også stor vekt på idealet om autonomi, og dermed vil heteronomien virke mindre attraktiv fordi den kan utnyttes som et maktmiddel (slik det har blitt gjort med kvinner i historien).

---

<sup>159</sup> C. Grenholm, ”Kærlighed”, *Det virker alt den Ånd* (2004) s 99

<sup>160</sup> G. Wingren, *Öppenhet och egenart* (1979) s 107

<sup>161</sup> C. Grenholm, ”Kærlighed”, *Det virker alt den Ånd* (2004) s 101

#### 4. Kan jeg være fri i en relasjon? En konklusjon.

I innledningen stilte jeg spørsmål om hvorvidt det er fruktbart å sammenligne en filosofisk og en teologisk tilnærming til spørsmålet om friheten i relasjoner. Snakker Beauvoir og Wingren om det samme? Kan man sammenligne disse to relasjonene? Dette har ligget som et bakteppe i denne oppgaven. For å svare på dette må man stille seg spørsmålet: Former relasjonene vår forståelse av frihet? Et av Grenholms poeng i "Kærlighed" var å vise hvordan de ulike teologene hun diskuterte fikk ulike forståelser av kjærlighet, fordi de brukte ulike relasjoner som utgangspunkt for sin refleksjon. Dette henger sammen med hvordan forstår medmenneskelige relasjoner og erfaringes betydning for teologien. For eksempel var det for Nygren umulig å gå ut fra det erotiske samlivet fordi han tenkte at åpenbaringen står i et motsetningsforhold til vår erfaring. Heyward derimot tenker at man fint kan gå ut fra det erotiske samlivet, fordi våre erfaringer samtidig er erfaringer av Gud. Gjelder dette også for Wingren og Beauvoir? Har de ulike frihetsforståelser fordi de tar utgangspunkt fra ulike relasjoner? Beauvoir tok utgangspunkt i relasjonen mellom mann og kvinne fordi hun mente kvinnen var undertrykt. Utfra dette er det forståelig at hun kommer frem til et frihetsbegrep som innbefatter autonomi, symmetri og gjensidighet. Wingren derimot starter sin refleksjon et helt annet sted. Hans prosjekt er teologisk og i større grad å komme til rette med godt og ondt i verden, og utfra dette skape en dogmatikk som kan gi mening utfra relasjonen mellom Gud og mennesker. Dermed kan man forstå også hvorfor aspektene heteronomi, asymmetri og friheten i selve relasjonen inngår i hans frihetsbegrep. Likevel tenker Wingren at våre erfaringer som mennesker, også kan være erfaringer av Gud, av Guds skapelse i verden. Dette betyr at han står nærmere Heyward enn Nygren, med tanke på vår evne til å kunne speile Gud i våre medmenneskelige relasjoner. Dermed er det fruktbart å sammenligne Beauvoir og Wingren.

Kan man så være fri i en relasjon? Ja, vil Beauvoir og Wingren svare, dersom relasjonen vi er i er *god*. Aspektene til Grenholm viste at Beauvoir og Wingren på mange måter definerer en god relasjon ulikt. De definerer den gode relasjonen med ulike aspekter. Likevel kan man spørre seg om de tenker så ulikt om selve friheten, i form av hva den vil bestå av. De legger begge den gode relasjonen som premiss for muligheten for frihet. Derfor kalte jeg deres forståelser for "frihetsalternativer". De tenker begge at frihet kommer gjennom gode relasjoner som vi er i. Vi står i en interdependens til hverandre, som kan føre med seg genuin

frihet, dersom relasjonen innebærer anerkjennelse av hverandre som frie subjekter (for Beauvoir) eller at relasjonen innebærer at man står på livets side (for Wingren). Begge tenker også at friheten skjer i våre kropper, som kroppsliggjort frihet. Friheten er ikke sjelens forløsning eller transcendens, men frihet skjer *i* kroppen. Transcendens kan skje i kroppen. Og de har begge – til tross interdependensen i relasjonen – en tro på at frihet er mulig. De har tro på endring. Friheten er deres håp for bedre tider. Man *kan* være fri i en relasjon. Spørsmålet som skiller dem er bare hvordan man får den.

Beauvoir og Wingren har møtt hverandre i denne oppgaven – både konkret gjennom min drøftelse og på veien til friheten gjennom den gode relasjon.

## 5. Bibliografi

Beauvoir, Simone de: *Det annet kjønn*. Oslo 2000. Pax Forlag A/S

Det Norske Bibelselskap: *Bibelen. Det gamle og det nye testamente*. Aurskog 1994/1978. Det Norske Bibelselskap

Grenholm, Cristina: *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*. Nora 2005. Bokförlaget Nya Doxa.

Grenholm, Cristina: "Kærlighed" i *Det virker alt den Ånd. Nordiske teologiske tolkninger* utgitt av Kirsten Bucsh Nielsen og Cristina Grenholm. København 2004. Forlaget Anis, ss 87-119.

Grenholm, Cristina: "Kvinnan och barnet" i Sigurd Bergmann (red.) *"Man får inte tvinga någon"*. *Autonomi och relationalitet i nordisk teologisk tolkning*. Nora 2001. Bokförlaget Nya Doxa, ss 79-87.

Grenholm, Cristina: "Makt under inkarnationens vilkor" i Sigurd Bergmann & Cristina Grenholm (red.), *Makt i nordisk teologisk tolkning*. Trondheim 2004. Tapir akademiske forlag, ss 17-33.

Grenholm, Cristina: *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*. Nora 2005. Bokförlaget Nya Doxa.

Grønlien Zetterqvist, Kirsten: *Att vara kroppssubjekt. Ett fenomenologiskt bidrag till feministisk teori och religionsfilosofi*. Uppsala 2002. Uppsala Universitet.

*Gudstjenestebok for Den norske kirke. Del II. Kirkelige handlinger*. Oslo 1992. Verbum forlag.

Heinämaa, Sara: *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham 2003. Rowman & Littlefield Publishers, inc.

Lloyd, Genevieve: *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi*. Oversatt av Kjell Olaf Jensen og Eivind Tjønneland. Oslo 1995. Cappelen akademisk forlag A.S.

Lundgren-Gothlin, Eva: *Kön och existens. Studier i Simone de Beauvoirs Le Deuxième Sexe*. Göteborg 1991. Daidalos.

Moi, Toril: "Innledende essay" i S. Beauvoir: *Det annet kjønn*. Oslo 2000. Pax Forlag A/S, ss 7-29.

Moi, Toril: *Jeg er en kvinne. Det personlige og det filosofiske*. Oversatt av Rakel Christina Granaas. Oslo 2001. Pax forlag A/S.

Moi, Toril: *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministiske teori*. Oversatt av Rakel Christina Granaas. Oslo 2005. Gyldendal forlag.

Petrén, Per: *Skapelse och frihet. En bok om Gustaf Wingrens teologi.* Malmö 1995. Bokförlaget Gratia.

Rustad, Linda M. og Hilde Bondevik (red.): *Kjønnsperspektiver i filosofihistorien.* Oslo 1999. Pax forlag A/S.

Stigen, Anfinn: *Tenkningens historie. Bind 2. Den nyere tid. Fra 1600-tallet til vår egen tid.* Oslo 1999. Ad Notam Gyldendal.

Wingren, Gustaf: *Skapelsen och lagen.* Lund 1958. Gleerups förlag.

Wingren, Gustaf: *Evangeliet och kyrkan.* Lund 1960. Gleerups förlag.

Wingren, Gustaf: *Credo. Den kristna tros- og livsåskådningen.* Skellefteå 1995. Artos.

Wingren, Gustaf: *Växling och kontinuitet. Teologiska kriterier.* Lund 1972. CWK Gleerup.

Wingren, Gustaf: *Öppenhet och egenart. Evangeliet i världen.* Lund 1979. Liber Läromedel.