



Genusperspektiv på teologi

av Anne-Louise Eriksson

Genusperspektiv på teologi

av Anne-Louise Eriksson

Högskoleverket • Luntmakargatan 13 • Box 7851, 103 99 Stockholm
tfn 08-563 085 00 • fax 08-563 085 50 • e-post hsv@hsv.se • www.hsv.se

Genusperspektiv på teologi

Utgiven av Högskoleverket 2004

ISBN 91-85027-21-9

Författare: **Anne-Louise Eriksson**

Kontaktperson på Högskoleverket: Maria Södling

Grafisk form: Högskoleverkets informationsavdelning, Alexander Florencio

Tryck: Lenanders Grafiska AB, Kalmar, juli 2005, andra tryckningen

Tryckt på miljömärkt papper

Innehåll

Förord	5
Inledning	6
Syfte och utgångspunkter	8
Vad är feministisk teologi?	8
Fokus på västerländsk feministisk teologi	14
En gynocentrisk – kvinnocentrerad – begynnelse	16
Ett kvinnligt perspektiv	17
Hur det börjar i Sverige	19
Kvinnors erfarenhet som källa och norm	21
Centrala områden inom teologisk genusforskning idag	24
Bibeln	26
Språk	28
Feministisk kristologi	33
Feministisk etik	38
Kvinnors historia	42
Andra religioner	45
Sverige idag: från feminism till genusmedvetenhet	47
Lästips utöver referenslistan	49
Tidiga insatser	49
Översikter och antologier	49
Exempel på skandinaviska bidrag	49
Bibeln	50
Icke-kristen feministisk teologi	51
Feministteologi och feministisk teori	51
Tidskrifter	52
Webbadresser	52
Referenser	53

Förord

Genusperspektiv på teologi är skriven av Anne-Louise Eriksson, docent i tros- och livsåskådningsvetenskap och chef vid Svenska kyrkans enhet för forskning och kultur. Detta är den nionde titeln i den serie om genusperspektiv som ges ut av Högskoleverket i samarbete med Nationella sekretariatet för genusforskning. Syftet med serien är att ge en orientering om genusperspektiv inom olika discipliner.

Krav på genusperspektiv inom utbildning och forskning möter ofta motfrågorna: vad är genus och vad är genusperspektiv? Det finns inte några entydiga och givna svar, eftersom genusforskare inom olika ämnen har olika syn på hur begreppen bäst definieras och används.

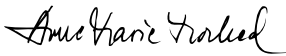
Genusforskning inom teologi, eller feministisk teologi, innebär att problematisera kön och makt i teologin. Det handlar om att synliggöra och utforska kvinnors underordning i teologier, kyrkor och samfund, men också att utveckla teologiska modeller som undviker att konstruera under- och överordning mellan könen. Anne-Louise Eriksson menar att genusperspektivet har potential att påverka hur de flesta religioner utvecklas och anpassas till sin samtid.

Vi hoppas att skrifterna kan väcka läsarens intresse och nyfikenhet för genusperspektiv på detta och andra områden.



SIGBRIT FRANKE

Universitetskansler, Högskoleverket



ANNE-MARIE MORHED

Föreståndare, Nationella sekretariatet för genusforskning



BENGT WESTERBERG

Ordförande i Högskoleverkets jämställdhetsråd

Inledning

Söndag förmiddag. Klar, blå himmel och sol. Höströda löv lyser i träden och på marken och i det gröna gräset utanför kyrkan. Harvard Yard andas den frid som endast söndagsmorgonen bjuder. I studentrummen sover studenter ut efter nattens festande. I kyrkan samlas de trogna. Tung vilar traditionen över denna plats. Här grundade "the founding fathers" Harvarduniversitetet för mer än trehundra år sedan i syfte att säkra den teologiska utbildningen i det nya landet. Det var viktigt, eftersom "pilgrimerna" lämnat England för sin tros skull. Här i nya England skulle unga män utbildas för tjänst i framtidens kyrka.

Nu är det söndagen den 14 november 1971. I kyrkan finns denna morgon inte bara de trogna utan också de nyfikna. Som första kvinna någonsin, står Mary Daly, teolog, filosof och riksbekant radikalfeminist, i predikstolen i Harvard Memorial Church. Hon står där och ser ut över en församling som består av lärare, studenter och övrig universitetspersonal. "Vi måste gå ut ur våra fäders land till en okänd plats", säger hon. "Vi kan denna morgon demonstrera vår *exodus* från könsdiskriminerande religion." Något år innan denna händelse hade Mary Daly stängts av från sin tjänst vid Boston College på grund av sin kritik av katolska kyrkans patriarkala hierarki. Efter riksomfattande upprop och studentdemonstrationer har hon återinsatts och nu står hon här i patriarkatets högborg och uppmanar församlingen att gå! "Systrar – och bröder, om det finns några här: Vår tid är kommen. Vi skall ta vår egen plats i solen. Vi skall lämna bakom oss århundraden av tystnad och mörker. Låt oss bekräfta vår tro på oss själva och vår vilja till transcendens genom att resa oss och gå ut tillsammans."

Och så gick Mary Daly ned från predikstolen och ut ur kyrkan. Hela församlingen följde inte efter, men några. De som tyckte de fått nog av patriarkal teologi och kvinnors underordning i den kyrkliga strukturen.

Under historiens gång har kvinnor på olika sätt försökt förhålla sig till en teologi som legitimerat mäns dominans över kvinnor. Varje protestförsök har försvårats av det faktum att makten att avgöra vad som är "kristet" eller inte, alltid legat i händerna på en manlig elit. Allt som på allvar hotat den rådande ordningen har kättarförklarats och fördömts. Kyrkohistorien är fylld av kvinnor (och män) som förvisats och förskjutits. Men här stod nu en grupp människor som tycktes säga: "Om kyrkans makthavande män säger att vi inte är riktigt kristna spelar det inte längre någon roll. Ni kan inte längre förkasta oss. Vi har redan förskjutit er. Vi vill inte ha med er att göra. Vi går!"

För den som söker efter olika religiösa uttryck i USA i dag är det inte svårt att hitta dessa "som gick": grupper som ibland kallar sig häxor, som hyllar kvinnors kraft och söker utveckla sitt förbund med naturen (se t.ex. Salomonsen 1991). Vi finner också grupper som genom att antingen söka sig bakåt till förkristna religioner, eller genom ett teologiskt nyskapande, tillber Gudinnan i stället för Gud (t.ex. Christ 1980, Raphael 2000). Här i Sverige saknas den religiösa pluralism som gjort det relativt lätt för sådana, så kallat post-kristna, religiösa grupper, att etablera sig i USA. Trots detta finns även i Sverige kvinnor och män som uttrycker sin tro och andlighet via t.ex. gudinne- och häxrörelser (se Junus 1995).

Men mer vanligt är att det feministteologiska arbetet sker *inom* de etablerade kyrkorna, och med kyrkornas och samfundens – om än oftast rätt motvilliga – välsignelse. Feministisk teologi betecknar dessutom, och kanske framför allt, ett forskningsområde vid de teologiska och religionsvetenskapliga institutionerna.

Syfte och utgångspunkter

Syftet med denna skrift är att beskriva och diskutera feministisk teologi i denna akademiska bemärkelse. Gränsdragningen är emellertid inte helt lätt att göra eftersom feministteologisk forskning inte bara har traditionell teologi i kyrka och akademi, utan också kyrklig feministisk teologi som sitt forskningsobjekt. Och även om det inte är det primära syftet med den vetenskapliga bearbetningen, är det naturligtvis dessutom så, att resultaten av den feministiska kritiken och konstruktionen inom akademien används och påverkar kyrkornas självreflektion. Resultaten kan därmed, i sin tur, bli föremål för ny forskning och feministisk vetenskaplig granskning.

Som vi kommer att se utgör teologi beteckningen på ett flertal ämnesområden. Huvuddelen av min framställning kommer att ligga på systematisk-teologiska frågor som bearbetas inom ämnesområdet tros- och livsåskådningsvetenskap. Att jag väljer att disponera framställningen på ett sådant sätt har delvis att göra med att systematisk-teologiska frågor, vid sidan om bibelvetenskapliga, dominerar inom den feministteologiska forskningen. Men det har också att göra med att tros- och livsåskådningsvetenskap är det ämnesområde inom vilket min egen forskning rymms, och som jag därför känner bäst.

Vad är feministisk teologi?

En mer saklig beteckning på det forskningsområde som brukar kallas feministisk teologi vore kanske "genusforskning inom religionsvetenskapen". Men vid de religionsvetenskapliga institutionerna, både i Sverige och utomlands, går sådan forskning oftast under beteckningen feministteologi eller feministisk teologi.

Teologins huvudområden

Teologi, i bemärkelsen religionsvetenskap, är ett brett samlingsnamn som innefattar olika religioner och olika ämnen inom det teologiska fältet. Svenska teologiska och religionsvetenskapliga institutioner är oftast indelade i fem ämnesområden: exegetik eller bibelvetenskap, kristendomens historia (som utöver kyrkohistoria inkluderar kyrko- och missionsvetenskap), tros- och livsåskådningsvetenskap (innefattande etik, religionsfilosofi och kristen troslära), religionsbeteendevetenskap (dvs. religionspsykologi och -sociologi) samt religionshistoria som inrymmer studiet av icke kristna religioner. Beteckningarna kan variera något vid de olika universiteten och högskolorna och gränsdragningarna är inte särskilt skarpa. Religionshistorikerna kan anlägga t.ex. etiska, psykologiska eller filosofiska perspektiv. Missionsvetarna sysslar ofta med kristendomens möte med andra religioner. Livsåskådningsstudiet kan komma att tangera nästan alla de övriga teologiska ämnena. Varje ämnesområde har dessutom sina ämnesspecifika metoder och teorier.

Att definiera och avgränsa feministisk teologi

På grund av det teologiska ämnesområdets bredd är genusperspektiv inom den teologiska forskningen ett komplext och mångfacetterat perspektivval som innebär att tillämpa genusvetenskaplig teori och metod på en mängd olika typer av material och forskningstraditioner. Men det finns också andra faktorer som gör det svårt att definitivt ringa in det feministteologiska forskningsområdet.

Teologi i mer snäv bemärkelse syftar på den reflektion över tron som förekommer inom varje religion. I den bemärkelsen är teologi inte alltid att betrakta som en veten-

skaplig verksamhet eftersom trosreflektionen *kan* vara, även om den inte nödvändigtvis *är* det, styrd och begränsad av redan etablerade normer och "sanningar" inom respektive religion eller samfund. När så är fallet saknas en av de nödvändiga förutsättningarna för vetenskaplighet, nämligen den forskningens frihet som innebär att alla utgångspunkter kan prövas och ifrågasättas och att alla resultat är acceptabla och tillåtna så länge de kan beläggas genom vetenskapligt accepterade metoder. Men gränsdragningen mellan teologi i bemärkelsen religionsvetenskap och teologi i bemärkelsen "reflektion över tron" är svår att upprätthålla. Det är enligt min mening fullt möjligt att kritiskt och konstruktivt, med hjälp av accepterad vetenskaplig metod, inte bara undersöka utan också utveckla t.ex. den kristna gudsbilden.

Huruvida det är önskvärt att avgränsa dessa två teologiska diskurser från varandra är en fråga som under lång tid diskuterats inom både akademi och kyrka. Svaret har varierat över tid och kultur, och med kyrkliga och akademiska traditioner. Allt sedan 1950-talets tro- och vetandedebatt har den teologiska forskningen i Sverige, i högre grad än i de flesta andra länder, lagt stor vikt vid att avgränsa sig från den kyrkliga teologiska verksamheten. De senaste tio åren har man emellertid kunnat se en större öppenhet för de teologiskt konstruktiva uppgifterna bland akademiskt förankrade teologiska forskare (jfr. Ekstrand och Martinson 2004, Jeanrond 1998). Den feministiskt teologiska forskningen i Sverige har givetvis präglats av den akademiska tradition i vilken den utvecklats, men den har också varit med och bidragit till den ökade samverkan vi kan skönja idag mellan akademisk och kyrklig teologisk analys och reflektion. Huruvida detta är önskvärt eller inte ur ett akademiskt perspektiv är föremål för en pågående akademisk diskussion.

Problemet är emellertid inte enbart knuten till feministisk teologi utan gäller över huvud taget synen på teologins vetenskaplighet och plats inom akademien.

En ytterligare komplicerande faktor när vi vill avgränsa det feministteologiska forskningsområdet, är att "teologi" kan syfta också på studiet av många *olika* religioner och därmed också många olika religioners självreflektion. Feministisk teologi har vuxit fram i främst kristen och judisk kontext, men feministisk kritik och analys av andra religioner förekommer också. Likaså förekommer genusvetenskapliga perspektiv inom andra religioners självreflektion, även om det inte är lika vanligt som inom studiet av kristendom och judendom.

Akademisk feministisk teologi

Internationellt sett har, som redan antytts, sambandet mellan den "kyrkliga" feministiska kampen och det akademiska arbetet med genus och religion varit starkt. Ett möjligt sätt att beskriva det feministteologiska forskningsfältet är att säga att forskare med hjälp av religions- och genusvetenskapliga metoder försöker synliggöra och ibland skapa förutsättningar för förändring av rådande könsstruktur inom kyrkor och religioner. Den svenska teologiska forskningens självförståelse har emellertid påverkat den svenska feministteologiska forskningen så att den, i jämförelse med t.ex. amerikansk, asiatisk och afrikansk feministteologi i högre grad har undvikit att dra normativa slutsatser. Att *feministisk* teologi, med dess politiska och normativa klang, ändå är den vanligaste beteckningen för forskningsområdet också i Sverige, snarare än t.ex. det mer neutrala uttrycket genusvetenskaplig religionsforskning, har delvis att göra med att vi följt vad som varit mest förhärskande internationellt. Men det är också ett uttryck för en betoning av att

genusperspektivet förutsätts implicera ett könsmaktsperspektiv. Den politiskt färgade termen feminism har därför ansetts adekvat.

Genusperspektiv på teologi innebär med andra ord att fokus läggs på hur maktförhållandet och värdeförhållandet mellan könen ser ut. Feministisk teologi kan därför beskrivas både som ett kritiskt och ett konstruktivt projekt. Dess mål är att uttrycka och förmedla teologier som inte upprätthåller mäns dominans och kvinnors underordning. I så måtto utgör den feministiska teologin en del av den feministiska rörelsen i stort. Historikern Linda Gordon har skrivit: "Feminism är en analys av kvinnors underordning i syfte att möjliggöra förändring" (Se Eisenstein 1983: s. xii) Feminism innehåller alltså både ett kritiskt analyserande, och ett konstruktivt nyskapande moment.

Applicerat på teologins område innebär *den kritiska analysen* dels att synliggöra kvinnors underordning i teologier, kyrkor och samfund, dels att försöka utforska underordningens mekanismer och dess teologiska konsekvenser. Den feministiskt teologiska *konstruktionen* försöker å sin sida utveckla teologiska modeller som undviker en könskonstruktion som skapar över- och underordning. I viss mån bestämmer ämnesvalet huruvida betoningen kommer att ligga på det kritiskt analyserande eller det konstruktiva. Det är framför allt inom tros- och livsåskådningsvetenskapen som utrymmet finns för det konstruktiva arbetet. Inom bibelvetenskap, religionsbeteendevetenskap och det historiska forskningsområdet är uppgiften främst att synliggöra kvinnor, förtrycket av kvinnor och hur kön konstrueras i de olika kontexter som undersöks.

I sin helhet kan feministisk teologi därmed definieras som ett försök att förstå kvinnors underordning i teologiska kontexter och därmed möjliggöra förändring och teologis-

ka utformningar som konstruerar kvinnligt och manligt kön som jämbördiga kategorier. Det betyder att feministisk teologi inte utmärks av att den "görs" av kvinnor eller "handlar" om kvinnor. Den definieras av sin kritiska utgångspunkt: att män överordnas och kvinnor underordnas i traditionell teologi. Den definieras av sitt mål: att förändra det teologiska innehållet och de teologiska uttrycken så att kvinnor och män ges lika värde.

Inom akademisk feministisk teologi räcker det alltså inte med att det är kvinnor som skriver teologiska texter. Det räcker inte med att tala om kvinnor i bibeln och kyrkans historia eller att utforma gudstjänster för och om kvinnor. Det räcker inte att forskningsobjektet är kvinnor och/eller kön. Feministisk teologi bestäms av något annat. Vad som krävs är en problematisering av förhållandet kön och makt i teologin vilket innebär en analys och konstruktion som i kan göras av män, lika väl som av kvinnor. (Jfr. Eriksson 1995: s. 11-18 och 1999: s. 28. Se också Sjöberg 2004.)

Som påpekats går uppfattningarna isär om huruvida "kristet" och "feministiskt" engagemang är ett problem eller en tillgång för det teologiska vetenskapsområdet. "Engagemanget" kan sägas vara en tillgång i akademien i den mån det förmår föra in relevanta och angelägna forskningsfrågor och bidrar till en demokratisk och jämställd samhällsutveckling. Men det är ett problem om den personliga tron påverkar forskningsmetoden på ett sätt som minskar dess vetenskaplighet. Feministisk teologi är emellertid inte ensam om att löpa denna risk. Problemet med "engagemanget" behöver inte göras vare sig större eller mindre beträffande feministisk teologi än inom många andra forskningsområden. Inte minst genusvetenskapliga perspektiv inom forskningen har bidragit till synliggörandet av den maktkamp om vetenskaplighet som ständigt pågår inom forskarsamhället.

Fokus på västerländsk feministisk teologi

Tyngdpunkten i min framställning kommer i hög grad att ligga på vad genusperspektivet betyder när det tillämpas på kristen, och i viss mån judisk, teologi. Det har inte bara att göra med att texten vuxit fram i, och riktar sig till en svensk, och därmed västerländsk, kontext. Det beror på att det, som påpekats ovan, främst är judisk och kristen teologi som utsatts för granskning, kritik och rekonstruktion präglade av genusvetenskapliga utgångspunkter. Som vetenskap har feministisk teologi, liksom alla andra genusvetenskapliga discipliner, vuxit fram som en del av den västerländska kvinnorörelsen. Judendom och kristendom är de två religioner som i hög grad utformats i symbios med västerländsk kultur och filosofi. De är med andra ord två religioner som är relativt öppna för modernitetens tolerans och vetenskapsideal och därmed i sina "mainstream-varianter" öppna för den sorts tolkningsmetod och de jämställdhetskrav som präglar det genusvetenskapliga teologistudiet.

För kristendomens del håller dock detta på att förändras. Antalet utövare av kristen religion minskar i västvärlden och majoriteten av de kristna finns inom en snar framtid i Afrika och Latinamerika. Vad detta kommer att betyda för kristen teologi i allmänhet, och feministisk kristen teologi i synnerhet, återstår att se. Rent allmänt kan sägas att den genusmedvetna teologin har en relativt svag ställning i dessa sammanhang, både akademiskt och kyrkligt. I dessa delar av världen är också det akademiska feministteologiska arbete främst inriktat på att konkret förbättra kvinnors levnadsvillkor – kvinnors rätt till utbildning, prästvigning, till ledande befattningar inom kyrkorna, möjlighet till försörjning, rätt till preventivmedel och säkra aborter osv. – snarare än på den kritiska analys av traditionen som främst

präglar det genusvetenskapliga perspektivet vid religionsvetenskapliga och teologiska institutioner.

Mitt fokus på västerländsk feministisk teologi gör att flera religioner behandlas styvmoderligt i framställningen. Rent allmänt kan sägas att genusperspektivet är svagt företrätt inom t.ex. islam, hinduism och buddism. Icke-kristen religion behandlas vid svenska teologiska institutioner inom ämnet religionsvetenskap och det förekommer att genusvetenskapliga perspektiv används vid studiet av dessa ”andra religioner” (t.ex. Hellman 2004). Jag kommer något lite att beröra feministiska studier av icke-kristen religion i slutet av min framställning.

En gynocentrisk – kvinnocentrerad – begynnelse

Både judendom och kristendom relaterar på ett eller annat sätt till bibeln. Bibelns tillkomsthistoria sträcker sig över nästan tusen år, och texterna präglas av de patriarkala ordningar som organiserade de kulturer i vilka bibeltexterna växte fram. Eftersom bibeltexterna på ett eller annat sätt uppfattats som normerande inom dessa två religioner är det föga förvånande att bibelfrågorna från första början haft en central plats inom den feministiska teologin.

The Woman's Bible (New York 1898) utgör det första dokumenterade exemplet på ett vetenskapligt feministiskt teologiskt arbete. En grupp, främst bestående av amerikanska kvinnor engagerade i kvinnosaken och abolitionismen, samlades under Elisabeth Cady Stantons ledning kring ett försök att ”göra upp” med kvinnoförtrycket i bibeln. Bibeln lärde, menade Stanton, att det är kvinnan som fört död och synd in i världen och att hon av den anledningen skall vara bunden till, underordnad och beroende av sin man. Kvinnorna som arbetade med *The Woman's Bible* valde ut alla de texter som direkt eller indirekt berörde kvinnor och analyserade dem med hjälp av den kritiska tolkningsmetod som vid 1800-talets slut gjort sitt intåg i den akademiska bibelforskningen.

Utgivningen av *The Woman's Bible* skulle kunna betraktas som den feministiska teologins begynnelse. Men boken fick mycket lite gehör då den kom. Även om kvinnors roll i kyrkliga och teologiska sammanhang ständigt debatterades under 1900-talet – inte minst frågan om kvinnors tillträde till prästämbetet – skulle det dröja nästan 70 år innan genusfrågor medvetet blev en del av den teologiska forskningen och utvecklingen.

Ett kvinnligt perspektiv

År 1960 publicerade Valerie Saivings artikeln "The Human Situation: A Feminine View" (*Journal of Religion*, april 1960). Saivings artikel förtjänar uppmärksamhet inte bara för att den var banbrytande. Den uttrycker även explicit vad som skulle komma att präglade den feministiska teologin under lång tid även om det tog ytterligare tio år innan några följde i hennes fotspår. Redan i det inledande stycket läser vi:

I am a student of theology; I am also a woman. Perhaps it strikes you as curious that I put these two assertions beside each other, as if to imply that one's sexual identity has some bearing on his theological views. I myself would have rejected such an idea when I first begun my theological studies. But now, thirteen years later, I am no longer as certain as I once was that, when theologians speak of "man", they are using that word in its generic sense. It is, after all, a well-known fact that theology has been written almost exclusively by men. This alone should put us on guard, especially since contemporary theologians constantly remind us that one of man's strongest temptations is to identify his own limited perspective with universal truth.

Påpekandet om att teologens biologiska kön kanske spelade roll i hennes arbete var förvisso anmärkningsvärt 1960. Men antagandet om ett "kvinnligt perspektiv" skulle komma att utgöra utgångspunkt för den kvinnovetenskapliga eller feministiska forskning som började växa fram under 60-talet i USA och Europa. Kvinnors erfarenhet *till skillnad från* mäns kom med tiden att utvecklas till en kunskaps-teoretisk utgångspunkt och norm. Feministisk teologi kom dessutom att medverka till, och präglas av, den framväxande postmoderna kritiken av alla föreställningar om universell sanning, vilket Saivings också pekar på. Kritiken av

den vite mannens perspektiv och företråde kom emellertid så småningom att drabba också föreställningar om en "universell kvinnlighet" som antogs innebära en "kvinnlig blick" och ett "kvinnligt väsen". Det skulle dock dröja till senare delen av 1980-talet innan "det kvinnliga" började problematiseras på allvar.

Feministteologins början innebar främst en febrilt dokumenterande och deskriptiv period där synliggörandet av kvinnor och det kvinnliga perspektivet stod i centrum. Bibeln och kyrkohistorien dammsögs på jakt efter kvinnor som antingen kunde hyllas som förmödrar och föredömen, eller sörjas som offrade systrar. Elisabeth Schüssler Fiorenzas *In Memory of Her* (1983) blev en klassiker. Där argumenterar hon för en genusmedveten tolkningsmetod, dvs. en feministisk hermeneutisk metod, och försöker samtidigt rekonstruera kyrkans tidiga historia genom att synliggöra och inkludera kvinnor. Betydelsefull blev också Rosemary Radford Ruethers *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (1983). Radford Ruethers ansats var främst historisk och hon gör en genomgång av hur kvinnoförtrycket sett ut under kyrkans tidiga historia. Men *Sexism and God-Talk* utgör dessutom ett tidigt exempel på försök att konstruera en icke kvinnoförtryckande teologi. Material för den teologiska konstruktionen hämtar Rosemary Radford Ruether från tidigare nedvärderade teman i den kristna traditionen, men hon lånar också fritt från andra religioner. Metoderna var desamma som vad som i övrigt förekom inom den teologiska forskningen. Men forskningsobjektet var nytt och annorlunda och på ett eller annat sätt hade det med kvinnor att göra. Dessutom analyserades materialet ur ett mer eller mindre explicit könsmaktsperspektiv. Den gemensamma nämnaren för detta ännu nya forskningsområde var att kvinnor och det kvinnliga ställdes i centrum. Äntligen

skulle androcentrismen brytas. Eller som Mary Daly hade uttryckt det i sin predikan: ”Vår tid är kommen”!

Hur det börjar i Sverige

I Sverige var den manliga dominansen inom den teologiska forskarvärlden i det närmaste total vid slutet av 70-talet. Det är därför män som kommer att bli de första introduktörerna av *akademisk* feministisk teologi i Sverige. Ett första kvinnovetenskapligt forskningsprojekt under namnet *Kvinnligt, manligt, mänskligt* påbörjas under slutet av sjuttioalet under ledning av professor Ragnar Holte. 1978 publicerar Holte också några artiklar i frågan. Samma år utarbetas ett läromedel för undervisning vid baskursen i religionsvetenskap där frågor om män och kvinnor i religion och samhälle belyses. Redaktör för materialet är Carl-Henric Grenholm och Linda Fredriksson. Några år senare publicerar Grenholm tillsammans med Eberhard Herrmann en liten bok under namnet *Kristen feminism. Gudsbild och filosofisk bakgrund* (1982).

Feministisk teologi i den snävare bemärkelsen, dvs. som en feministisk kristen reflektion över tron, växer fram främst i studentprästkretsar under samma tid. År 1979 publiceras *Halva himlen är vår*, och en första s.k. kvinnogudstjänst hålls i Storkyrkan i Stockholm 1976. *Halva himlen är vår* utgör den första introduktionen av feministisk teologi på svenska. Antologin är ett typiskt exempel på hur, å ena sidan ansatserna till ett vetenskapligt grundat genusperspektiv på teologi, och å andra sidan feministisk reflektion över tron, förenas kring det gemensamma målet, att åstadkomma upprättelse för kvinnor. Redaktörgruppen, som bestod av fem prästvigda eller pastorsordinerade kvinnor skrev i sitt förord:

Vi som arbetat med den här boken är alla olika till läggning, ålder och livserfarenhet. Men vi har en sak gemensamt, kärleken till Kristus och Kyrkan. /.../ Med smärta och vrede har vi så ofta tagit del av mäns ensidiga tolkning av det som för oss är dyrt och heligt, nämligen gudsordet. Vi har funnit det vara vår kallelse att analysera och visa på hur teologin blivit snedvriden och stympad, tolkad enbart ur mäns synvinkel. (*Halva himlen är vår* s. 12)

Vare sig för de fem redaktörerna eller för övriga medverkande i antologin fanns någon motsättning mellan det egna kristna engagemanget och det vetenskapligt grundade könsmaktsperspektivet. En sådan positionering var, som påtalats, ovanlig inom den svenska akademiska teologin. Som jag ser det, har kampen för hemortsrätt vid de teologiska institutionerna i Sverige bidragit till att det feministiskt kritiska projektet kommit att dominera över det feministiskt konstruktiva. Det kritiska analyserandet av teologin överensstämmer bättre med det förhållningssätt som präglat religionsvetenskapen vid de teologiska institutionerna jämfört med det konstruktiva projektet som syftar till att möjliggöra förnyelse och förändring av de traditionella teologierna.

Tidiga svenska exempel på så kallad ”synliggörandeforskning” liknande den ovan nämnda av Schüssler Fiorenza och Radford Ruether är Kerstin Aspegren med en studie om kvinnoideal i fornkyrkan (postumt publicerad 1995), Inger Ljung med avhandlingen *Silence or suppression. Attitudes towards women in the Old Testament* (1989), och Lilian Portefaix avhandling *Sisters Rejoice* (1988) där hon rekonstruerar hur kvinnor i Filippi tog emot det kristna budskapet under det första århundradet.

Som alltid var ”begynnelsen” starkt beroende av enskilda personers engagemang snarare än av institutionell policy och institutionellt stöd. Vid den teologiska institutionen i Lund gav Kerstin Aspegren kurser i feministisk teologi på grund- och forskarnivå i mitten av 1980-talet men vid hennes bortgång 1987 avstannade det feministteologiska arbetet i viss mån under flera år. 1990 etableras ett högre seminarium för feministisk teologi i Uppsala under ledning av docenten Eva Lundgren vilket resulterade i ett stort antal doktorandarbeten som från mitten av 1990-talet framlades inom de olika teologiska ämnesdisciplinerna.

Kvinnors erfarenhet som källa och norm

Den genusvetenskapliga utvecklingen på religionens område är naturligtvis inte isolerad från köns- och kunskapsteoretisk utveckling inom andra vetenskapliga områden. De olika teologiska ämnesområdena uppvisar hög grad av metodisk närhet till företrädesvis humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning. Detsamma gäller den feministiska teologin. Det finns inga särskilda feministteologiska köns- eller kunskapsteorier, men forskningsobjekten har på ett eller annat sätt med trosföreställningar att göra.

För att kunna gå vidare från att bara beskriva könsojämlikhet i teologins historia och nutid, till uppgiften att göra teologi som bekräftar och upprättar kvinnor, behövdes utgångspunkter som kunde ”garantera” att kvinnors intressen tillvaratogs. Eftersom de för kristen tro normerande texterna i form av bibel och dogmatik avslöjats som androcentriska (dvs. manscentrerade) och misogyna (dvs. kvinnofientliga) måste sådana utgångspunkter sökas utanför den av män dominerade traditionen. Kvinnors erfarenhet ställdes allt mer i centrum både som källa och norm.

Kvinnors erfarenheter av sina kroppar, av att vara underordnade män, av moderskap eller andra för kvinnor specifika erfarenheter, pekade ut behovet av att teologiskt bearbeta teman som tidigare inte ansetts relevanta. Så fördes t.ex. våld mot kvinnor, födande och abort upp på den teologiska agendan. Sådana erfarenheter kunde också användas som norm för hur teologi skulle bedömas. ”Kvinnors erfarenheter är normativa för teologin när de används för att visa hur vissa universella teologiska anspråk i praktiken endast gäller för halva mänskligheten” (Dickey Young 1990: s. 65).

Konstruktionen av genus

Vid slutet av åttio-talet börjar emellertid föreställningarna om det ”kvinnliga”, till skillnad från det ”manliga”, att ifrågasättas på bred front inom genusvetenskapen. Den könsteoretiskt etablerade distinktionen mellan kön (biologiskt givet och fysiskt synligt) och genus (socialt inlärt) betydde på teologins område, liksom på de flesta andra forskningsområden, att konstruktionen av kön mer och mer kom i fokus. Nu räckte det inte med att synliggöra kvinnor i det teologiska materialet. Frågan var snarare: vilka kvinnor fanns och fick finnas i t.ex. bibeln och kyrkans historia? Vilken sorts kvinnlighet? Och hur legitimeras rollfördelningen mellan vad som är en teologiskt accepterad kvinnlighet respektive manlighet? Synliggörandet av kvinnor övergick, inte minst i Sverige, under nittio-talet i en andra fas som mer innebar ett undersökande av hur genus skapades och vad genus skapade (se t.ex. Eriksson 1995, Junus 1995).

Kanske kunde man säga att det könsteoretiska intresset ökade på bekostnad av det teologiska. Högt på agendan ställdes nu också respekten för olikhet mellan kvinnor. Den universella kvinnan, vars perspektiv utgjort ett första bräckjärn mot den patriarkala teologin, hade visat sig vara lika

vit och europeisk eller euroamerikansk som den vite västerländske man de feministiska teologerna hade anklagat för att osynliggöra alla andra perspektiv än sitt eget. Framför allt i USA rasade under första delen av 90-talet häftiga debatter mellan feminister, också bland feministteologerna, av olika etnisk bakgrund. Både som reflektion över tron och som akademisk disciplin präglas genusperspektivet på teologi därför av fragmentisering, och feministisk teologi är idag uppdelad längs etniska och sexuella grupptillhörigheter. I USA är ”feminist theology” främst en beteckning för ”vit”, dvs. europeisk-amerikansk feministisk teologi. I övrigt finns ”womanist” (dvs. afroamerikansk), ”mujerist” (dvs. latin-amerikansk), ”lesbian” osv. ”... theology”. Fram till idag har en sådan uppdelning längs etniska, sexuella preferenser eller andra identitetsmarkörer inte vuxit fram i den svenska kontexten. Den starka nordamerikanska influensen inom all feministisk teologi gör att frågorna ändå i hög grad kommit att präglade den feministteologiska forskningen både vad gäller metod och ämnesval även här i Sverige.

Centrala områden inom teologisk genusforskning idag

Idag möter oss genusperspektiv på teologi som en både akademisk, kyrklig och religionsbestämd verksamhet, som kritiserar och konstruerar teologi med hjälp av könsteori och genusvetenskapliga metoder. Ibland tycks det teologiska intresset underordnat och syftet är snarast att bättre förstå och beskriva genus, genusrelationer, könsmakt, köns- och genuskonstruktion osv. Genom att analysera för religionen normerande texter, riter, gudstjänster, trosböcker osv. har forskare kunnat visa på ett samband mellan konstruktionen av manlighet och de egenskaper som tillskrivs det gudomliga, likaså att kvinnlighet konstrueras som det manligas och därmed det gudomligas motsats. Ibland är det köns-teoretiska arbetet istället ett medel för teologisk kritik och konstruktion. Det teologiska är då det primära och genusperspektivet används för att omskapa och förnya teologin. I dessa fall är gränsen mellan det religionsvetenskapliga och reflektionen över tron flytande, men analysmetodernas vetenskaplighet gör att feministisk teologi också i dessa fall väl försvarar sin plats inom akademien.

Inom judisk och kristen teologi hämtas material till könskonstruktionen bland annat ur bibeln och trosboken. Bibeln har därför fortsatt att stå i fokus för det feministiska teologiska arbetet. Ett annat centralt område är det teologiska språket, som blir problematiskt inte minst i gudstjänsterna. I gudstjänsten tangeras också ständigt olika systematiska-teologiska frågor, dvs. vad olika kyrkor tror och lär om Gud, människan, kyrkan, Jesus, frälsningen osv. Från mitten av 1990-talet har särskilt frågan om betydelsen av Jesus kön getts mycket plats.

Snarare än att gå igenom vart och ett av de fem teologiska ämnesområdena för sig, väljer jag i detta avsnitt en tematisk framställning vid den följande presentationen: bibeln, språket och, som ett exempel på tillämpning av genusperspektivet på troslära, feministisk kristologi. Skälet till det tematiska valet är att feministiska teologiska forskare ofta arbetar ämnesöverskridande. Bibel- och språkfrågorna är av betydelse för i stort sett all feministteologisk forskning, eftersom bibeln ofta fungerar normerande i de kontexter som undersöks och språket är bärare av genusstrukturer. Bibelfrågorna behandlas främst av feministiska exegeter men också t.ex. av systematiska teologer. Språkfrågorna undersöks av exegeter, systematiska teologer, ritualforskare, religionsfilosofer osv. Det kristologiska temat motiveras av att kristologi, dvs. den kristna läran om Jesus Kristus, är ytterst central för kristendomen. Den uppfattas av feministiska teologer som ett av den patriarkala teologins grundproblem. Att det största utrymmet ges till språkfrågorna och kristologin har utan tvekan att göra med att det är där jag bedrivit min egen forskning, men det motiveras också av frågornas centrala roll inom den feministteologiska forskningen.

Utöver dessa tre teman finns det anledning att dessutom särskilt behandla feministisk etik eftersom etikforskning länge varit ett centralt feministteologiskt forskningsområde bland feministteologer både internationellt och i Sverige. Något kommer också att sägas om genusperspektiv inom ämnesområdet kristendomens historia, främst som en orientering om det svenska forskningsläget. Det religionshistoriska ämnesområdet berörs kortfattat i avsnittet om ”andra religioner”. Religionsbeteendevetenskapen, dvs. religionspsykologi och religionssociologi behandlas däremot inte. Internationellt sett hör genusforskning inom

dessa områden hemma vid psykologiska och sociologiska institutioner. Religionsbeteendevetenskap är en svensk ämnesbeteckning som med några undantag (ex. Junus 1995, Demarinis 2000) ännu inte producerat så mycket genusvetenskaplig forskning.

Bibeln

Bibeln centrala plats inom feministisk teologi har redan berörts ovan, i samband med att feministteologins begynnelse diskuterades. Bibelfrågornas aktualitet sträcker sig emellertid in i vår nutid. Den amerikanska teologen Rosemary Radford Ruether har hävdad att "de fattiga" alltid kunnat lita på att bibeln Gud stod på deras sida, men att samma sak inte är möjlig för kvinnor. Studerad ur ett genusperspektiv tycks kvinnoförtrycket inbyggt i bibeln (och de flesta andra religioners "heliga skrifter"). Vad olika bibliska texter verkligen säger om kvinnor och män är alltså föremål för analys och tolkning. Men frågan har också gällt vilka tolkningskriterier som ska gälla och hur bibeln ska kunna läsas så att den blir befriande och upprättande även för kvinnor.

Kan kvinnor "skrivas in" i bibeln texter och språk?

Elisabeth Schüssler Fiorenza är allt sedan 1980-talet den mest namnkunniga bland bibelvetare som arbetar med ett genusperspektiv. Hennes arbete har i hög grad präglats av en strävan att utveckla en feministisk tolkningsmetod som möjliggör att kvinnor inkluderas i bibeltexterna. Hon förordar en tolkningsstrategi som för det första utgår från att bibeln grammatikaliskt maskulina språk i sig alltid inkluderar kvinnor om det inte finns särskilda skäl att anta något annat. För det andra menar hon att bibeln uttalat könade bildspråk behöver kritiserat ur ett feministiskt perspektiv,

för att påvisa att bildens poäng inte ligger i att säga något om kön och därför inte bör uppfattas som normerande. Bildspråket är ett uttryck för sin tids konventionella förståelse av manligt och kvinnligt, och kan inte göras förpliktiggande idag. Slutligen, förordar hon att en kritisk feministisk tolkning också skall analysera andra förtryckande strukturer (ras, klass, kolonialism och sexism) som är en del av västerlandets patriarkala system (Schüssler Fiorenza 1991 s. 43). Mot denna bakgrund utvecklar hon en hermeneutik som består av fyra moment: misstänksamhet, ihågkommelse, proklamation – vilket också innebär att kritiskt värdera vad som sägs – och fantasi som möjliggör för oss att artikulera alternativa befriande tolkningar av texterna (Schüssler Fiorenza 1991: s. 52–75).

Schüssler Fiorenza har, inte minst från skandinaviskt håll, kritiserats för ”önsketänkande” och historieförfalskning när hon så att säga skrivit in kvinnor i den bibliska historien (t.ex. Fatum 1989, Stenström 1999). Att bibeln ger uttryck för en patriarkal ordning kan inte förnekas och bör, enligt kritikerna, inte döljas via efterhandskonstruktioner. I en text som diskuterar frågan om bibelns auktoritet för kristen teologi argumenterar Hanna Stenström för att den feministiska exegetikens uppgift idag är att ”likt slaven på triumfvagnen” påminna om de normerande texternas mörka sidor, som lånat sig till missbruk genom hela historien.

Det är en röst som envetet komplicerar alla försök till enkla lösningar och tvingar oss att se verkligheten i all dess komplexitet och besvärlighet. Men den är också en röst som möjliggör motstånd mot entydighetens och de färdiga svarens våld genom att envetet visa på bibelns mångfald och bibeltexternas flertydighet. Studiet av texternas reception kan också visa hur många olika möjligheter öppnar sig framför varje text och därmed möjliggöra motstånd. Därmed blir den rösten både ett

befriande ord till dem som bundits av dogmatiska säkerheter och entydighetens våld, men också som ett varningens ord till dem tror sig ha funnit den säkra bibliska grunden för feminismen. (2004: s. 90)

Språk

Den ”vändning mot språket”, som präglade den filosofiska utvecklingen under 1900-talets senare hälft har också påverkat teologin. Insikten om att språket inte är oskyldigt har gjort det nödvändigt att ifrågasätta inte bara de bibliska texternas bild- och symbolspråk, utan också de teologiska språk genom vilka tron uttrycks. Religionernas reflektion över tron innebär att människor alltid reflekterar över något ”ingen sett”. Gud är inte tillgänglig för direkt beskrivning utan kan bara omtalas genom bilder och liknelser. Allt teologiskt språk är därför i någon mening metaforiskt. Genusanalyser av det teologiska språket har visat hur en grammatiskt maskulin gudsbild systematiskt skapar en ”förhärlijad” och överordnad maskulinitet medan det feminina blir bilden av det lägre stående, icke-gudomliga (Eriksson 1995). Mary Daly har uttryckt detta med orden ”om Gud är man är mannen Gud” (Daly 1973/1983: s. 19).

Mannen som norm i det teologiska språket – problemet med en maskulint könad gudsbild

Genusanalysen av språket har i hög grad kommit att fokusera språket i gudstjänsterna. Man talar idag om en feministisk liturgisk rörelse som inte bara skapar språkligt förändrade gudstjänster, utan också nya riter och tematisering av tidigare osynliggjorda frågeställningar (se Edgardh Beckman 2001, Procter-Smith 1990, Berger 1999, Neu 2003). Fokuseringen på språket är dock påfallande och ofrånkomlig. Inom judendom, kristendom och islam omtalas Gud i hög

grad genom andromorfa, dvs. mansliknande bilder. Gud är Fader, Konung, Herre osv. (Wren 1989). Det teologiska språket inom dessa religioner erbjuder med andra ord otaliga tillfällen där det gudomliga liknas vid något maskulint medan det feminina i bästa fall är osynliggjort. I värsta fall framställs det som det gudomligas motsats. Kristendomen rymmer dessutom föreställningen om att Gud inkarnerats som människa genom mannen Jesus från Nasaret, vilket ytterligare förstärker problematiken med en maskulint könad gudsbild och förklarar varför kristologin getts en så framträdande plats inom det feministteologiska arbetet de senaste tio åren.

Genusanalysen av språket har, förutom att avslöja hur språket förhåller sig till det manliga på bekostnad av det kvinnliga, också sökt formulera språkliga strategier för att förändra detta förhållande. Metodiskt och teoretiskt har den feministteologiska språkdebatten hämtat näring från annan genusmedveten språkforskning (se *Genusperspektiv på språk*, Nordenstam 2003). Idag kan tre olika feministteologiska språkliga strategier skönjas.

Ett könsneutralt språk

Ett antal feministiska teologer argumenterar för nödvändigheten av ett könsneutralt eller avkönat språk. Med det menas ett språk som så långt som möjligt undviker att beteckna Gud och det gudomliga i grammatiskt könade termer. Beteckningar som Fader, Herre och Konung undviks och Gud omtalas och tilltalas endast som Gud, eller genom ett icke antropomorft bildspråk, dvs. genom bilder som inte liknar Gud vid något mänskligt. Gud liknas vid "ljuset", "källan", "klippan" eller omtalas som "den levande", "vårt ursprung", "den som ger liv" osv. Med andra ord beteckningar som inte säger så mycket om Guds väsende utan

snarare beskriver Guds funktion. Jesus Guds son omtalas med det könsneutrala "Guds barn" och församlingen tilltalas i gudstjänsten som "syskon" eller "barn" till skillnad från det ur bibeln och traditionen lånade tilltalet som ofta lyder: "käre bröder".

Teologiskt kan ett köns neutralt språk försvaras med att Gud egentligen inte antas vara en person, och att Gud därför inte kan sägas ha något kön. Samtidigt medför denna strategi ett teologiskt problem just för att Gud avpersonifieras. Inom inte minst kristendomen, finns en teologisk poäng i att Gud antas uppenbara sig för människor som något vi kan relatera till som till ett "Du". Det könsneutrala språket tenderar att skapa en distans som försvårar det innerliga personliga gudsförhållandet. Det teologiska språket inom kristendomen måste dessutom kunna uttrycka föreställningen om Guds uppenbarelse i Jesus från Nasaret. Den historiska personen Jesus var en man, vilket tycks nödvändiggöra en hög grad av maskulint genus i det teologiska språket.

En av de mest kända företrädarna för denna språkliga strategi är Gail Ramshaw. Hon argumenterar mot alla former av språk som "förmänskligar Gud" och vill därför undvika bruket av både maskulina och feminina gudsbilder. På svenska har hon utkommit med *Gud bortom genus*. (Ramshaw 1999)

Ett könsbalanserat språk

En andra språklig feministteologisk strategi är vad som brukar betecknas som inklusivt språk. Mer korrekt vore att tala om ett könsbalanserat eller könsjämligt språk eftersom idén är att både maskulint och feminint genus skall vara företrätt i språket. Med andra ord, om Gud kallas Fader kan och skall Gud också kallas Moder. Gud är inte bara

livgivare utan också livgiverska. Liknas Gud vid en herde som leder sina får kan Gud också tillskrivas traditionella kvinnosysslor: Gud som väverskan som fogar samman tråden i varpen eller Gud som barnmorskan eller amman som förlöser och ger näring. Denna språkstrategi utgår från att språket formar hur vi tänker om, och uppfattar, tillvaron. Att kvinnor är osynliggjorda eller underordnade i det religiösa språket är därför inte bara orättvist utan något som legitimerar och förstärker den patriarkala ordningen.

Den teologiska motiveringen för användandet av ett inklusivt språk är det faktum att ”kvinnlige gudsbilder” alltid funnits inom judisk och kristen tradition. Bibeln och andra historiska religiösa texter har därför genomskotts på jakt efter ett grammatiskt feminint bildspråk som trängts undan av den patriarkala traditionen. En strävan har varit att det teologiska språket skall bespegla också kvinnors liv och erfarenhet så att kvinnor, lika väl som män, kan känna igen sig och sin verklighet i de teologiska uttrycken.

Att språket inte är oskyldigt visar sig dock bl.a. i det faktum att det inte tycks möjligt att bara byta ut det grammatiskt maskulina bildspråket mot ett feminint. Några av de vanligaste gudsbilderna saknar helt enkelt feminina motsvarigheter. Att tala om Gud som ”konung” ger associationer till makt och överhet på ett helt annat sätt än vad som sker om Gud liknas vid en ”drottning”. Att Gud är Herre motsvaras på intet sätt av att Gud skulle vara ”fru”. Ett inklusivt teologiskt språk förändrar gudsbilden på ett sätt som tycks minska religionernas hierarkiska drag. Ur ett feministiskt perspektiv, och även ur andra förändringsvänliga teologiska perspektiv, kan detta ses som en vinst. Samtidigt kräver det en teologisk bearbetning av hur distinktionen mellan det gudomliga och mänskliga skall upprätthållas.

Det inklusiva språket rymmer emellertid också genus-teoretiska problem. Utgångspunkten är en skillnad mellan könen, som tenderar att uppfattas som varandra uteslutande. Kvinnor kan inte känna igen sig i något "manligt" och vice versa. Detta könsdikotoma tänkande riskerar i sin tur att förstärka könsstereotypa föreställningar. De kvinnliga gudsbilderna handlar i bestickande hög grad om moderskap, födande, amning eller andra omsorgsfunktioner. För att undvika detta har t.ex. Elisabeth Johnson, en av de mer välkända företrädarna för denna språkstrategi, föreslagit att teologer skall söka sig bakåt till tidigare religioners bildspråk där kvinnliga gudomligheter gestaltas på ett mindre könsstereotypt sätt. Också inom judisk och kristen religion finns material som kan brukas för att komplettera den maskulint dominerade gudsbilden. Johnson visar hur den tidiga kyrkan valde det maskulina Logos (grekiska för "ordet") framför Sophia (grekiska för "vishet") som uttryck för det gudomliga. Föreställningen om Sophia som Guds vishet är emellertid väl förankrad i judisk och kristen tradition och utgör, enligt Johnson, en outnyttjad potential. Istället för den traditionella treenighetsformeln: Fader, Son och Ande föreslår hon uttrycket: Mother-Sophia, Jesus-Sophia och Spirit-Sophia (Johnson 1992). Också Elisabeth Schüssler Fiorenza använder sphiabegreppet när hon talar om Jesus som "Visheten född av Maria" (Schüssler Fiorenza 1994).

I Sverige har de så kallade Sofiamässorna rönt viss uppmärksamhet. De är gudstjänster där språkliga strategier används genomgående och där sker också andra former av liturgisk förnyelse i form av temaval, liturgisk dans och nyskriven musik. (Edgardh Beckman 1995 och 2001)

Ett emancipatoriskt språk

Den tredje språkliga strategin kan betecknas som emanci-

patoriskt språk. Syftet är här inte att synliggöra vad som be-tecknas som ”kvinnlige egenskaper” utan att göra kvinnor, kvinnors liv och förtrycket av kvinnor, synliga för att på så sätt skapa en kollektiv identitet som kan stärka kvinnor. Vad som krävs är med andra ord ett språk som kan benämna, synliggöra och analysera kvinnors situation och som dessutom fungerar som identitetsstärkande och upprättande. Det senare kan enligt t.ex. Marjorie Procter-Smith ske genom en de- och rekonstruktion av termer och symboler som fungerat förtryckande (Procter-Smith 1990).

Feministisk kristologi

Språkproblematiken får en särskild skärpa inom den kristna religionen på grund av att kristen tro rymmer föreställningen om att Gud inkarnerats i Jesus från Nasaret. Jesus är Kristus, och tillbeds och äras som gudomlig. Att teologin talar om en gudomlig man tycks därmed ofrånkomligt. För kvinnor har detta fått negativa effekter eftersom det genom den kristna historien har legitimerat föreställningar om att män är mer lika, eller står närmare, det gudomliga, än vad kvinnor är och gör. Sitt mest pregnanta uttryck får detta i den romersk-katolska argumentationen mot prästvigning av kvinnor.

The priest in his ministry represents Christ, especially in the eucharist when he acts in the very person of Christ. The priest in the specific and unique act of presiding at the eucharist is a sacramental sign in and through which the presence of Christ, who was and remains a man, is shown forth. This is in accord with the nature of sacramental signification, which requires that there be *a natural resemblance between the sign and the person of the thing signified*. (Congregation for the Doctrine of Faith, *Inter Insigniores*. Oct. 15, 1976. Författarens kursivering.)

Feministisk kritik av kristologin

Kristologin, dvs. läran om vem Jesus är och vad Jesus åstadkommer har därför kommit att tilldra sig ett växande intresse när kristen teologi studeras ur ett genusperspektiv. Kritiken är bitvis mycket skarp. Redan 1979 hävdade Naomi Goldenberg att ”en kultur som vidmakthåller en maskulin bild för det högsta gudomliga inte kan tillåta sina kvinnor att erfaras sig själva som jämlika med män” (Goldenberg 1979: s. 22). Daphne Hampson, en av de vassaste feminist-teologiska kritikerna av kristen teologi, har uttryckt sig på liknande sätt. Hon menar att Jesus som Kristus innebär att Gud på något sätt tycks bli manlig. Problemet är i sig inte att Jesus var man, ”men att denne man ansetts vara unik, symbol för Gud, Gud själv – eller vad som kan vara fallet inom kristendomen. Gudomen, eller åtminstone kristologin tycks därmed ta ställning mot kvinnor”. (Hampson 1990: s. 52).

Den feministiska kritiken av kristologin har fokuserat tre områden. För det första hävdar kritiken att föreställningen om att ”Jesus är Kristus” implicit och explicit konstruerar kön så att män och det ”manliga” framstår som närmare det gudomliga och därmed mer värdefullt än kvinnor och det ”kvinnliga”. För det andra kritiserar den androcentriska kristologins tendens att strukturellt lokalisera kvinnors identitet och frälsning utanför, och oberoende av, kvinnors erfarenhet och existens. För det tredje kritiserar det sätt varpå Jesus, både som Gud och som människa, idealiseras och görs till norm för hela mänskligheten. Det är en man som skall efterliknas också för kvinnor, och det är en mans liv som beskrivs som det perfekta och fullkomliga mänskliga livet (Wondra 1994, Eriksson 1999).

En lära om Jesus som inkluderar kvinnor

Förslagen på hur en lära om Jesus skulle kunna utformas är många men skulle enligt Ellen Leonard kunna systematiseras i följande fem modeller. Först finns de som framställer Kristus som kvinna. Edvina Sandys "Christa" och Almuth Lutkenhaus "Crucified Woman" är två konstverk som visar en korsfäst kvinna och inbjuder åskådaren att se Kristus i en kvinnas kropp. Den teologiska argumentationen mot "kvinnliga" Kristusbilder brukar vara ett åberopande av historiska fakta: Jesus var man. Men t.ex. Teresa Berger hävdar att kvinnoavbildande Kristusbilder på intet sätt förnekar det historiska i Jesushändelsen. De är uttryck för inkulturation, dvs. en ömsesidig påverkan och förändring mellan kulturer och svarar mot ett behov av igenkännande. Hon ställer frågan om varför inkulturation är så problematiskt när det gäller just kön, medan det inte längre är ett teologiskt problem när det gäller klass eller ras. De flesta teologer accepterar bilder av en svart Kristus, så som de till exempel utvecklats inom Black Theology, utan att se det som ett historiskt problem. Inte heller ifrågasätts att asiatiska kristna avbildar Jesus på korset med asiatiska ansiktsdrag (Berger 1996).

Till denna grupp kan räkas också Eleanor McLaughlin som utvecklat föreställningen om Jesus som "cross-dresser", en transvestit. När Jesus likt en slavflicka tvättar sina lärjungars fötter går han in i ett könsöverskridande som destabiliserar den teologiska föreställningen om att Gud inkarneras i en man (McLaughlin 1993).

Inom den andra modellen föreställs Kristus som inkarnationen av en kvinnlig gudomlighet. Till denna grupp hör de redan nämnda teologerna Elisabeth Johnson och Elisabeth Schüssler Fiorenza som båda, om än på olika sätt, utvecklar en Sophia-kristologi. "Jesus är den mänskliga So-

phia blev” säger Johnson (1993: s. 107). Tänkt så ger begreppet inte bara en feminin terminologi för att beteckna Gud, men Jesus, den historiske man som kristendomen på ett eller annat sätt kretsar kring, blir en ”kvinnlig” princip, eller en ”kvinnlig Gud”, inkarnerad i en mans kropp.

Den tredje modellen utgår från den historiske Jesus som en prototyp. Leonard syftar med denna grupp på Elisabeth Schüssler Fiorenzas resonemang om ”bibeln som prototyp”. Resonemanget om prototyp gäller inte Jesus speciellt, utan beskriver det förhållningsätt Schüssler Fiorenza föreslår inför det bibliska materialet över huvud taget. Bibeln skall tolkas som ”historisk prototyp eller som en formerande rotmodell för bibliskt liv och tro” (Schüssler Fiorenza 1984: s. 14) och är som sådan inte en auktoritativ källa utan en resurs i kvinnors kamp för befrielse. Schüssler Fiorenzas visar fram en Jesus, vars förkunnelse centreras kring visionen om Guds rike präglad av helhet och inkluderande gemenskap. Denna vision är feministisk i så måtto att den strävar bort från patriarkala strukturer och kallar kvinnor och män till ett jämbördigt lärjungaskap. Att de bibliska texterna inte är normerande betyder enligt Schüssler Fiorenza att den patriarkalisering av Jesu budskap och lärjungagemenskapen, som tidigt kom att bli den dominerande officiella hållningen inom kyrkan, inte är förpliktigande för kristen praxis idag. Hur den bibliska prototypen skall värderas och tillämpas prövas av ”Women-Church”, som är gemenskapen av

den bibliska religionens själv-identifierade kvinnor och kvinno-identifierade män /---/ den dialogiska gemenskapen av jämlikar /.../ den offentliga samlingen av fria medborgare som kommer tillsammans för att bestämma över sin egen och sina barns gemensamma, politiska och andliga välfärd. (Schüssler Fiorenza 1984: s. xiv).

Leonards fjärde modell teologiserar den historiske Jesus som en profet som kritiserar tidigare bilder av Gud. Modellen exemplifieras med Rosemary Radford Ruethers kristologiska arbete. Radford Ruether ser i Jesus en profet som bryter mot patriarkala ideal och normer. Hans kön har ingen teologisk betydelse, men att han, som är man, avstår från sina patriarkala privilegier ger tyngd åt hans förkunnelse när han i profetisk anda talar för de utstötta och förtryckta. Både Schüssler Fiorenza och Radford Ruether uttrycker en "budskapskristologi". Det är Jesu förkunnelse om den jämlika Gudsrikesgemenskapen som står i fokus. Kristus, som en personifikation av Guds ord, är emellertid för Radford Ruether inte begränsad till den historiske personen Jesus utan Kristus inkluderar hela den frälsta mänskligheten, och kan och bör därför gestaltas i olika former och skepnader.

Slutligen identifierar Leonard en femte modell som förflyttar kristologin till församlingen, dvs. till den kristna gemenskapen. Vad som avses är Rita Nakashima Brocks begrepp "Christa/Community" som utgör ett försök till om- och nytolkning av den kristna försoningsläran. Nakashima Brock värjer sig både mot tanken på lidande och död som en väg till försoning, och mot tanken att försoning knyts till en enskild individ. Helande och frälsning sker genom den kraft som genereras i gemenskapen. Kön är egentligen inte problemet för Nakashima Brock och hela frågan om Jesus natur är nertonad. Hennes kritik riktar sig närmast mot den funktion Jesus tillskrivits i traditionella kristologier. Att som hon gör, kalla Jesu död på korset för "kosmisk barnmisshandel" är en provocerande men tankeväckande retorik, med kritisk udd mot de patriarkala försoningsteologier vars konsekvenser innebär en glorifiering av både den "ensamme hjälten" och det passiva offret. Genom att inte ge Jesus lydnad, lidande och död en frälsande betydelse, ställer

sig Nakashima Brock naturligtvis utanför ett traditionellt kristologiskt tänkande. Vad hon vinner ur ett feministiskt perspektiv är emellertid att ”manlighet” så som den kommer till uttryck hos Jesus, inte framstår som normativ och som ett ideal för hela mänskligheten.

Ingen av dessa modeller lyckas ta sig an alla utmaningar feministisk kristologi står inför. I varierande grad lyckas de ifrågasätta teologiskt motiverad könsmaktsordning, men de riskerar samtidigt i olika hög grad att marginaliseras eftersom de kan anklagas för att inte överensstämja med en kristen tro på Jesus såsom både Gud och människa.

Feministisk etik

Feministisk etik kan sägas ha en av sina utgångspunkter i Carrol Gilligans bok *In a Different Voice*. Gilligan var själv psykolog och hon kritiserade utvecklingspsykologen Lawrence Kohlberg som hävdade att kvinnors moraliska utveckling är långsammare än mäns. Gilligan menade att kvinnorna istället har en *annorlunda* moral. *In a Different Voice* publicerades 1983 när gynocentrismen var som starkast inom den feministiska forskningen. Kvinnor hävdades vara intuitiva, känslomässiga, omvårdande och subjektiva vilket ledde till att feministisk etik ofta var en form av dygdeetik. Vissa värden, t.ex. inlevelse, medkänsla och omsorg, upphöjdes till dygder och uppfattades som förpliktigande. Detta till motsats från män som ansågs vara rationella, kyliga och objektiva, vilket bidrog till ett mer rättviseetiskt tänkande. Denna typ av generaliserande antaganden om könen ligger numera sällan till grund för feministiska teorier.

Vad är då feministisk etik idag? Lika lite som feministisk teologi, kan feministisk etik definieras som teologi alternativt etik om och av kvinnor. Den feministiska etiken känns istället igen på sitt perspektivval, sitt innehåll och

syfte. Bilden är idag mycket mångfacetterad och många olika etiska teorier tas i bruk. Vad som förenar är först och främst genusperspektivet. Utgångspunkten kan sägas vara insikten om att det råder orättvisa mellan kvinnor och män vad gäller tillgång till makt, inflytande och materiella värden. Syftet är att beskriva och analysera denna ojämlikhet och att ge alternativa etiska teorier. Kvinnors moraliska erfarenheter och uppfattningar betonas och tillmäts normativ betydelse.

Omsorgsetik

Några ofta förekommande drag är betoning av betydelsen av kontext och relation framför principer. Vad som är moraliskt rätt eller fel låter sig inte bestämmas via regler och universella principer utan kan bara avgöras i det konkreta. Flera feministiska etiker har utvecklat denna uppfattning till feministisk omsorgsetik. Den är enligt en av dess mest kända företrädare, Nel Noddings, en kontext- och situationsbestämd etik där behovet av omsorg i den konkreta situationen, snarare än avvägningar mellan olika etiska principer, är avgörande (Noddings 1986). I Sverige har omsorgsetiken fram för allt utvecklats och diskuterats av Ulla M. Holm (t.ex. 1993).

Rättviseetik

Andra, t.ex. Susan Moller Okin, Karen Lebacqz och Iris Marion Young utvecklar feministisk rättviseetik som ser som sin främsta uppgift att blottlägga och förklara orättvisor mellan könen och att utveckla normativa teorier som bidrar till att dessa orättvisor upphör. Precis som inom den feministiska omsorgsetiken finns också här en betoning av kontexten. Lebacqz t.ex. hävdar att det är genom förtryckta människors konkreta berättelser om orättvisa som vi kan

förstå vad rättvisa innebär. På liknande sätt menar Young att det är genom att lyssna till förtryckta grupper som vi kan förstå vad rättvisa, som enligt Young innebär att upphäva förtryck och maktherravälde, innebär.

I Sverige har rättvisefrågor diskuterats inom den feministiska exegetiken av bl.a. Karin Sporre i en avhandling om det globala förtrycket och marginaliseringen av kvinnor (1999). Avhandlingen behandlar etiken i texter av tre feministiska teologer inom kristen tradition: en är från Asien, en är afroamerikansk ("womanist") och den tredje är från Europa. Texterna analyseras utifrån begreppen förtryck, subjekt, etisk kunskap och vision. Sporres avhandling ger inblick i hur förutsättningarna för etik förändras när subjektet/agenten befinner sig under förtryck och när handlingsalternativen är begränsade. Detta påverkar enligt Sporre, hur etik kan uttryckas teoretiskt.

Andra exempel på svenska feministiska etiker som diskuterar rättvisa är Ann-Cathrine Jarl och Elisabeth Gerle. I *Women and Economic Justice, Ethics in feminist liberation theology and feminist economics* (2000), ställer Jarl viktiga frågor till nationalekonomiska teorier om hur människors grundläggande behov av mat, kläder, vatten, elementär hälsovård, utbildning och möjlighet att själva tillgodose sådana behov, behandlas i nationalekonomisk diskurs. Det globala samhället har vid flera tillfällen åtagit sig att lösa fattigdomsproblematiken men det kräver, enligt Jarl, en etiskt förankrad ekonomisk teori och hon visar att feministisk etik och feministisk ekonomi har viktiga bidrag att ge till sådan process.

I *In Search of a Global Ethics, Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP* (1995) analyserar Elisabeth Gerle Kyrkornas världsråds projekt, "Skapelse, fred, rättvisa". Som underlag för

ett resonemang om global etik och respons på globala överlevnadsproblem granskas dessutom ett flervetenskapligt internationellt forskningsprojekt med statsvetare, jurister och sociologer. Båda ovan nämnda arbeten är typiska exempel på hur feministisk teologi ofta är ämnesöverskridande. De akademiska disciplinernas ämnesgränser överskrids ofta, främst i materialvalet men ofta också i metodvalet.

Sexualetik

Sexualitet, samlevnads- och reproduktionsfrågor utgör ett annat område som flera feministiska etiker arbetat med. En utgångspunkt är att sexual- och samlevnadsetiken traditionellt präglats av ett manligt perspektiv och inte tillvaratagit kvinnors erfarenhet utan snarast uttryckt ett behov av att kontrollera kvinnors sexualitet. I Sverige har Solveig Anna Boasdottir skrivit om kvinnomisshandel och kristen sexualetik. I *Violence, Power, and Justice. A Feminist Contribution to Christian Sexual Ethics* (1998) behandlar hon våld mot kvinnor i nära relationer. Hon analyserar tre teologer som samtliga verkat under 1900-talet, och undersöker utifrån ett feministiskt perspektiv hur kön konstrueras i dessa teologers samlevnadsetik, och huruvida de bereder kvinnor skydd mot mäns våld. Boasdottirs slutsats är att det i dessa texter inte finns grunder för ett sådant skydd för kvinnor. Hon utvecklar utifrån ett rättviseperspektiv några förslag till hur en teologisk samlevnadsetik skulle kunna utformas för att lösa en del av dessa problem.

I *Kyrka och kön. Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945-1985* (2001) analyserar Johanna Gustafsson synen på man och kvinna i texter om äktenskap och sexualitet som producerades inom Svenska kyrkans under efterkrigstiden. Här påvisas hur olika författare hanterar samtidens vetenskapliga och politiska strömningar på olika sätt, vilket får

olika konsekvenser för konstruktionen av kön och synen på samlevnad. Gustafsson visar hur det sker en ökad individualisering på samlevnadsområdet under den studerade perioden och hur ett större utrymme för en mer kontraktsorienterad syn på äktenskapet växer fram.

Till de svenska sexualetiska feministiska bidragen hör också Ann Heberlein som i *Den sexuella människan. Etiska perspektiv* (2004) diskuterar kristen och i viss mån muslimsk sexualetik. Eberlein betonar att sexualiteten är historiskt och kulturellt betingad och kritiserar universella sexualetiska teorier om som bygger på en patriarkal könsförståelse.

Kvinnors historia

Kvinnohistorisk forskning som en del av kristendomens historia börjar, liksom annan feministteologisk forskning, göra sitt inträde inom akademien från 1970-talet och framåt. Enskilda kvinnoöden dokumenteras och synliggörs, och kvinnors roll inom vissa rörelser eller tidsepoker undersöks. Att genusperspektivet också i det historiska studiet tenderar att spränga ämnesgränserna blir tydligt när vi ser på hur det kommit till uttryck. När t.ex. bibelforskaren Elisabeth Schüssler Fiorenza diskuterar kvinnor i Nya testamentet i sin bok *In Memory of Her* är det uttalade syftet att skriva in kvinnor i den bibliska historien: att förvandla *his*-story till *her*-story, som slagordet kommit att lyda i USA. På samma sätt rör sig Lilian Portefaix och Inger Ljungs tidigare nämnda avhandlingar i gränslandet mellan bibelvetenskap och kvinnohistoria.

Från synliggörande till problematisering

Den kvinnohistoriska forskningen syftade under 70- och 80-talen främst till att synliggöra kvinnor och kvinnors

historiska situation. Förtryck av kvinnor kartlades och dokumenterades, och kvinnors bortglömda bidrag till kyrkornas utveckling lyftes fram för att påminna om att kvinnor alltid funnits och alltid varit lika dugliga som män om bara möjlighet getts. Men den kvinnohistoriska forskningens teoretiska utgångspunkter har utvecklats i takt med övrig feministisk och historisk forskning. Det gäller även för forskning inom ämnesområdet kristendomens historia. Idag är det måhända mer relevant att tala om genushistorisk forskning, med vilket avses forskning som problematiserar förhållandet mellan kvinnor och män, undersöker maktförhållanden, kvinnors motstrategier till förtrycket och hur kön konstruerats och i olika historiska kontexter.

Kvinnors närvaro i kyrkohistorien – och deras frånvaro

Inom kyrkohistorisk forskning i Sverige har genusperspektivet inte minst bidragit till ett intresse för enskilda kvinnöden. Ebba Boström, grundare av Samariterhemmet i Uppsala står i centrum för Tuulikki Koivunen Bylunds avhandlingsarbete (1994). Karin Sarja och Gunilla Gunner har skrivit om kvinnliga missionsarbetare och dokumenterat den oftast icke erkända arbetsinsats dessa kvinnor stod för. Men kvinnor och mission har också studerats ur mottagarperspektivet. I artikeln *Omvändelse till större frihet? Kvinnor och mission i nordvästra Tanzania i början av 1900-talet* visar Birgitta Larsson hur den kristna religionen erbjöd en räddning bort från arrangerade äktenskap och månggiften (Larsson 1994, se också 1991).

Vad som blir tydligt genom det historiska studiet är både kvinnors närvaro och kvinnors frånvaro. ”Kvinnors närvaro i kyrkan har alltid varit både massiv och påtaglig” konstaterar Ann-Sofie Ohlander och pekar på det paradoxala i att kvinnor ändå i så hög grad lyser med sin frånvaro

inom kyrkohistorisk forskning och litteratur (1994: s. 9). Också på ett annat sätt kan kvinnor beskrivas som både närvarande och frånvarande. Närvarande som objekt för mission, predikan, undervisning och disciplinering, men frånvarande från den formella makten. Undantag finns förstås. Under medeltiden är det främst ut klostrens dunkel som en och annan historiskt välkänd kvinna träder fram, t.ex. Heliga Birgitta och Hildegard av Bingen, Gertrud av Helfta för att nämna några. Att gå i kloster blev för många kvinnor under medeltiden samma flykt undan påtvingade äktenskap som vad omvändelse till kristen tro blev för de tanzaniska kvinnorna i Larssons studie. Men klostren erbjöd för vissa dessutom en möjlighet till utbildning som i några enstaka fall kunde nyttjas i kyrkans och samhällets tjänst. För de flesta var dock denna möjlighet ytterst kring-skuren men bl.a. Kari Elisabeth Børresen har visat att det fanns undantag, och att enstaka medeltida kvinnor kunde utgöra betydelsefulla teologiska röster för kyrkans trosutveckling (t.ex. Børresen 1994).

Kvinnor i kyrkan – på andra villkor än män

Det tydligaste mönstret som den genusmedvetna kristendomshistoriska forskningen visar på är emellertid att när enstaka kvinnor, likt dem som studerats av t.ex. Koivunen Bylund, Sarja och Gunner, skaffade sig tillträde till sammanhang där de kunde arbeta, studera och påverka, skedde det på helt andra villkor än för män. Av t.ex. diakonissor och kvinnliga missionsarbetare krävdes celibat. Som gifta förväntades att de skulle sköta hem och barn. Otaliga missionärshustrur gav bokstavligen sina liv i missionens tjänst men räknades som gifta endast som ”medföljande”, av vilka förväntades att de skulle bidra till makens arbete utan formellt erkännande av sina insatser.

Andra religioner

Generellt är kvinnors rättigheter i Asien och muslimska länder mer satta på undantag än i Europa och Nordamerika. Framför allt kvinnors sämre möjligheter till utbildning har fördröjt utvecklingen av ett genusperspektiv inom islam och asiatiska religioner.

Detta innebär dock inte att genusvetenskaplig reflektion helt saknas inom dessa religioner, men liksom i tredje världen i övrigt präglas den omedelbara agendan av kvinnorättsaktivism snarare än genusteoretisk teologisk reflektion. En faktor som bidrar till framväxten av ett genusperspektiv på teologin är religionernas ökade mobilitet. Hinduer, buddister och muslimer finns idag över hela världen, också i akademiska miljöer. Västerlänningar konverterar till islam, buddism och hinduism och tar, på gott och ont, med sig sina västerländska vetenskapliga och ”moderna” ideal in i reflektionen över sin nya religion. Att feminism i så hög grad framstår som ”västerländsk” utgör inte sällan ett hinder för möjligheten att föra upp genusreflektion på den teologiska agendan inom dessa religioner. En av de frågor som bearbetas av hinduisk, buddistisk och muslimsk feministisk teologi är just vilken sorts feminism som bör prägla genusanalysen.

Genusanalys utanför det västerländska sammanhanget – både skillnader och likheter

Det vore en förenkling att försöka sammanfatta all icke-västerländsk feministisk teologi under en enda formel. Men följande drag kan sägas prägla den genusanalys som sker utanför det västerländska sammanhanget. Västerländsk feminism anses för det första för mansfientlig och separatistisk. Vad som eftersträvas är istället en feminism som inte försvårar relationen till män eller utgör ett hot mot traditionellt

familjeliv. En annan skillnad är att i en del länder, särskilt i Indien, är det män som varit ledare för rörelser som understött kvinnors rättigheter och frigörelse. Dessutom är den religiösa kvinnorörelsen om möjligt än mer sammanvävd med den sekulära, vilket har att göra med att religiös lag (inom islam) och religiösa sedvänjor (inom hinduism och buddism) i så hög grad är sammanflätade med samhället i övrigt (jfr. Gross 1996.)

Det visar sig emellertid att frågeställningarna och metodererna är påfallande lika när genusperspektivet sätts i fokus, var i världen och inom vilken religion det än sker. Traditionen genomsöks efter texter och läror som kan brukas i en argumentation för kvinnors lika värde och rätt. Andra texter kritiserar och medan några drar slutsatsen att patriarkala mönster är en ofrånkomlig del av religionen – som därför måste överges, hävdar andra det egalitära och jämlika som en genuin del av religionen – som därför kan och bör reformeras (Gross 1996).

I slutet av 1980-talet kom de första antologierna med texter som reflekterar över olika religioner ur ett genusperspektiv. Arvind Sharma är redaktör för *Women and World Religions* (1987) som beskriver kvinnors roller inom världsreligionerna och *Today's Women in World Religions* (1994) som diskuterar hur situationen är för kvinnor idag (dvs. 1994) inom världsreligionerna; en samling primärtexter, *An Anthology of Sacred Texts by and about Women* (1993) har getts ut av Serenity Young. Ungefär samtidigt började de första feministiska analyserna av hinduism, buddism och islam att publiceras. Fatima Mernissi (1987), Lina Gupta (1991), Rita Gross (1993) och Anne Klein (1995) analyserar islam, respektive hinduism och buddism ur genusperspektiv (jfr. Gross 1996).

Sverige idag: från feminism till genusmedvetenhet

Slutligen följer här några ord om den svenska situationen idag. Efter en relativt expansiv period under 1990-talet har, enligt min bedömning, utvecklingen av genusvetenskapliga perspektiv vid de religionsvetenskapliga institutionerna mattats av. Samtidigt kan vi emellertid se att genusperspektivet i viss mån integrerats som en del i ett allmänt teologisk tänkande. Trettio års feministisk belysning av det religionsvetenskapliga forskningsfältet har på ett övertygande sätt påvisat behovet av genusmedvetenhet vid all beskrivning, analys och teologisk konstruktion. Detta utgör både en tillgång och en fara. Det är en fara i den mån integrering innebär en ursäkt för att inte odla spetskompetens vid institutionerna, och naturligtvis en tillgång när det innebär att genusperspektivet presenteras som självklart och nödvändigt.

Den feministteologiska forskningen i Sverige präglas av hög teoretisk medvetenhet. Fokus ligger ofta på konstruktion av kön och könsmakt inom de olika kontexter som studeras, helt oavsett ämne. En hög grad av medvetenhet om sambanden mellan kön och makt och religionernas legitimerade roll för att upprätthålla en patriarkal könsordning förklarar troligen varför det fortfarande är vanligare att tala om feministisk teologi/teori snarare än genusteori och genusperspektiv på teologin.

Vad som hittills åstadkommit visar entydigt på behovet av mer forskning. Så mycket av kvinnors plats i religionernas historiska utveckling återstår att synliggöra, tolkningsfrågor som rör tolkarens ansvar och val behöver belysas ur genusperspektiv när de tillämpas i bibeltolkningen, kvin-

nors religiösa erfarenheter behöver dokumenteras och analyseras och olika religiösa livsåskådningar behöver granskas och kritiseras ur könsmaktsperspektiv. Inom flera av de teologiska ämnesområdena pågår för närvarande avhandlingsarbeten med genusperspektiv, vilket innebär att det finns en tillväxt som torde resultera i fortsatta genusvetenskapliga teologiska forskningsprojekt. Genusperspektivet på det religionsvetenskapliga studiet kommer med stor sannolikhet att påverka de flesta religioners utveckling och anpassning till sin samtid.

Lästips utöver referenslistan

Tidiga insatser

Christ, Carol P. Plaskow, Judith (red.) (1979) *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion* San Francisco: Harper & Row.

Plaskow, Judith (1980), *Sex, Sin and Grace*. Lanham: University Press of America.

Ruether, Rosemary Radford (red.) (1974), *Religion and Sexism. Images of Women in Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster.

Översikter och antologier

Martin Soskice, Janet & Lipton, Diana (2003), *Feminism and theology*. Oxford: Oxford University Press.

Parsons, Susan Frank (red.) (2002), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sheffield Academic Press har gett ut en hel serie av *Introductions in Feminist Theology*, till exempel om försoning, kroppen, gudinnor, asiatisk och afrikansk feministteologi, gudsbild.

Exempel på skandinaviska bidrag

Børresen, Kari Elisabeth (1991), *Image of God and gender Models in Judeo-Christian Tradition*. Oslo: Solum Forlag.

Eriksson, Anne-Louise (red.) (2002), *Var kan vi finna en nådig Gud. Om könsmaktsordning, kyrka och teologi* [Working papers in Theology 2] Uppsala: Uppsala universitet.

Fatum, Lone (1992), *Kvindeteologi og arven fra Eva*. Köpenhamn: Gyldendal.

- Grenholm, Cristina (1999), *Barmhärtig och sårbar*. Stockholm: Verbum.
- Höglund, Anna (2001), *Krig och kön. Feministisk etik och den moraliska bedömningen av militärt våld*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Kaul, Dagny, Laland, Anne Hilde och Østrem, Solveig (red.) (1999), *Feministteologi på Norsk*. Oslo: Kappelen Akademisk Forlag.
- Svalastog, Anna Lydia (1998), *Det var ikke meningen – Om konstruktionen av kjønn ved abortingrep, et feminist-teoretisk bidrag*. Uppsala universitet.
- Vuola, Elina (1997), *Limits of liberation: praxis as method in Latin American liberation theology and feminist theology*. Helsingfors: Suomalainen tiedeakatemia.
- Genus och Gud, temanummer av *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3–4/2003
- Grønlien Zetterqvist, Kirsten (2002), *Att vara kropps- subjekt. Ett fenomenologiskt bidrag till feministisk teori och religionsfilosofi*. Uppsala: [Studia Philosophia Religionis] Almqvist & Wiksell International.

Bibeln

- Brenner, Athalya, Fontaine, Carole (red.) (1997), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*. Scheffield: Scheffield Academic Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2001), *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*. New York : Orbis Books.

Icke-kristen feministisk teologi

Cooley, Paula M., Eakin, William R. och McDaniel, Jay B. (red.) (1991), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books.

Falk, Nancy Auer, Gross Rita M., (red.) (2001), *Unspoken worlds. Women's religious lives*. Wadsworth/Thomson Learning.

Hellman, Eva (1998), *Hinduiska gudinnor och kvinnor – en introduktion*. Nora: Nya Doxa.

Plaskow, Judith (1990), *Standing Again at Sinai*. San Francisco: Harper& Row.

Yamani, Mai (red.) (1996), *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*. Berkshire: Ithaca Press.

Gudinnor och häxor

Christ, Carol P. (2003), *She Who Changes. Re-imagining the Divine in the World*. New York: Palgrave/St. Martin's Press.

Starhawk (1979), *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess – rituals/invocations/exercises/magic*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Feministteologi och feministisk teori

Chopp, Rebecca S., och Davaney, Sheila Greeve (red.) (1979), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Eriksson, Anne-Louise (2002), "Who and what are 'Women' in Theology? Some reflections on gender theory and its implications for feminist politics". I: *The end of Liberation? Liberation in the End! Feminist Theory, Femi-*

nist Theology and their political implications, Methuen, Charlotte och Berlis, Angela (red.). Leuven, Belgien: Peeters.

Tatman, Lucy (2001), *Knowledge That Matters. A Feminist Theological Paradigme and Epistemology*. Cleveland: Pilgrim Press.

Tidskrifter

Journal of Feminist Studies in Religion (1985–) Chico: Scholars Press

Feminist Theology (1992–) Sheffield: Sheffield Academic Press

Webbadresser

En omfattande webbplats där det går att hitta många bra länkar är: www.earlham.edu/~libr/acrlwss/wsstheo.html#general

För den som är intresserad av feministteologi inom andra religioner än den kristna finns en hel del att hitta på: www.cddc.vt.edu/feminism/rel.html

Ett europeiskt forskarnätverk för feministteologi, European Society of Women in Theological Research (ESWTR), hittar du på: www.eswtr.org/eswtr.html

ESWTR ger också ut en årsbok, *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research*. Den ges ut av Peeters i Leuven, Belgien.

Referenser

- Aspegren, Kerstin (red. René Kieffer) (1995), *The male woman. A feminine ideal in the early church*, Uppsala: [A. Women in Religion]
- Bardh, Ulla (red.) (1979), *Halva himlen är vår*. Stockholm: Gummesson.
- Berger, Teresa (1999), *Women's ways of worship. Gender analysis and liturgical history*. Collegeville: Liturgical Press.
- Berger, Teresa (1996), "A female Christ child in the manger and a woman on the cross, or: the historicity of the Jesus event and the inculturation of the Gospel". I: *Feminist Theology* 96:11.
- Boasdottir, Solveig Anna (1998), *Violence, Power, and Justice. A Feminist Contribution to Christian Sexual Ethics*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Brock, Rita Nakashima (1988), *Journeys by heart. A Christology of Erotic Power*. New York: Crossroad.
- Brock, Rita Nakashima (2001), *Proverbs of ashes. Violence, redemptive suffering, and the search for what saves us*. Boston: Beacon Press.
- Christ, Carol (1980), *Diving Deep and Surfacing*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (1973), *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- DeMarinis, Valerie (2000), "Psychology of religion and the impact of feminism". I: *Svensk religionshistorisk årskrift* 9/2000.

Edgardh Beckman, Ninna (1995), *Sofia – den vishet vi förkunnar*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.

Edgardh Beckman, Ninna (2001), *Feminism och liturgi. En ecklesiologisk studie*. Stockholm: Verbum.

Ekstrand, Thomas och Martinson, Mattias (2004), *Tro och tvivel*. Lund: Studentlitteratur.

Eriksson, Anne-Louise (red.) (1995), *The Meaning of Gender in Theology*. Uppsala: (A. Women in Religion).

Eriksson, Anne-Louise (1999), *Kvinnor talar om Jesus. En feministisk kristologisk praxis*. Nora: Nya Doxa.

Eisenstein, Hester (1983), *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G.K. Hall & Co.

Fatum, Lone (1989), ”Tango med en tidsel – om at finde værdigheden i elendighetsforskningen. I: *Feministteologi idag. Sju föreläsningar till Kerstin Aspegrens minne*. [Religio nr. 30] Lund: Teologiska institutionen.

Gerle, Elisabeth (1995), *In search of a global ethics: theological, political, and feminist perspectives based on a critical analysis of JPIC and WOMP*. Lund: Lund University Press.

Giligan, Carol (1982), *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press. (På svenska: *Med kvinnors röst*. Prisma 1985)

Goldenberg, Naomi (1979), *Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*. Boston : Beacon Press.

Grenholm, Carl-Henric och Herrmann, Eberhard (1982), *Kristen feminism. Guds bild och filosofisk bakgrund*. Älvsjö: SkeabVerbum.

- Gross, Rita (1993), *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Deconstruction of Buddhism*. Albany: State University of New York Press.
- Gross, Rita (1996), *Feminism & Religion*. Boston: Beacon Press.
- Gustafsson, Johanna (2001), *Kyrka och kön. Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945-1985*. Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion.
- Gupta, Lina (1991), "Kali, the Savior". I: *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, (red.) Cooley, Paula M., Eakin, William R. och McDaniel, Jay B. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Hampson, Daphne (1990), *Theology and Feminism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Heberlein, Ann (2004), *Den sexuella människan. Etiska perspektiv*. Lund: Studentlitteratur.
- Holm, Ulla M. (1993), *Modrande och praxis. En feministfilosofisk undersökning*. Göteborg: Daidalos.
- Jarl, Ann-Cathrin (2000), *Women and Economic Justice. Ethics in Feminist Liberation Theology and Feminist Economics*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Jeanrond, Werner G. (1998), *Guds närvaro*. Lund: Arcus.
- Johnson, Elizabeth (1992), *She who is. The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- Junus, Petra (1995), *Den levande Gudinnan. Kvinnoidentitet och religiositet som förändringsprocess*. Nora: Nya Doxa.
- Klein, Anne (1995), *Meeting the Great Bliss Queen*. Boston: Beacon Press.

Koivunen Bylund, Tuulikki (1994), *Frukta icke, allenast tro. Ebba Boström och samariterhemmet 1882-1902*. Stockholm: Almqvist och Wiksell.

Larsson, Birgitta (1991), *Conversion to Greater Freedom? Women, Church and Social Change in North-Western Tanzania under Colonial Rule*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Leonard, Ellen (1991), "Women Confronting the Images of Christ". I: *Imagining Christ. Politics, Art Spirituality*, (red.) Eigo, Francis A. Pennsylvania: Villanova University Press.

Lebacqz, Karen (1987), *Justice in an Unjustice World*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Ljung, Inger (1989), *Silence or Suppression. Attitudes Towards Women in the Old Testament*. Stockholm : Almqvist & Wiksell International.

McLaughlin, Eleanor (1993), "Feminist Christologies: Re-Dressing the Tradition". I: *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, (red.) Stevens, Maryanne. New York: Paulist Press.

Mernissi, Fatima (1987), *Beyond the Veil. Male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington : Indiana University Press.

Neu, Diann (2003), *Women's rites : feminist liturgies for life's journey*. Cleveland: Pilgrim Press.

Noddings, Nel (1986), *A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

Nordenstam, Kerstin (2003), *Genusperspektiv på språk*. Stockholm: Högskoleverket.

- Ohlander, Ann-Sofie (1994), "Kvinnornas kyrkohistoria". I: *Kyrkohistorisk årsskrift 1994*.
- Okin, Susan Moller (1989), *Justice, Gender and the Family*. Boston: Basic Books.
- Portefaix, Lilian (1988), *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Procter-Smith, Marjorie (1990), *In Her Own Rite. Constructing Feminist Liturgical Tradition*. Nashville: Abingdon Press.
- Ramshaw, Gail (1995), *God Beyond Gender. Feminist Christian God-language*. Minneapolis : Fortress Press. (På svenska 1999: *Gud bortom genus*, [Mitt i församlingen] Svenska kyrkan.)
- Raphael, Melissa (2000), *Introducing Theology: Discourse on the Goddess*. Cleveland: Pilgrim Press.
- Ruether, Rosemary, Radford (1983), *Sexism and God-Talk*. Boston: Beacon Press.
- Ruddick, Sara (1990), *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. London: The Women's Press.
- Salomonsen, Jone (1991), *Når Gud blir kvinne. Blant hekser, villmen og sjamaner i USA*. Oslo: Pax Forlag.
- Saiving, Valerie (1960), "The Human Situation: A Feminine View". I: *The Journal of Religion* April 1960.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983), *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London: SCM.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1991), *But She Said. Feminist practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1994), *Jesus - Miriam's child, Sophia's prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. New York : Continuum.
- Sjöberg, Mikael (2004), *Wrestling with Textual Violence*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Sporre, Karin (1999), *Först när vi får ansikten – ett flerkulturellt samtal om feminism, etik och teologi*. Stockholm: Atlas.
- Sharma, Arvind (1987), *Women and World Religions*. Albany: State University of New York Press.
- Sharma, Arvind (1994), *Today's Woman in World Religions*. Albany : State University of New York Press.
- Stanton, Elizabeth Cady (red.) (1898), *The Woman's Bible*. New York: European Publishing Company.
- Stenström, Hanna (1999), *The Book of Revelation : a vision of the ultimate liberation or the ultimate backlash*. Uppsala: Teologiska institutionen.
- Stenström, Hanna (2004), "Den irriterande rösten. Ett feministiskt exegetiskt bidrag till samtalet om bibeln som norm". I: Anne-Louise Eriksson (red.) (2004), *Tolkning för livet* Stockholm: Verbum.
- Tolbert, Mary Ann (1983), *The Bible and feminist hermeneutics*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Wondra, Ellen (1994), *Humanity Has Been a Holy Thing. Toward a Contemporary Feminist Christology*. Lanham: University Press of America.

Wren, Brian (1989), *What language shall I borrow? God-talk in worship. A Male Response to Feminist Theology*. New York: Crossroad.

Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press. (På svenska: *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa*. Stockholm: Atlas 2000)

Young, Pamela Dickey (1990), *Feminist Theology/Christian Theology. In search of Method*. Minneapolis: Fortress Press.

Young, Serenity (red.) (1993), *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*. London: Pandora.

Tidigare utgivet i samma serie

Genusforskning inom juridiken

av fil. dr Eva-Maria Svensson

Genusforskning inom arkeologin

av fil. dr Elisabeth Arwill Nordbladh

Genusforskning inom teknikvetenskapen

av professor Lena Trojer

Genusforskning inom socialantropologin

av professor Britt-Marie Thurén

Genusforskning inom kulturgeografen

av professor Gunnel Forsberg

Genusforskning inom psykologin

av docent Eva Magnusson

Genusperspektiv på språk

av docent Kerstin Nordenstam

Genusperspektiv på medicinen

av professor Anne Hammarström

För innehållet i skrifterna svarar de enskilda författarna.

Högskoleverket är en central myndighet för frågor som rör universitet och högskolor. Verket arbetar med kvalitetsbedömningar, tillsyn, uppföljningar, utveckling av högre utbildning, utredningar och analyser, bedömning av utländsk utbildning och studieinformation.



i samarbete med

