

LUNDS UNIVERSITET

Centrum för teologi och religionsvetenskap

Uppsats i systematisk teologi, 5p

Handledare: Bo Brander

Examinator: Bo Brander

Att framläggas: 25 maj 2005

Det omöjliga valet

En jämförande analys av tre svenska
feministteologers ecklesiologiska visioner

Innehållsförteckning

Innehållsförteckning	2
1. Inledning	3
Problem och syfte	3
Material och metod	4
Begräppsförklaring	5
2. Utblick	6
3. Inblick	9
3.1. Anne-Louise Eriksson	9
3.1.1. Kyrkans meningsbärande ram	9
3.1.2. Att bryta ramen	11
3.1.3. Kyrkan på postmodernitetens hav	12
3.1.4. Kyrkan som flerstämmig oenighet	14
3.1.5. Kritik och konstruktion	15
3.2. Ninna Edgardh Beckman	16
3.2.1. Kyrkan som folkkyrka?	16
3.2.2. Dilemman och strategier för kyrkan	18
3.2.3. Strategierna som ecklesiologiska modeller	19
3.2.4. Kyrkan som en feministiskt grundad koinonia-ecklesiologi	21
3.2.5. Kyrkan som Sofia-rörelse	22
3.2.6. Kritik och konstruktion	22
3.3. Annika Borg	23
3.3.1. Kyrkan som underordnande struktur	24
3.3.2. Dekonstruktion av underordningen	25
3.3.3. Den gränsöverskridande kyrkan	26
3.3.4. Kritik och konstruktion	27
4. Jämförande diskussion	28
5. Sammanfattning	33
6. Litteratur	35

1. Inledning

Problem och syfte

”Det omöjliga valet”. Så kallar två av de feministteologer som den här uppsatsen kommer att undersöka valet mellan feminism och kristendom. Ur ett feministiskt perspektiv är kristendomen, tolkad på det sätt som den dominerande traditionen föreskriver, något som förminskar och nedvärderar kvinnors liv eftersom den upprätthåller strukturer och samhällsordningar där kvinnor underordnas. Två alternativ tycks stå till buds: att hålla fast vid övertygelsen om att män och kvinnor är lika mycket värda och lämna den Gud som uppenbaras i kristen tro därhän, eller att hålla fast vid sin kristna identitet och underordna sig den begränsning Gud ålägger kvinnor. Förkasta kristendomen eller acceptera den – varsågod och välj.

Att kalla detta för ”det omöjliga valet” förefaller särskilt välformulerat, inte bara för att det är en träffande beskrivning av ett mycket smärtsamt dilemma, utan också för att det hos de två teologer som använder uttrycket samtidigt är ett påstående: det här är ett val som är fullkomligt *omöjligt* att göra. Det går inte att välja höger eller vänster i vägskälet. Följaktligen behöver ett tredje alternativ komma till stånd: en ny väg.

Förslag till dylika ’medelväglösningar’ har formulerats av feministteologer som tar sina utgångspunkter i det kontextuella. Två utgångspunkter är mycket vanliga: att endast de kristna texter, liturgier och traditioner som *inte* förtrycker och förminskar kvinnor kan vara av Gud och att det är kvinnors erfarenheter som kan avgöra vad som är förtryckande eller inte.¹ Somligt kan alltså behållas och ingå i en rekonstruktion av kristen tro.

Problemet är att dessa rekonstruktionsförsök inte får något genomslag, de leder inte till någon genomgripande förändring, utan förblir separatistiska och marginaliserade företeelser i kyrkans periferi. Vad är orsaken till det? En vanlig förklaring är att utgångspunkten ”kvinnors erfarenhet” är ett besvärligt begrepp. Finns det verkligen något unikt kvinnligt som gäller för alla kvinnor? Och när man gör det till grund för att avgöra vad som är ”kristet” och ”icke-kristet” använder man samma metod som de man kritiserar: man hävdar ensamrätt till tolkningen av kristen tro på andras bekostnad.² Frågan är om inte valet fortfarande är omöjligt. Detta tredje alternativ förefaller vara något av en nödlösning, som snarare pekar mot kyrkosplittring än mot förening av kristen och feministisk identitet.

I mötet med kyrkovetaren Ninna Edgardh Beckmans doktorsavhandling *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie* dröjer sig bland annat dessa ord kvar: ”området feministisk ecklesiologi måste ännu så länge sägas befinna sig i sin linda”.³ Kan en bidragande orsak till feministteologins marginaliserade roll i kyrkan vara just detta – att reflexionen sällan eller aldrig har ecklesiologin i fokus?

I den här uppsatsen vill jag utforska lindebarnet feministisk ecklesiologi i syfte att se huruvida ett sådant barn kan vara till hjälp i ”det omöjliga valet”. Tonvikten kommer att ligga på svensk feministteologi av flera anledningar. För det första är den svenska kontexten min egen, och för diskussionen är det en klar fördel att vara väl bekant med ”mainstream”-ecklesiologin. Vad gäller svensk feministteologi står följande att läsa i en osignerad ledare i STK år 2000:

Det dröjde förvånansvärt länge innan feministisk teologi intog det akademiska rummet i Sverige. ”Förvånansvärt” skrivet med tanke på den starka kvinnorörelse som växt fram i Sverige under sextioalet och med tanke på att Sverige länge ansetts som ett av världens mest jämställda länder. Vi har exempel på några få arbeten från

¹ Anne-Louise Eriksson, ”Bibelns auktoritet och kvinnors erfarenhet”, *Tro & Tanke*, nr. 1 1998, s. 136f.

² *Ibid.*, s. 138f.

³ Ninna Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*, Stockholm 2001, s. 165.

mitten av åttiotalet, men det är först under det senaste årtiondet som feministisk teologi etablerat sig som en naturlig och nödvändig röst i det akademiska teologiska samtalet.⁴

Svensk feministteologi är alltså än så länge ett någorlunda överskådligt fält, vilket lämpar sig bra för uppsatsens lilla format. Dessutom kan rimligen den svenska feministteologin, tack vare sina särdrag, förväntas ha andra utgångspunkter och infallsvinklar än de ovan nämnda vanligaste. Uppsatsens frågeställning blir därmed: Hur formuleras feministisk ecklesiologi i vår svenska kontext? Vilka problem och möjligheter föreligger?

Material och metod

Metoden för att lösa denna uppgift är enkel men effektiv: jämförelse. Tre svenska feministteologers ecklesiologi kommer att undersökas och jämföras, för att sedan bilda grund för vidare diskussion. De tre är i tur och ordning Anne-Louise Eriksson, Ninna Edgardh Beckman och Annika Borg. Allesammans är aktiva feministiska röster i den inomkyrkliga debatten idag och allesammans teologie doktor med feministiskt inriktade avhandlingar i bagaget. Materialet är med andra ord rikt och aktuellt, och utgör i sig en god anledning till att välja dessa tre. Utgångspunkten för urvalet är dock en annan: gemensamt för de tre är nämligen att de alla är präster i Svenska kyrkan med stor erfarenhet av församlingsarbete. Deras resonemang utgår inte från akademiens skyddade verkstad, utan från en konkret och splittrad verklighet.

Systematikern och feministteologen Erikssons avhandling från 1995 heter *The Meaning of Gender in Theology, Problems and Possibilities*. Där undersöker hon könets betydelse i teologin, bland annat i den svenskkyrkliga högmässan. Den får tillsammans med hennes senaste bok *Kvinnor talar om Jesus, En bok om feministisk kristologisk praxis* från 1999 utgöra ryggraden i studiet av hennes tankar om ecklesiologi, kompletterad av några artiklar med tydligare inriktning mot ecklesiologi.

Kyrkovetaren Edgardh Beckmans avhandling *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie* kom 2001 och undersöker den feministiska liturgiska rörelsen. Hon är den teolog som tydligast formulerar en feministisk ecklesiologi, både i avhandlingen och i två *Tro & Tanke*-publikationer: ”Sofia – den vishet vi förkunnar” från 1996 samt ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor” från 1998.

Annika Borg, slutligen, skrev sin avhandling *Kön och bibeltolkning, en undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet* i ämnet tros- och livsåskådningsvetenskap. Som synes av titeln ligger ämnet dock mycket nära bibelvetenskapen. Borgs avhandling utkom 2004, och kompletteras också den av artiklar.

En berättigad fråga i det här sammanhanget är huruvida det verkligen är möjligt att göra en jämförelse. Är det relevant och givande att jämföra tre teologer med så skilda inriktningar? Och är det möjligt att jämföra deras ecklesiologier, när endast en av dem förefaller skriva explicit om det? Jag menar att det är fullt möjligt, och förklaringen står att finna i begreppen ”feminism” och ”ecklesiologi”.

Till att börja med använder de alla förstaveln ”feminism” för sina teologiska strävanden.⁵ En jämförelse av hur de formulerar den feministiska teologins uppgift är upplysande: Eriksson skriver: ”Eftersom den feministiska teologins utgångspunkt är att kvinnor och män har samma värde och därför bör ha samma rättigheter och möjligheter, strävar feministisk teologi i sitt kritiska projekt efter att avslöja patriarkala strukturer. I sitt konstruktiva projekt

⁴ ”Feministiska röster i det teologiska rummet”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 2000, s. 169.

⁵ Enligt Eriksson i den korta framställningen *Genusperspektiv på teologi* (Stockholm 2004) är ”genusforskning inom religionsvetenskapen” en mer saklig beteckning för feministteologi. Termen ”feministteologi” används ändå, dels p.g.a. internationell påverkan, dels för att betoningen av genusperspektivet implicerar ett könsmaktsperspektiv, och då är feminism en adekvat term, trots att den är politiskt färgad. (s. 8-11)

strävar den efter att formulera och presentera teologiska modeller som bekräftar människors lika värde, möjligheter och rättigheter.”⁶ Edgardh Beckman å sin sida menar att feministisk teologi, liksom feminism över huvud taget, är: ”ett kritiskt perspektiv som strävar efter att identifiera, blottlägga och förändra de maktstrukturer som är knutna till kön.”⁷ Borg, slutligen, skriver att: ”[d]en feministiska forskningen har oftast ett tvåfaldigt syfte: kvinnors underordning under män undersöks, avslöjas och analyseras [...] men syftet är också att det kritiska arbetet ska ändra de förhållanden som möjliggör och upprätthåller kvinnors underordning och mäns överordning.”⁸ Med andra ord har de tre, oavsett inriktning, samma övergripande mål med sina texter. Därmed är de klart jämförbara, åtminstone när ämnet för jämförelsen är *feministisk ecklesiologi*.

Vidare är det viktigt att ringa in begreppet *ecklesiologi*. Vad ryms i det? Ordagrant är ecklesiologi ”lära om kyrkan”. I snäv mening handlar det om vad det innebär att vara kyrka, huruvida Gud har instiftat kyrkan, hur kyrkan ska gestaltas och varför, hur kyrkan går att känna igen i världen. I vidare mening kan man se ecklesiologi som en dimension av det kyrkliga livet, som ett perspektiv som går att anlägga på exempelvis liturgi och diakoni för att se vad dessa konkreta uttryck säger om hur den aktuella kyrkan förstår sitt anspråk på att vara kyrka. Här ryms också frågor om kyrkans ämbete, struktur och sakrament.⁹ Med denna förståelse av ecklesiologi går det att förvänta sig att det är möjligt att (åtminstone implicit) finna en dylik hos samtliga teologer.

Ergo är det fullt möjligt att jämföra de tre och att förvänta sig att de ska formulera en ecklesiologi.

Begreppsförklaring

Fler begrepp än ”feminism” och ”ecklesiologi” behöver dock definieras. Efter att Eriksson i sin avhandling kritiserat feministteologer för att lägga för stort fokus på att formulera teologi på bekostnad av feministisk teoribildning, är åtminstone svenska feministteologer mer noggranna med att definiera de begrepp de använder. Uppsatsens tre feministteologer förefaller vara överens om betydelsen för de flesta begrepp de använder, och för den här uppsatsens format och syfte krävs inte mer än några enkla förklaringar av de begrepp som återkommer hos dem. I de fall någon av dem vidareutvecklar eller ifrågasätter något av begreppen på ett sätt som är relevant för den här uppsatsen återfinns detta i genomgången av respektive teolog.

Hierarki, ordagrant ”heligt styre” beskriver i kristet tänkande relationen mellan ämbetsinnehavare och lekfolk. Sociologiskt betecknar hierarkin en ’pyramidformad’ organisation med vertikal beslutsordning. *Patriarkat* är en form av hierarki: en social organisation som karaktäriseras av kvinnors strukturella underordning under män. En följd av patriarkatet är *androcentrism*, att män är norm och utgångspunkt för en viss grupp eller kulturs syn på tillvaron. Det är också gärna förbundet med *dikotomi*, att könen betraktas som varandra uteslutande kategorier, till vilka föreställningar om egenskaper som ”manliga” eller ”kvinnliga” knyts.

Fler begrepp som är centrala i feministisk teoribildning är distinktionen *biologiskt kön/kön* och *socialt kön/genus*, där det förstnämnda motsvarar den biologisk komponent i förståelsen av en människas kön, och den sistnämnda en konstruerad, sociopsykologisk komponent. Förklaringar av hur dessa två komponenter förhåller sig till varandra rör sig ofta på en glidande skala där de två polerna utgörs av *essentialism* och *konstruktivism*. Essentialismen hävdar att

⁶ Anne-Louise Eriksson: *Kvinnor talar om Jesus, En bok om feministisk kristologisk praxis*, Nora 1999, s. 17.

⁷ Edgardh Beckman: *Feminism och liturgi*, s. 26. Edgardh Beckman hämtar definitionen från antologin *Feministisk bruksanvisning*, red. Lindén och Milles.

⁸ Annika Borg: *Kön och bibeltolkning, En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*, Uppsala 2004, s. 12.

⁹ Jfr Edgardh Beckman: *Feminism och liturgi*, s. 34 och Veli-Matti Kärkkäinen: *An Introduction to Ecclesiology*, Downers Grove 2002, s.14.

det finns ett från början givet betydelseinnehåll i ”kvinna” och ”man”, medan konstruktivismen menar att kön är en social och kulturell konstruktion.

Slutligen torde begreppen humanistisk feminism och gynocentrisk feminism vara användbara. *Den humanistiska feminismen* med Simone de Beauvoir som frontfigur definierar kvinnoförtryck som förnekande av kvinnors mänskliga potential av ett samhälle som tillåter mäns självförverkligande. I första hand är vi människor, inte män eller kvinnor. Humanistisk feminism har dock kritiserats på tre punkter: den identifierar mänskligt med det en man är och gör, den tenderar att leda till biologisk determinism och dess lösning på kvinnors underordning är att de blir som män. *Den gynocentriska feminismen* definierar inte kvinnoförtryck som förbud att delta fullt ut i mänskligheten, utan som en patriarkal strukturs förnekande och nedvärdering av kvinnliga egenskaper och aktiviteter. Här betonas könsskillnad, inte likhet. Det får också epistemologiska konsekvenser: om kvinnor är annorlunda har de kunskaper och erfarenheter som historien hittills har ignorerat. Gynocentrisk feminism har vissa fördelar i det att den utmanar androcentrismen, låter bli att förespråka att kvinnor måste förändras och bli som män, samt att den uppvärderar kvinnliga kroppar och aktiviteter. Samtidigt kritiserar den för att hänfalla åt renodlad essentialism och för att den tenderar att överse att det finns skillnader även kvinnor emellan.

Efter denna inledning kommer jag först att vidga perspektivet i en kort *utblick* över några tongivande feministiska teologers ecklesiologiska visioner. Därmed ges en bakgrund för diskussionen och ett sammanhang för de svenska feministteologerna. Därpå följer en *inblick* i de tre feministteologernas tankar med ecklesiologin som mål för sökandet. De tre identifierar feminismens uppdrag som *kritik* och *konstruktion*, varför det blir ett naturligt sätt att närma sig deras texter: vilken kritik riktar var och en mot vad hon uppfattar som den befintliga ecklesiologin? Hur menar de att kyrkans identitet ska rekonstrueras för att lösa problemet med ”det omöjliga valet”? Uppsatsen avslutas så med en *jämförande diskussion*.

2. Utblick

I sin behändig översikt *An Introduction to Ecclesiology* inleder Veli-Matti Kärkkäinen med ett försök att förklara den samtida systematiska teologins starka intresse för ecklesiologi. Han menar att den framför allt står att finna i den ekumeniska rörelsens framväxt, eftersom allt tal om kyrkans enhet förutsätter en tentativ förståelse av vad kyrkan är. Vidare pekar han på ytterligare två orsaker: dels kristendomens framväxt i tredje världen¹⁰ som aktualiserar frågor om relationen kyrka-kontext, dels uppkomsten av frikyrkor med kongregationalistisk inriktning, både i väst och i tredje världen, som väcker frågor om villkoren för att vara kyrka. I hans indelning befinner sig feministisk ecklesiologi inom ramen för kontextuell ecklesiologi.¹¹

Följande avsnitt kommer kortfattat att ta upp några feministteologers ecklesiologiska visioner. Översikten bygger på Kärkkäinen och Edgardh Beckmans sammanfattningar, och gör inga anspråk på att vara varken heltäckande eller uttömmande. Beskrivningen syftar enbart till att utgöra en bakgrund för förståelsen av de tre svenska feministteologerna.

När Kärkkäinen försöker definiera en feministisk ecklesiologi skriver han:

One could also express the core of feminist ecclesiology by describing the church as ”connective”; there is a living, dynamic connection between men and women and between God and human beings. [...] A feminist church attempts to reach to the margins and searches for liberation from all forms of dehumanization, be it sexual, racial or any form of exploitation.¹²

¹⁰ Uttrycket ”två tredjedelsvärlden” ger en bättre bild av proportionerna, då två tredjedelar av världens befolkning lever i ”tredje världen”.

¹¹ Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*, s. 7ff.

¹² *Ibid.* s. 187.

Inom ramen för en feministisk ecklesiologi ryms också anspråk på kvinnors tillträde till prästämbetet och kritik av den dualistiska indelningen av kyrkan i överklass-ämbetsinnehavare och underklass-lekmän. Kyrkans ledarskap bör inte organiseras hierarkiskt utan makt och auktoritet ska delas istället för att ackumuleras i hierarkins topp. Denna syn på kyrkans struktur har enligt Kärkkäinen teologisk betydelse, då feministisk ecklesiologi är beredd att erkänna i stort sett alla kristna gemenskaper som verkar för befrielse av hela Guds folk som "kyrka". Han nämner också att mer radikala feministteologer uppmanat kvinnor till att bilda egna gemenskaper under en period för att undvika kyrkans patriarkala strukturer, men att dessa är i minoritet. Vidare ifrågasätter en feministisk ecklesiologi kyrkans anspråk på att vara frälsningens enda hemvist och menar, liksom befrielse-teologin, att Kristus också lovat att vara närvarande bland de fattiga och marginaliserade. Slutligen lyfter Kärkkäinen fram det faktum att många feministteologer menar att det sätt man strukturerar kyrkan på speglar hur man förhåller sig till andra relationer, inklusive skapelsen. Det finns alltså ett samband mellan Guds folk och Guds skapelse.¹³

Edgardh Beckman presenterar sammanlagt sex feministiska teologers ecklesiologiska visioner, fyra med romersk katolsk bakgrund, nämligen Mary Hunt, Diann Neu, Rosemary Radford Ruether och Elisabeth Schüssler Fiorenza, samt två med protestantisk bakgrund i form av Letty Russell och Rebecca Chopp.

Neu och Hunt ingår i organisationen WATER, Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual, som verkar för och inom *Women Churches*.¹⁴ Neu sysslar primärt med feministiska liturgier, och menar att de ger uttryck för en cirkelformad ecklesiologi som gestaltar ett delaktighetens alternativ till den pyramidformade kyrka där det endast finns ett centrum från vilket allt härrör. Hunt å sin sida definierar det feministiska ecklesiologiska alternativet som en sakramental och solidarisk gemenskap av rättvisesökande vänner. Hennes vision är en jämlik lärjungagemenskap för alla, även män, men menar att en temporär separatism från männen är nödvändig.¹⁵

Ruether hör till dem som först artikulerade tankarna om *Woman Churches*, vilket hon gör i boken *Women-Church* från 1986¹⁶. Hon beskriver där kvinnokyrkan som en exodus-gemenskap som står för befrielse från patriarkatet. Kyrkan har genom historien tagit form i ett dialektiskt samspel mellan tanken om en andeledd gemenskap å ena sidan, och behovet av institutionaliserade former å den andra. Huvudproblemet ur ett feministiskt perspektiv är att den historiska institutionen, underförstått den romersk-katolska kyrkan, förstår sig själv som den enda legitima kyrkan, medan den egentligen är illegitim i och med att den har en patriarkal självförståelse. För att realisera en exodus-gemenskap befriad från en patriarkalt strukturerad kyrka anser även Ruether att temporär separatism är av nöden. Endast på det sättet kan en praxis växa fram som kan fungera som en kritisk motkultur till den patriarkala kyrkan.¹⁷

Även Schüssler Fiorenza har bidragit till *Woman Churches* teoretiska självförståelse. Hennes utgångspunkt är dock inte liturgi utan bibeltolkning och hon föredrar uttrycket *ekklesia gynaiikon*. Denna gemenskap bygger på enhet mellan dem som upplever sig margina-

¹³ Ibid., s. 187-193.

¹⁴ *Woman Churches* är ett nätverk med ursprung i USA som sedan 1970-talet samlar grupper inom den feministiska liturgiska rörelsen. *Women Churches* har primärt utvecklats av feministiska teologer med romersk-katolsk bakgrund. Enligt Edgarh Beckman är en bidragande faktor att dessa kvinnor inte haft samma möjligheter som protestantiska kvinnor att genomföra förändringar inom den kyrkliga institutionen, vilket har gjort det nödvändigt att gestalta alternativ vid sidan av. För en utförligare beskrivning av rörelsen, se Edgarh Beckman, *Feminism och liturgi*, s. 94-98.

¹⁵ Edgarh Beckman, *Feminism och liturgi*, s. 103f.

¹⁶ Märkligt nog finns denna feministteologiska milstolpe inte i CTR:s bibliotek - det enda lundsiska exemplaret finns på genusvetenskapliga biblioteket...

¹⁷ Edgarh Beckman, *Feminism och liturgi*, s. 104f.

liserade och ska utgöra en plats för kritisk hermeneutisk diskussion om Bibelns auktoritet i förhållande till den kyrkliga gemenskapens handlande och förståelse av sig själv. Den ska också förkroppsliga ett liv i solidaritet med fattiga och förtryckta. Fiorenza ser också *ekklesia gynaiikon* som en politisk rörelse som syftar till att förverkliga en tidig kristen vision av jämlik lärjungagemenskap, dvs. det som är evangeliets verkliga innehåll. Just denna politiska dimension är avgörande då hon kritiserar det hon ser som ett missbruk av idén om *Women Churches*: utan visionen om en jämlik gemenskap reduceras *Women Churches* till en fråga om andlig näring för kvinnor. Fiorenza har också vänt sig emot begreppet ”exodus-gemenskap” eftersom det döljer att *både* patriarkat *och* möjligheten att göra motstånd mot det finns överallt, och att det därför inte är möjligt att göra något ”exodus” och lämna detta.¹⁸

I boken *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church* utvecklar Russell en feministisk befrielse-ecklesiologi för en kyrka där grupper som marginaliserats av kyrka och samhälle kan känna sig välkomna. Enkelt uttryckt bör kyrkan organiseras som en rundabords-gemenskap med Kristus som centrum. Utgångspunkten för Russells ecklesiologiska vision är inte en abstrakt diskussion om kyrkans natur eller väsen, utan kampen för en rättvis och inklusiv kyrka.

Chopp, slutligen, beskriver kyrkan som förkroppsligandet av emancipatorisk förvandling, vars uppgift är att förkunna Gud i världen genom emancipatoriskt förvandlande diskurser. Lite mindre teoretiskt uttryckt förespråkar hon en ecklesiologisk vision om kyrkan som en befriande gemenskap i kontrast till den i kyrklig tradition dominerande patriarkala ordningen.

Som synes finns två centrala tankar i internationell feministisk ecklesiologi: dels en uppmaning till att för en period bryta sig ut ur de etablerade kyrkorna för att sedermera eventuellt återvända, dels ett avvisande av dualistiskt synsätt och hierarkiska strukturer. Värden som solidaritet, jämlikhet, ömsesidighet och befrielse från förtryck lyfts fram. I en översikt över feministteologin pekar Rebecca Chopp på tre centrala principer för feministteologin: förkroppsligande eller kroppslighet; samband eller ömsesidighet; och öppenhet för förändring eller kommande frihet. Dessa principer fungerar både som moraliska värden och tolkningsnycklar i konstruktionen av nya berättelser om Gud och världen. Förkroppsligande/kroppslighet riktar uppmärksamheten mot det fysiska, både individens (kvinnans) kropp och världens. Eftersom kvinnans fysiska kropp ofta framställts som syndig strävar feministteologerna efter att skapa en förståelse av kvinnokroppen som en del av den goda skapelsen. Samband/ömsesidighet rör relationer, mellanmänskliga såväl som relationen till skapelsen, där ömsesidighet betecknar det goda och brustna relationer synd. Samband/ömsesidighet används också för att tala om hur synd inte bara är personlig och individuell, utan också strukturell och relationell. Chopp skriver: ”for many feminist theologians, mutuality is a basic value for understanding God’s relationship to the world, and God is experienced and worshipped as being in solidarity with the world as a friend.”¹⁹ Öppenhet för förändring/kommande frihet uttrycker feministteologins övertygelse att kristendom inte bara är en historisk tradition som ska upprätthållas och en nuvarande erfarenhet vi talar om, utan en framtid öppen för nyskapande och förändring som kan leda fram till en kristendom där alla kristna är jämlika.²⁰ Dessa tre principer bör rimligtvis vara en bidragande orsak till att feministisk ecklesiologi ännu befinner sig i sin linda. En teologi som betonar helhet och samband, och lyfter fram hela skapelsen som Guds kropp får besvär med tanken om kyrkan som Kristi kropp, och bör rimligen ställa sig måttligt intresserad eller direkt avvisande mot ämnet ecklesiologi.

¹⁸ Ibid. s. 106ff.

¹⁹ Rebecca Chopp, ”Feminist and Womanist Theologies”, *The Modern Theologians, an Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, red. David Ford, Cambridge 2001, 2:a uppl, s. 396.

²⁰ Ibid. s. 395f.

3. Inblick

Efter denna summariska utblick över internationell feministisk ecklesiologi vänder vi uppmärksamheten mot tre svenska feministteologer. Feministteologer i den bemärkelsen att de anser att feminismens uppgift också är deras: att *kritisera* och *konstruera*. I en kort framställning vid namn *Genusperspektiv på teologi* sammanfattar Eriksson vad detta innebär på teologins område: å ena sidan den kritiska analysen, som syftar till att synliggöra kvinnors underordning i teologier, kyrkor och samfund och till att försöka utforska underordningens mekanismer och dess teologiska konsekvenser. Å andra sidan konstruktionen, som är försök att utveckla teologiska modeller som undviker en könskonstruktion som skapar över- och underordning. Hon menar vidare att det framför allt är tros- och livsåskådningsvetenskapen som ger utrymme för det konstruktiva arbetet. I övriga discipliner (bibelvetenskap, religionsbeteendevetenskap och det historiska forskningsområdet) står den kritiska uppgiften i centrum.²¹

Som synes är också två av uppsatsens tre feministteologer hemmahörande i tros- och livsåskådningsvetenskapen, och den tredje i den närbesläktade kyrkovetenskapen. I tur och ordning kommer jag att ge en inblick i deras tankar om ecklesiologi: vilken kritik riktas mot kyrkan? Hur kan en feministisk ecklesiologi konstrueras?

3.1. Anne-Louise Eriksson

Eriksson talar inte uttryckligen om en ecklesiologi, men gör helt klart sådana ansatser. Gång på gång poängterar hon att klyftan mellan den teologi som formuleras vid akademien och den teologi som används i kyrka och samhälle måste överbryggas.²² För att förtydliga: i sin avhandling menar hon exempelvis att ett samfunds gudstjänst *skapas av* dess teologi, samtidigt som den också *skapar* samfundets teologi i en dialektisk process.²³ Hon ser det som sin uppgift att som systematisk teolog att hjälpa till med att formulera den teologi som sedan ska brukas av kyrkan. En teologi som i sin tur kan studeras och ifrågasättas. Eriksson kan alltså rimligen sägas behandla ecklesiologi på ett implicit sätt. Detta blir tydligt framför allt i kapitel 8 i *Kvinnor talar om Jesus*, vilket med vissa modifieringar också finns publicerat som artikel med rubriken ”Vara kyrka med teologisk oenighet”.

3.1.1. Kyrkans meningsbärande ram

När Eriksson ska beskriva kyrkans struktur och identitet använder hon uttrycket ”den meningsbärande ramen”. Ett av hennes grundantaganden är att det råder ett dialektiskt förhållande mellan människan och hennes omgivande kontext. Människan är en produkt av omgivningen, liksom omgivningen är en produkt av människan.²⁴ Så är det också i teologins fall. I sin avhandling *The Meaning of Gender in Theology* från 1995 beväpnar hon sig med gedigen feministteori och använder den för att undersöka hur kön konstrueras i teologi. Dels den teologi som möter hos feministteologerna Schüssler Fiorenza och Radford Ruether, dels Svenska kyrkans ”mainstream-teologi”, som hon menar sig finna i ordningen för högmässan i 1986 års handbok. Det dialektiska förhållandet gör dock att högmässan inte bara speglar Svenska kyrkans teologi – den skapar också Svenska kyrkans teologi. På grund av att handboken är föreskriven att användas vid kyrkans huvudgudstjänst har dock dess formuleringar

²¹ Anne-Louise Eriksson, *Genusperspektiv på teologi*, Stockholm 2004, s. 12

²² Se exempelvis Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, vars material och disposition bestäms av författarens strävan att överbrygga avståndet mellan kyrka och akademi. Bokens syfte är att låta både den akademiska/teoretiska och den kyrkliga/praktiska rösten komma till tals om feministisk kristologi.

²³ Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology*, s. 56f.

²⁴ *Ibid.*, s. 23.

fått en normativ karaktär, så att gudomliga och mänskliga tilltalsformer har stelnat i en given struktur.²⁵

När Eriksson undersöker hur den strukturen ser ut med avseende på kön är resultatet entydigt. Ord som grammatiskt är manliga och maskulina används *endast* om Gud och Sonen. Det manliga gudomliga tillskrivs vissa aktiviteter och egenskaper och därmed konstrueras genom *the dual process of gender signification*²⁶ dessa aktiviteter och egenskaper som maskulina. Vidare speglar texterna det gudomliga/manliga/aktiva/prästen som överordnat det kvinnliga/mänskliga/passiva/församlingen.²⁷ Genom vad Eriksson kallar *the dual process of reinforcement* förstärks denna struktur ytterligare. Processen fungerar så att egenskaper som givits åt Gud uppfattas som gudomliga egenskaper samtidigt som påståenden om Gud påverkar vad som är gott och värdefullt i vårt samhälle. Så legitimeras och auktoriseras samhällsfenomen. Med andra ord: i söndagens högmässa etableras, övas och förstärks värden och normer. Söndagens högmässa lär kvinnor och män hur de ska bete sig som kvinnor och män, inte bara i ritualen utan också i 'världen' som strukturerad och tolkad av ritualen.²⁸ Detta trots att kvinnor figurerar i den överordnade "manliga/gudomliga" rollen som präst, och män i den underordnade "kvinnlige/mänskliga" rollen som församling. Strukturen är nämligen så stark att inom dess ram får präst och församling symboliska kön. Trots att prästen är en kvinna går hon in i en manlig roll i gudstjänstens symbolvärld.

Det är denna struktur som Eriksson kallar kyrkans meningsbärande ram. Om denna skriver hon: "Within the frame of the service the meaning of gender is constructed and construed in the text, by *presumed relations* between certain concepts, activities, locations; by *dichotomies* and by what I will call a culturally conditioned "*resistance*" to certain relations."²⁹ I sin bok om feministisk kristologisk praxis *Kvinnor talar om Jesus* från 1999 gör Eriksson en tillämpning av hur den meningsbärande ramen fungerar i kristologi.³⁰ Det grundläggande problemet beskriver hon i enkla ord på följande vis:

Om Jesus är man så är han annorlunda än vad jag (en kvinna) är. Att han är man innebär åtminstone att han har andra erfarenheter än vad jag som kvinna har, och om han på något sätt representerar Gud så gör det därför också Gud annorlunda än jag. Annorlunda inte bara för att Gud är gudomlig medan jag är mänsklig utan för att Gud i så fall mer liknar en man än en kvinna. Och omvänt: män liknar Gud mer än vad kvinnor gör, vilket kan och har tolkats så att män ges en överordnad ställning i förhållande till kvinnor.³¹

²⁵ Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology*, s. 56f.

²⁶ Eriksson är som ovan nämnt noggrann i sin definition av de feministteoretiska verktyg hon använder sig av. Distinktionen kön-genus vill hon komplettera med ytterligare ett begrepp: *physical gender* (kroppsligt kön), vilket beskriver de normer, värderingar och förväntningar som knyts till ett visst biologiskt kön. Eriksson anger tre fördelar med denna term: för det första gör den oss uppmärksamma på sambandet mellan biologiskt och socialt kön. Vidare kan termen referera till *verkliga* män och kvinnor, samt göra en jämförelse möjlig, utan att man samtidigt måste göra anspråk på essentialism. Slutligen tydliggör termen att varje fysisk kropp faktiskt har ett kön, i bemärkelsen att varje kropp måste förhålla sig till sitt biologiska kön när det sociala skapas. Vidare talar hon om *grammatical gender*, som är ett ords "kön" i tal och förståelse. Nära besläktat är termen *attributed gender features*, vilket betecknar en egenskaps tänkta kön. Exempelvis associeras styrka och aktivitet med manligt kön, medan omvårdnad och passivitet med kvinnligt. I analogi med det finns också *gendered activities*, som beskrivning för handlingar som förstås som manliga respektive kvinnliga.²⁶ Enligt Eriksson hänger allt detta samman i vad hon kallar *the dual process of gender signification*. När genus ges åt ett koncept influeras konceptets betydelse, men det drar också betydelse från konceptet. När Gud t.ex. kallas Fader åtföljs det av ett helt kluster av maskulina egenskaper, och alla egenskaper vi ger Gud konstrueras mot bakgrund av det klustret. Eriksson, *The Meaning of Gender*, s. 30-41.

²⁷ *Ibid.*, s. 62.

²⁸ *Ibid.*, s. 64f.

²⁹ *Ibid.*, s. 63.

³⁰ Eriksson definierar kristologi som läran om Jesu person och verk, och betydelsen av detta. Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus, en bok om feministisk teologisk praxis*, Falun 1999, s. 34.

³¹ Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, s. 29.

I en tankelek byter hon ut ordet ”man” mot ”brunögd” och ”kvinna” mot ”blåögd” och frågar sig om det verkligen spelar någon roll om Jesus var man. Svaret på frågan blir ja, inte för att Jesu kön i grunden är avgörande utan för det sätt som Jesu kön har använts för att stödja en meningsbärande ram som förtrycker kvinnor.

3.1.2. Att bryta ramen

Svenska kyrkan och dess dominerande teologi är alltså strukturerad i en patriarkalisk meningsbärande ram som underordnar kvinnor. För att konstruktion ska kunna ske behöver denna ram brytas. Hur ska detta gå till? I femte kapitlet i *The Meaning of Gender* skriver Eriksson: ”I find it likely, however, that each time the frame of meaning is disrupted and disorganized, gender, as constructed by presumed relations, dichotomies and “associative resistance” within the structure of the service, becomes less of a founding category.”³² Hon kan därtill peka på några inledande steg i den riktningen. Först och viktigast är kvinnors tillträde till ämbetet. Trots att kvinnliga präster i viss mån tar på sig ett manligt *symbolical gender* inom högmässans meningsbärande ram så utmanar de ramen och visar på en ny betydelse av kön. Vidare pekar hon på det alternativ för den eukaristiska bönen där Gud beskrivs ”som en fader och en moder” som ett brott mot den meningsbärande ramen. Särskilt intressant finner hon det vara att när Gud beskrivs som moder i den eukaristiska bönen omtalas människor som Guds medarbetare. En feminin bild av Gud gör att människan får en mer aktiv och positiv roll.³³

Den som vill göra motstånd kan så delta i systematisk destabilisering av den meningsbärande ram som strukturerar kön i en värdeladdad hierarki. Konkret innebär det att avstå från att använda kön som en särskiljande kategori, t.ex. genom att använda både manliga och kvinnliga bilder för Gud, att använda både gudomliga och mänskliga bilder för manligt och kvinnligt, och systematiskt och avsiktligt ”leka” med ord och handlingar. Så småningom kommer dikotomierna att kollapsa in i varandra. Konsekvensen blir en helt annan förståelse av Gud än den som råder idag.³⁴ I boken *Kvinnor talar om Jesus* menar hon att kristologi är ett fält som särskilt inbjuder till att utvecklas så att den meningsbärande ramen sprängs. Ett bra exempel är tanken på Jesus som både människa och Gud, som går emot den sorts dikotomiska struktur som underbygger en konstruktion av könen som över- och underordnade.³⁵ I bokens slutkapitel ger hon ytterligare ett konkret förslag på hur den meningsbärande ramen kan brytas. Eftersom de maskulina termerna om Jesus förstärker androcentrismen, bör man medvetet välja feminina former för gudsuppenbarelsen. Det som ligger närmast att pröva, eftersom det redan är en del av vår tradition, är *Sofia*³⁶. Genom att tala om Jesus Sofia, när man talar om hur Gud överskrider gränsen mellan det oändliga och ändliga, bryts den manliga hegemonin i det teologiska språket.³⁷

³² Ibid., s. 82.

³³ Ibid., s. 83.

³⁴ Ibid., s. 145.

³⁵ Ibid., s. 21.

³⁶ Sofia, som personifikationen av Guds vishet, är utgångspunkt för flera feministiska liturgier, både på svensk mark och internationellt. I Sverige är det framför allt Ninna Edgardh Beckman som sysslat med Sofia-begreppet. Se nedan under 3.2.5.

³⁷ Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, s. 210f. Eriksson medger att vissa invändningar kan riktas mot användandet av Sofia: bryter det verkligen den meningsbärande ramen? Vänds inte den förtryckande strukturen upp-och-ned så att ett kön fortfarande underordnas? Eriksson hävdar att en kvinnlig bild av gudsuppenbarelsen inte nödvändigtvis måste operera enligt samma logik som en manlig. Och även om det inte blir bättre för män så blir det i alla fall bättre för kvinnor, ”vilket i rättvisans namn är på tiden”. Att det skulle vara förvirrande att tala om Jesus Sofia är heller ingen hållbar invändning i en kyrka som i 2000 år talat om Jesus som ömsom människa, ömsom Gud.

Detta väcker frågan om det inte handlar om "ett omöjligt val" ändå. I Erikssons modell verkar ju den teologi som bygger upp kyrkan fullkomligt kollapsa. Är det verkligen möjligt att vara kristen och feminist? Erikssons svar på den frågan är att detta bara är ett dilemma om teologi och kristendom anses reflektera något redan givet.³⁸

Hon skriver: "Om den feministiska analysen visar att Bibeln, eller traditionen, eller vissa doktriner ger uttryck för en patriarkal världsbild och gudsbild, och därigenom befäster kvinnors underordning, så måste en sådan tradition och sådana dokument fräntas sin normativa funktion." I ett sådant arbete finns två förhållningssätt. Antingen kan man argumentera för att det kristna inte kommer till uttryck i en patriarkalisk teologi och ange något annat som normerande, eller hävda att kristen tro inte har något en gång för alla givet innehåll.³⁹

3.1.3. Kyrkan på postmodernitetens hav

Själv ansluter hon sig till den senare ståndpunkten och gör det utifrån postmodernit⁴⁰ och post-strukturalistiskt⁴¹ tänkande. I artikeln "Gud i en postmodern tid – en feministisk reflektion om teologisk flerstämmighet" beskriver hon teologins villkor med hjälp av bilder. I ett förmodernistiskt sätt att tänka har man s.a.s. blicken vänd mot himlen, tillvaron har sin grund i en osynlig, metafysisk verklighet. Moderniteten har blicken vänd mot jorden, mot den fysiska, empiriska verkligheten. Postmoderniteten ifrågasätter allt detta, världsbilden har blivit transparent. Den materiella nivån förnekas inte, men den upplevs inte som stabil. Verkligheten har ingen given mening eller innehåll utan förändras beroende på hur vi betraktar den, vilket gör alla sanningsanspråk mycket sköra. Postmoderniteten blickar varken mot himlen eller mot jorden, utan mot havet. Havet är transparent, genomträngligt och instabilt. Det kan inte utgöra någon fast grund men kan kännas nog så hårt vid ett magplask. Den som försöker stå på vattenytan och använda den som avstamp trampar igenom den, men havet kan ändå bära det största skepp – om skeppet är rätt konstruerat. Förmoderniteten och modernitetens teologi förenas i föreställningen om att det finns en sanning om Gud, att kristen tro är något bestämt och en gång för alla givet som åtminstone i princip låter sig beskrivas. En postmodern teologi kan inte tala om något fast, stabilt, helt eller absolut. Däremot kan ett teologiskt skepp konstrueras som kan "segla på postmodernitetens hav".⁴²

³⁸ Eriksson, *The Meaning of Gender*, s. 145ff.

³⁹ Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, s. 35f.

⁴⁰ Postmodernism definieras av Nationalencyklopedien som "en riktning inom modern filosofi, idédebatt och en rad estetiska verksamheter. Termen, som varit i svang sedan 1970-talet, har en oklar och mångskiftande innebörd." I filosofi och idédebatt har Jean-Francois Lyotards bok *La Condition postmoderne* haft stor betydelse. "Lyotard karaktäriserar den postmoderna eran som en där "de stora berättelsernas tid" är slut. Inge religioner, metafysiska system eller ideologier vinner längre allmän tilltro. Under postmoderna villkor finns bara partiella, subjektiva och individuella sanningar. Det innebär att tron på "det moderna projektet", dvs. på mänsklighetens frigörelse genom framsteg i fråga om vetenskap, teknik och rationalitet, gått förlorat och efterträts av satsningar på mer begränsade och personliga projekt. Enligt många av sina teoretiker utmärks postmodernismen av mångkulturalism och eklekticism." NE, band XV, Höganäs 1994.

⁴¹ Om poststrukturalism har NE följande att säga: "filosofisk riktning med utbredning fr.a. i Frankrike, som efterträtt och på flera punkter revolterat mot strukturalismen. Denna, sådan den företräts av exempelvis Claude Lévi-Strauss, innebär en stark tilltro till vetenskapen och till möjligheten att uppnå exakt kunskap om den sociala verkligheten. Poststrukturalismen, sådan den företräds av exempelvis den senare Michel Foucault eller av Jaques Derrida, präglas av misstro mot vetenskapens och förnuftets pretentioner. Det innebär, så även hos Jean-Francois Lyotard, ett avvisande av möjligheten att nå systematisk kunskap om människan eller historien. Samtidigt behåller poststrukturalismen många av de drag som varit utmärkande för strukturalismen, t.ex. avvisandet av idén om subjektet med dess tro på människans frihet och kreativitet samt beroendet av Ferdinand de Saussures språkteori." NE, band XV, Höganäs 1994.

⁴² Anne-Louise Eriksson, "Gud i en postmodern tid – en feministisk reflektion om teologisk flerstämmighet", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* nr. ? 2000, s. 180f.

Liksom teologi är tradition, tolkning, texter och struktur – allt som kyrkan är och gör – mänskliga konstruktioner som skapar och skapas utifrån den rådande kontexten.⁴³ Hennes definition av teologi som ”tal om Gud” fångar väl in denna hennes ståndpunkt. Utgångspunkt för teologin är alltså erfarenhet. Men *vilken* slags erfarenhet och *vems* erfarenhet? Och på *vilket sätt*?

Som svar på den frågan lyfter feministteologer gärna fram kvinnor och kvinnors erfarenheter, ofta i samband med krav på tolkningsföreträde. Som ovan nämnts innebär en sådan gynocentrisk utgångspunkt vissa problem eftersom faktorer som ras, klass och etnicitet gör att kvinnors erfarenheter skiljer sig åt. Försök att ändå finna en sådan kollektiv och gemensam kvinnoerfarenhet har pekat på kvinnors kroppar (erfarenhet av menstruation, barnafödande och amning), vardagssysslor som följer av kulturella normer, samt upplevelsen av marginalisering som möjliga utgångspunkter.⁴⁴ Eriksson vänder sig dock emot tanken på att göra kvinnors erfarenheter till källa för teologisk konstruktion. Förutom de uppenbara problemen med att definiera *vilka* kvinnors erfarenheter och *vilka* erfarenheter som ska vara utgångspunkten har Eriksson ytterligare en invändning. Om man hävdar kvinnors unika erfarenheter som norm och källa för teologin, hävdar man samtidigt en dikotom struktur som gör skillnad på manligt-kvinnligt – och som vi ovan sett stöder det den patriarkala meningsbärande ramen!⁴⁵ Erfarenheten kan enligt Eriksson alltså inte vara den erfarenhet som anses vara kvinnors till skillnad från mäns. Snarare är det så att de flesta erfarenheter som teologin ska ordna och ge mening åt och som i sin tur ska bekräfta teologin är gemensamma för män och kvinnor.⁴⁶ Vare sig en person är man eller kvinna har den personen unika erfarenheter som kan ligga till grund för att pröva huruvida teologin kan tolka ens liv eller ej. Någon gemensam erfarenhet kan alltså inte förutsättas. Men, som Eriksson noterar, det utgör ett problem för de feministiska strävandena om man inte kan generalisera och tala om kvinnor som grupp. Hon presenterar sin lösning på problemet under rubriken *Resisto ergo sum*. Utgångspunkten är den inre erfarenheten av att vara ett ”jag”, medvetenheten om sig själv som subjekt. Detta ”jag” är ett historiskt och kontextuellt ”jag” vars identitet ständigt är i förändring. Gemensam erfarenhet för två ”kvinno-jag” blir då att de måste relatera till den förståelse av ”kvinnlighet” som finns i den meningsbärande ramen i en viss kontext. Feministteologin kan då förenas runt kvinnors olika erfarenheter av att vara marginaliserade i den meningsbärande ram som utgörs av kyrkan. Eller – som rubriken anger – jag gör motstånd, därför existerar jag.⁴⁷

Eriksson är med andra ord restriktiv när det gäller att tala om erfarenhet som *källa* för teologin. Hon är lika försiktig när hon talar om erfarenheter som *norm* för teologin. Eftersom allas erfarenheter är individuella och unika kan ingen ha företräde och hävda sin erfarenhet som normativ. Hon skriver:

Erfarenheter kan inte *i förväg*, *i den konstruktiva fasen* åberopas för att ge en text normativ laddning. Auktoriteten kommer när texten/dogmen väl finns där och fungerar (för en del/ibland/under vissa tider) på ett sätt som vi erfar som ”sant” *om, och endast om* texten ifråga tolkar mitt liv och ger mening åt mitt liv; om den begripliggör min värld på ett sätt som fungerar för mig.⁴⁸

En bild som återkommer ofta hos Eriksson när hon talar om teologins uppgift är ”teologen som malmlätare eller trädgårdsmästare”. Malmlätaren gräver sig ned genom berget på jakt efter det rena guldet – efter den sanna och rätta teologin. Trädgårdsmästarteologen, å sin sida, kultiverar och binder upp, beskär när så är nödvändigt och tar varje år de frön hon behöver

⁴³ Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, s. 189.

⁴⁴ Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, s. 190.

⁴⁵ Eriksson, *The Meaning of Gender*, s. 130-134.

⁴⁶ Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, s. 191

⁴⁷ Eriksson, *The Meaning of Gender*, s. 141ff.

⁴⁸ Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus*, s. 189.

från den gamla odlingen och planterar på nytt. Ibland på en annan plats, mot en annan bakgrund, i en annan jordmån – vilket ofta förändrar den nya plantans form, doft och färg.⁴⁹

3.1.4. Kyrkan som flerstämmig oenighet

Erikssons tankar om teologin går förstås att tillämpa på den del av teologin som utgörs av ecklesiologin. Ett sådant försök gör hon i artikeln ”Vara kyrka med teologisk oenighet” från 2003. Där skriver hon att kyrkan utgörs av en mångfald och att den därför borde komma till uttryck som flerstämmig. När åsikter går isär är principen ofta att inte gå längre i en fråga än vad de mest återhållsamma är beredda att göra, allt för att bevara enheten. Till en viss punkt fungerar det, eftersom en öppen och tolerant ståndpunkt kan innesluta även en slutet och mer intolerant. Men bara så länge sanningsfrågan inte ställs. På så sätt är det de med restriktiva uppfattningar som avgör vad som kan och ska tillåtas – de med ”malmletarteologens” utgångspunkt. Den brännande frågan hon ställer är: ”Hur ska kyrkans gemenskap kunna innesluta också dem som vill utestänga några ur gemenskapen, de som använder sin tillträdesrätt till att exkludera andra?”⁵⁰

Eriksson poängterar att de som talar om tolerans och vikten av bevarad enhet sällan är de som omedelbart drabbas av konflikterna. Enhetens pris har betalats av kvinnor och homosexuella och alla de som, när de ser kyrkans inre konflikter, får allt svårare att tro på evangeliets kärleksbudskap. Hon anser dock inte att kyrkosplittring är något bra alternativ: ”Att skapa nya samfund när vi inte kan komma överens gör kyrkan till en förening av människor som tror likadant. En sådan lösning är inte bara okristen, icke-luthersk och icke folkkyrklig. Den förefaller också oinspirerad.”⁵¹

Tvärtom menar hon att den kristna kyrkan, vare sig man avser hela den kristna gemenskapen eller enskilda kyrkor och samfund, aldrig har präglats av enhetlighet. Kristna kan inte, och har aldrig kunnat, kännas igen på en gemensam, entydig tro och praktik. Hon pekar på att portalparagrafen i Svenska kyrkans kyrkoordning ger spelrum för mångfald av tro och praktik, och menar att det är omöjligt att avgöra på förhand hur stor mångfalden får eller kan vara. Svenska kyrkans bekännelseskrifter talar om kyrkan som ”de heligas samfund, i vilket evangelium rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas”, det vill säga talar om *var* men inte *vilka* kyrkan är. Folkkyrkan konstitueras av vad Gud ger, inte av vad dess medlemmar gör eller tror. Hon visar också att oenigheten för det mesta inte innebär några problem. Meningskiljaktligheter på områden som inställning till krig, bruket av vapen, u-landshjälp, solidarisk handel, handelsbojkotter etc. gör inte att möjligheten till samexistens ifrågasätts. Just denna oenighet menar Eriksson vara en möjlighet i den ecklesiologiska diskussionen. Det ställer frågan ”Vad behöver man vara överens om för att kunna utgöra en kyrka?” på sin spets. Om kyrkan inte kan kännas igen som gemensam tro och praktik, vad är då kyrkan?

Utifrån samma argumentation som ovan slår hon fast att den kristna kyrkans identitet är en konstruktion i ständig förändring. Kyrkan förenas och blir ett ”vi” genom den gemensamma uppgiften att i varje tid och situation försöka förstå sin identitet i förhållande till evangeliet om Jesus Kristus. Utifrån denna ståndpunkt ger Eriksson den svenskkyrkliga folkkyrkomodellen följande tolkning:

Svenska kyrkan konstitueras av Guds erbjudna nåd, och karaktäriseras av en pågående reflektion över vad detta erbjudande betyder här och nu, och över vilka konsekvenser erbjudandet kan, och bör, få idag. Kyrkan består därmed av alla oss som är indragna i denna reflexion och praktik. Vi är sinsimellan rätt olika [...] Det som för-

⁴⁹ Ibid., s. 172.

⁵⁰ Anne-Louise Eriksson, ”Vara kyrka med teologisk oenighet”, *SKT*, nr. 17 2003, s. 209.

⁵¹ Ibid., s. 210.

enar oss är Guds gåva så som vi möter den i våra personliga liv och genom den svenskkyrkliga traditionen i vilken vi ingår, och vår gemensamma reflektion och gestaltning av gåvans betydelse.⁵²

Eriksson är dock noga med att understryka att detta inte främst är ett uttryck för ett teoretiskt eller teologiskt ställningstagande från hennes sida, utan en tolkning av den verklighet hon lever i, vare sig hon avser de 7,3 miljonerna tillhöriga eller den gudstjänstfirande församlingen.⁵³

Med denna syn på kyrkans identitet behövs mångfalden för att säkerställa att reflexionen aldrig är färdig. Kyrkans viktigaste uppgift blir då, enligt Eriksson, att möjliggöra samtal om hur kyrkans tro och liv ska gestaltas. Inte samtal i ordets bokstavliga betydelse, utan i bemärkelsen pågående praktik och reflexion över vad det innebär att leva med Guds gåva.

Samtalets syfte blir då inte heller att nå enhet och konsensus, utan att förstå olikheterna och skapa temporära gestaltningar.

Denna ecklesiologiska vision kräver dock två saker. För det första får ingen försöka utestänga någon annan från samtalet. Däremot kan man diskvalificera sig själv genom att försöka utestänga någon annan. När man gör så förnekar man sin dialogpartner och därmed finns ingen att samtala med. För det andra gäller regeln att alla har *samtalstillträde* men ingen har *tolkningsföreträde*.

Modellen för hur samtalen ska gå till hämtar Eriksson från demokratiforskningen. I så kallade ”deliberativa samtal” ställs skilda synsätt mot varandra, genom att utrymme ges för olika argument i en miljö där man strävar efter att komma överens eller åtminstone komma fram till temporära överenskommelser. För detta ska lyckas krävs *non-repression* (inga uppfattningar utesluts på förhand), *non-discrimination* (inga individer utesluts) och att samtalsprocessen präglas av ömsesidighet, offentlighet och ansvarighet. Modellen måste dock kompletteras med en bevakning av maktbalansen mellan de som deltar i samtalet. Eriksson menar att människor generellt tenderar att ge mer tyngd och makt till människor i överordnade positioner, oavsett vad frågan gäller. Därför har den som har makt ett ansvar att bidra till ömsesidighet i gruppen och motverka hierarki. Eriksson uttrycker sig kärnfullt angående detta: ”Att ge gudomlig legitimitet åt sin egen uppfattning genom att åberopa bibeln eller kyrkans tradition är att tillskanska sig otillbörlig och oegentlig makt i samtalet.”⁵⁴

Enligt Eriksson skulle samtal med deliberativa kvalitéer göra att reflexionen över oenigheten skulle kunna framträda som identitetsskapande för kyrkan. Dock inte i negativ bemärkelse, så att kyrkan känns igen på en ständigt pågående konflikt, utan positivt, så att kyrkan känns igen på ”samtalet”. Målet är inte konsensus i bemärkelsen enstämmighet, utan att komma överens om hur kyrkan *just nu* ska göra för att leva i och med Guds nådegåva.

3.1.5. Kritik och konstruktion

Erikssons kritik och konstruktion vad gäller ecklesiologi kan sammanfattas och åskådliggöras på följande vis: Kyrkan utgörs av en meningsbärande ram som är patriarkal. Den struktureras av dikotomier där man/manligt/gudomligt/aktivitet/präst/subjekt är den positiva, överordnade polen och kvinna/kvinnligt/mänskligt/passivitet/församling/objekt är den negativa, underordnade polen. Kyrkan präglas av en ”malmletarteologi” som hävdar att något sant, absolut och normativt existerar. I sin strävan efter enhet i konfliktnågor går man bara så långt som de mest återhållsamma vill. Detta sker på bekostnad av exempelvis kvinnor och homosexuella. Kyrkans enhetssträvan är därmed repressiv.

Kyrkans identitet bygger inte på enhetlig tro och praxis utan utgörs av en mångfald och borde därför låta sin identitet vara en flerstämmig gemenskap där teologisk oenighet är något

⁵² Ibid., s. 212.

⁵³ Ibid., s. 212.

⁵⁴ Ibid., s. 213.

positivt. Den borde präglas av ”trädgårdsmästarteologi” i medvetenhet att teologi, tradition, text och liturgi är mänskliga konstruktioner. Kyrkan bör sluta sträva efter enhet i bemärkelsen enstämmighet och istället skapa möjlighet och utrymme för deliberativa samtal som kan leda fram till en enhet som bygger på flerstämmighet – ett gemensamt beslut om hur kyrkan ska göra *just nu*.

Dit når kyrkan genom att bryta mot den meningsbärande ramen, t.ex. genom att tala om Kristus som Jesus Sofia. Viktigt är också att ständigt vara uppmärksam på maktbalansen i det deliberativa samtalet.

3.2. Ninna Edgardh Beckman

Edgardh Beckman är mycket tydlig: det är inte *kvinnorna utan kyrkan* som utgör problemet i ”det omöjliga valet”. Att begära av kvinnor att de ska behöva göra detta val är att förlägga ansvaret för problemen till den enskilda kvinnan och inte till kyrkans gemenskap, där den ur ett kristet feministiskt perspektiv hör hemma.⁵⁵ Edgardh Beckman är kyrkovetare och formulerar sin kritik och konstruktion utifrån studiet av feministisk liturgi. Som ovan nämnts, är hon den av de tre som gör en uttrycklig ansats att formulera ecklesiologi. Hon menar att liturgi har stor ecklesiologisk relevans eftersom den är ett uttryck för kyrkans syn på sig själv, då gudstjänsten genom hela kyrkans historia haft en särställning som platsen där församlingen/kyrkan blir till. Den feministiska liturgiska rörelsens liturgier, som är objekt för undersökning i såväl hennes avhandling som de två studier hon gjort på Svenska kyrkans forskningsråds uppdrag, behandlar hon följaktligen som ett uttryck för en feministisk ecklesiologi.⁵⁶ De ecklesiologiska tendenser Edgardh Beckman finner i sitt material vidareutvecklar hon sedan till sin egen vision av feministisk ecklesiologi. Hon är dock noga med att poängtera att hon inte ansluter sig till den liturgiska rörelsens tanke om att det som sker i gudstjänsten är primär teologi, medan den systematiska tolkningen är sekundär (kontra tanken om gudstjänsten som uttryck för tro och bekännelse). Vad som är primärt och sekundärt är inte av avgörande betydelse för henne, eftersom hon avvisar alla slags dikotomier. Hon nöjer sig därför med att konstatera att då människor formas av liturgi liksom de formar den, är den avgörande frågan vem som formar liturgin.⁵⁷

3.2.1. Kyrkan som folkkyrka?

Redan i sin bok ”Sofia – den vishet vi förkunnar” från 1996 talar Edgardh Beckman om ecklesiologi. Själva boken är en gedigen genomgång av begreppet Sofia/Visheten som ett feministiskt alternativ till kyrkans patriarkala språk, gudsbilder och liturgi. Där beskriver hon först förekomst och användning i både gamla och nya testamentet och ger en kyrkohistorisk översikt av sofiologin genom tiderna. Sedan går hon in på det feministiska bruket av Sofia och erbjuder sin version av begreppet som utgångspunkt för konstruktivt arbete. Kyrkan definierar hon som ett ”vi” som hävdar kontinuitet i tid och rum i sin förkunnelse. Som feminist undrar hon huruvida kvinnor är inkluderade i detta ”vi” och menar att det är nödvändigt med en självuppgörelse för kyrkans identitet. Redan här nämner hon också att upplevelsen av att befinna sig i kyrkans marginal lett till att det kyrkans ”vi”, som feministteologer talar om, inte med självklarhet är begränsat till kyrkans traditionella ”vi”, utan ofta är ekumeniskt eller interreligiöst.⁵⁸

Frågan om kvinnor inkluderas i ”vi” står i centrum i undersökningen ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?” som Edgardh Beckman genomförde 1998 på uppdrag av

⁵⁵ Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi*, s. 168. Se också ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?”, *Tro & Tanke* nr. 2 1998, s. 106f. Där refererar hon till liknande tankegångar hos Elisabeth Schüssler Fiorenza.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 400.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 18-26.

⁵⁸ Ninna Edgardh Beckman: ”Sofia – den vishet vi förkunnar”, s. 188f.

organisationen Kvinnor i Svenska kyrkan och utredningen ”Framtidsstudien Svenska kyrkan som Folkkyrka”. Studiets syfte var att låta genusperspektivet belysa förståelsen av folkkyrkan inför kyrkans skiljande från staten år 2000. Utifrån material som kommit till under kvinnoårtondet⁵⁹ undersöker Edgardh Beckman hur några av årtondets syften, nämligen att finna nya former för mötesplatser, liturgi, samt ledarskap och beslutsfattande, tagits tillvara i den svenska kontexten och ser i resultatet kvinnors bidrag till Svenska kyrkans självförståelse.⁶⁰ Undersökningen visade att begreppet ”folkkyrka” aldrig problematiserats utifrån ett genusperspektiv. På sitt kärnfulla vis skriver hon: ”En kyrka med ambitionen att förmedla Gud nåd till Sveriges folk år 2000 torde antingen vara en kyrka i solidaritet med kvinnor – eller också en kyrka utan rätt att gör anspråk på beteckningen folkkyrka”.⁶¹ Enligt Edgardh Beckman är detta nödvändigt, särskilt som hela folkkyrkotanken växte fram i en tid med en helt annan situation för kvinnor än den som råder i dagens samhälle.⁶²

Undersökningen tar upp tre områden som rör kyrkan och dess identitet. För det första kyrkan som mötesplats. Edgardh Beckmans material visar ett starkt behov hos kvinnor av att mötas och dela erfarenheter. Eftersom den etablerade kyrkliga kontexten inte upplevs erbjuda sådana mötesplatser skapar kvinnor själva dem, ofta ekumeniskt gränsöverskridande. För det andra liturgin, vilken i materialet inte anses möta kvinnors andliga behov. Alternativa liturgier karaktäriseras enligt Edgardh Beckman av nedtonade gränser, att kvinnors erfarenheter står i centrum och att symboler som uttrycker samband används i hög grad. Slutligen kritiserar ledarskapet. Edgardh Beckman hänvisar till en undersökning gjord av Svenska kyrkans Centralstyrelse från 1995 som visar på en mycket sned könsfördelning i ledning och församlingsverksamhet som riskerar att ”cementera bilden av kyrkan som en plats där kvinnorna är de som deltar i aktiviteterna, medan männen i bästa fall leder och beslutar och i sämsta fall inte deltar alls.”⁶³ Edgardh Beckmans material pekar på att kvinnor fått ökad makt på demokratisk väg, men att nyckelpositioner och chefsfunktioner mest innehålls av män.⁶⁴ Undersökningen kan i någon mån sammanfattas i följande citat:

Om vi med begreppet folkkyrka avser alla döpta och tillhöriga, är Svenska kyrkan också en sådan gemenskap av kvinnor och män. Så fort vi börjar strukturera kyrkan i olika nivåer och funktioner, och analyserar var makten finns, så framträder emellertid könsskillnader. Menar vi med folkkyrkan det aktiva lekfolket, får kyrkan ett tydligt kvinnligt ansikte. Menar vi däremot, som vi ofta gör i dagligt tal, den kyrkliga institutionen och dess ledande representanter, är det knappast att förvånas över om begreppen ”kyrka” och ”kvinna” faller isär.⁶⁵

I samband med detta bemöter hon den kritik som i kyrklig press varnar för riskerna om begreppen ”kvinna” och ”kyrka” sammanfaller. Kyrkan kommer då att ”feminiseras”, vilket är liktydigt med att den trivialiseras och blir ointressant. Edgardh Beckman menar att

⁵⁹ Kvinnoårtondet är Edgardh Beckmans eget uttryck för Kyrkornas världsråds satsning på ”ett ekumeniskt årtonde för kyrkor i solidaritet med kvinnor”, som ägde rum mellan 1988-98.

⁶⁰ Edgardh Beckman: ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?”, s. 9-13.

⁶¹ Ibid., s. 125.

⁶² Ibid., s. 111.

⁶³ Ibid., s. 23f. Undersökningen visar bland annat att kvinnor till övervägande del är deltidsarbetande, medan chefspositionerna domineras av män. Exempelvis är 75% av kanslichefverna och 90% av kyrkoherdarna inom Svenska kyrkan män.

⁶⁴ Ibid., s. 101ff. I artikeln ”Kvinnlighet – nyckeln till kyrkan” för religionssociologen Per Johnsson ett resonemang runt orsakerna till detta och presenterar två förklaringsmodeller, en biologisk och en sociologisk. I den första tänks religiositet vara en kvinnlig, medfödd egenskap, och i den andra att religiositet och traditionsförmedling är något som kvinnor uppfostras till. Johnsson själv vill inte slå fast vad som är hönan och vad som är ägget, utan menar att det rimliga är att kvinnlighet och religiositet följs åt. För att få män till kyrkan bör man antingen förändra socialisationen av män så att de blir mer kvinnliga, eller förändra vår bild av vad som är religiöst så att det ligger närmare de manliga egenskaperna. Per Johnsson: ”Kvinnlighet – nyckeln till kyrkan” *Tro & Tanke* nr. 8 1995, s. 20-27.

⁶⁵ Ibid., s. 106.

feminiseringsdebatten kan ses som ett symptom på det känslomässiga motstånd som finns mot att se kvinnor som kyrka, och att associera kyrkan med kvinnlighet.⁶⁶

Den motsatta hotbilden, att kvinnor helt skulle lämna kyrkan, avfärdar hon i den här undersökningen som orealistisk.⁶⁷ I sin avhandling återkommer hon dock till frågan och för ett intressant resonemang kring detta. Hon menar där att om kyrkan förstås som Guds folk är själva föreställningen om kyrkan det som hindrar feminister att välja sida i ”det omöjliga valet”. Detta är intressant med tanke på att kyrkohistorien ger exempel på många andra försök att ”starta om” med en ny och sannare förståelse av kyrkan. Efter mer än tio års forskning har hon ännu inte stött på något sådant feministiskt försök!⁶⁸

3.2.2. Dilemman och strategier för kyrkan

”Det omöjliga valet” karaktäriserar Edgardh Beckman som ett dilemma, en valsituation där alla alternativ har nackdelar. Ett dilemma löses med hjälp av en strategi, ett tillvägagångssätt för förverkligandet av vissa mål, och i detta specifika dilemma ser hon den feministiska liturgiska rörelsen med dess rekonstruktionsförsök av den kristna gudstjänsten som en möjlighet. Hon varnar dock för risken att förbli en marginaliserad ”gettoliturgi” om inte tillräcklig teoretisk bearbetning sker inom tre områden: i gudstjänsttraditionen, feminismen och ecklesiologin.⁶⁹ Varje område utgör ett dilemma som måste lösas med en strategi.

Dilemmat i gudstjänsttraditionen handlar till stor del om kyrkans identitet. Gud är både subjekt, den som uppenbarar, och objekt, den som uppenbaras, i kristen tradition. Kyrkan är ett Guds redskap för traditionsbärande. Detta gör kyrkans identitet central i den feministiska diskussionen om traditionen: dilemmat är hur kyrkan ska kunna konstrueras som traditionens subjekt. I sin strategi för att lösa detta dilemma gör Edgardh Beckman en distinktion mellan ”Traditionen” i form av evangelium och ”traditionerna”, som är det mänskliga överförandet av Traditionen genom tiderna. Detta får två konsekvenser: traditioner är historiska uttryck som kan ses som konstruktioner som ständigt måste prövas, och ingen kan på förhand ha en privilegierad tillgång till rätt tolkning. Precis som man kan tala om essentialism och konstruktivism i feministteori kan man tala om en essentialistisk respektive konstruktivistisk syn på traditionen. Enligt Edgardh Beckman leder en essentialistisk syn på tradition som något gudagivet ned i ett av ”det omöjliga valets” två diken. Om traditionen är något en gång för alla givet, finns bara de två alternativen. Själv ansluter hon sig till de feministteologer som hävdar en konstruktivistisk syn på traditionen och menar med t.ex. Sheila Davaney och Anne-Louise Eriksson att traditionen är mänsklig konstruktion som vi inte bör avhända oss ansvaret för. Samtidigt varnar hon för ett alltför starkt fokus på tradition som enbart mänsklig skapelse. Risken finns att hänvisningen till Gud som handlande i traditionen s.a.s. kastas ut med den konstruktivistiska ansatsen. Edgardh Beckman uppskattar Erikssons bild av malmletaren och trädgårdsmästaren, eftersom den ger association till kontinuitet och föränderlighet, samt lyfter fram människans ansvar i processen samtidigt som den visar hennes beroende av makter hon inte själv råder över. Hon saknar dock den eskatologiska dimensionen, spänningen mellan då, nu och sedan.⁷⁰

När det handlar om feminism är dilemmat hur man undviker teoribildningar som inte bygger på ”en kvinnas” erfarenhet och identitet, så att resultatet blir en omvänd dikotomi. Strategin betonar behovet av teorier som kan blottlägga de maktstrukturer som konstruerar identiteter och erfarenheter. Här anser Edgardh Beckman att poststrukturalismen med dess fokus på språklig meningskonstruktion är en god hjälp. Enkelt uttryckt: om inte subjektet

⁶⁶ Ibid., s. 113-114.

⁶⁷ Ibid., s. 113.

⁶⁸ Edgardh Beckman: *Feminism och liturgi*, s. 170.

⁶⁹ Ibid., s. 118.

⁷⁰ Ibid., s. 119-144

finns i någon essentiell mening finns så klart inte ”kvinnan” heller. Risken finns dock att subjektet som skulle befria sig försvinner som analytisk kategori, liksom objektet som skulle kritiseras. Lösningen på det finner hon i Erikssons kritik av kön som en särskiljande kategori och ansluter sig till hennes subjektsföreställning med utgångspunkt i kvinnors medvetenhet om sig själva och den delade erfarenheten av marginalisering som grund för de feministiska strävandena.⁷¹

Vad gäller kyrkans identitet är det ecklesiologiska dilemmat som aktualiseras klassiskt. Det handlar här om spänningen mellan kyrkan som ideal och kyrkan som historisk och empiriskt iakttagbar verklighet. Också här har kristen feminism ett dubbelt förhållande med känslan av att vara både exkluderad från och hemmahörig i kyrkan. Dilemmat handlar här om att hitta en lösning på ”det omöjliga valet” utan att det behöver innebära marginalisering och separatism. Edgardh Beckman talar om vilka för- och nackdelar detta har för kyrkosyn: å ena sidan ger separatismen kvinnor frihet att vara kyrka på ett nytt sätt, å den andra skiljer den kvinnor som kyrka från andra manifestationer av kyrka genom tiderna.⁷²

För att formulera en ecklesiologisk strategi tar Edgardh Beckman hjälp av den ”operativa” ecklesiologi som hon menar uttrycks i de feministiska liturgierna. Denna ecklesiologi har visserligen vissa separatistiska tendenser, men har på senare tid gjort anspråk på att få vara med och påverka det gemensamma gudstjänstlivet. Man vill flytta från marginalen in i centrum.⁷³

Begreppen essentialism och konstruktivism går utmärkt att använda även i analysen av kyrkosyner. Edgardh Beckman tar sin utgångspunkt i det när hon ser närmare på två ecklesiologier som förts fram av den ekumeniska rörelsen och som är vanliga i dagens diskussion. Den ena är tanken om kyrkan som sakrament, som hämtas från formuleringarna vid andra Vatikanconciliet. Denna ecklesiologi har flera fördelar: kyrkan ses som tecken på och redskap för Guds närvaro, den betonar kyrkan som ett mysterium och att kyrkan är en process, en händelse. Men samtidigt har den drag av essentialism. Att se kyrkan som sakrament ger associationer till gudomlig ofelbarhet, till något normativt, så att det blir svårt att kritisera kyrkliga missförhållanden. Den konstruktivistiska modell Edgardh Beckman själv föreslår är *koinonia*, kyrkan som gemenskap.

Koinonia är grekiska för ”gemenskap”, men också för ”deltagande i, delaktighet i”. I NT används inte begreppet för ”kyrka”, utan i bemärkelsen ”organiserad gemenskap med viss struktur”. I den ekumeniska diskussionen har *koinonia* använts för att beskriva gemenskapen mellan Gud och människa realiserad i en mänsklig gemenskap i kyrka och värld. Genom att treenigheten använts som bild för *koinonia* är begreppet också öppet för kyrkan som mysterium. Edgardh Beckman anser att dess stora fördel är kombinationen av öppenhet och djup. Samtidigt är öppenheten en nackdel eftersom begreppet riskerar att få vilken innebörd som helst. Därför föreslår Edgardh Beckman att *koinonia* kompletteras.⁷⁴

3.2.3. Strategierna som ecklesiologiska modeller

I avhandlingens sista del återkommer dessa tre områden som rena ecklesiologiska modeller som Edgardh Beckman ställer mot varandra för att undersöka relationen dem emellan, i vilken hon finner utmaningar och potential för en feministisk ecklesiologi.

Hon börjar med att undersöka den feministiska liturgiska rörelsen och ser starka skäl för att rörelsen ska göra tydligare anspråk på att framträda som kyrka. Att se sig som kyrka är att göra anspråk på delaktighet i tolkningsgemenskapen kring kristen tro. Detta kan tyckas vara

⁷¹ Ibid., s. 144-164

⁷² Ibid., s. 166.

⁷³ Ibid., s. 166ff.

⁷⁴ Ibid., s. 171-174.

självkärligt, men hon menar att det inte är det av två anledningar. Dels är det möjligt att förstå ”kyrka” som patriarkalt och därför välja att ställa sig utanför, dels finns strömningar i vår tid där var och en tänks vara kristen ”på sitt eget sätt” och där Jesus fungerar som etisk förebild men kyrkan är meningslös. Edgardh Beckman understryker dock att detta är fel väg att gå. Om feminister ger upp anspråket på att vara kyrka är det svårt att hävda värdet av feministisk tolkning av kristen tro. Vem ska lyssna till kritik och förvandlas av konstruktion om inte kyrkan? Än så länge har dock feministisk teologi bara börjat processen att delta i den ecklesiologiska diskussionen.⁷⁵

Intressant är Edgardh Beckmans utläggning om *varför* feministisk ecklesiologi ännu befinner sig i sin linda. Som ovan nämnts koncentrerar sig feministteologi snarare på helhet och samband, också mellan kyrka och värld, mot varje dualistisk tendens. Edgardh Beckman menar att det knappast är förvånande att feministteologer definierar kyrka i termer av samband och öppenhet, eftersom deras erfarenhet är att vara *något annat* än kyrkan. Man tvingas söka andra vägar som leder till ekumeniskt och interreligiöst arbete, och då hamnar inte ecklesiologi högst på dagordningen.⁷⁶

Vilka utmaningar och potential erbjuder då den feministiska liturgiska rörelsen till en feministisk ecklesiologi? Edgardh Beckman pekar på att uppkomsten av rörelser kan ses som en naturlig del av en fortgående kyrklig tolkningsprocess. Liturgiska förnyelserörelser har stor ecklesiologisk relevans, och har potential att omskapa den kyrka som firar liturgin. Potential har också den feministiska liturgiska rörelsens sätt att samlas, som går utöver en församlingskontext byggd på geografisk indelning. Feministisk liturgi firas oftast i en inomkyrklig eller ekumenisk organisation. Utmaningen för den feministiska liturgiska rörelsen är att gå från marginalen till centrum, från att vara specialgudstjänster som komplement och experimentella svar på omedelbara behov till att bli en del av den gemensamma gudstjänsten. Edgardh Beckman använder här bilden av en triangel. Just nu finns bara två sidor på triangeln, där traditionell gudstjänst befinner sig i ena hörnet och feministisk liturgi i det andra. Målet är att mötas i spetsen på triangeln. För att lyckas med detta måste den feministiska liturgiska rörelsen förstå sig som en rörelse med ärende till hela den kristna gemenskapen – som en kyrka.⁷⁷

Den andra ecklesiologiska modellen hon studerar är Svenska kyrkan som folkkyrka och evangelisk-lutherskt samfund. Enligt kyrkolagen och Svenska kyrkans egen kyrkoordning ska den vara öppen, rikstäckande och demokratisk. Samhällssituationen med ökad pluralism, geografisk rörlighet och ett växande globalt medvetande komplicerar dock detta. Beteckningen evangelisk-lutherskt samfund ifrågasätts också som avgränsande faktor i en tid då ekumeniska överläggningar understryker gemensamma drag mellan olika kyrkliga traditioner. Samtidigt som tidigare definitioner av kyrkan ifrågasätts blir frågan om kyrkans identitet i ett pluralistiskt samhälle alltmer viktig. Liksom i sin tidigare bok ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor” menar hon att feminismen utmanar folkkyrkotanken på ett radikalt sätt, vad gäller förhållandet till andra kristna/religioner, synen på territorialförsamlingsprincipen och relationen till samhällsförändringar – t.ex. jämställdhetslagstiftningen.⁷⁸

I samband med detta kan det vara intressant att se vilka konstruktiva förslag Edgardh Beckman ger i den nyss nämnda ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor” där hon lägger ett genusperspektiv på folkkyrkan. Där diskuterar hon problemen med att argumentera utifrån en gynocentrisk ståndpunkt och erbjuder en modell för att anlägga ett könsteoretiskt perspektiv på folkkyrkan utan att falla i fällan och tala om kvinnors unika erfarenheter. Tolkningsmodellen har presenterats av Kajsa Ahlstrand vid Svenska kyrkans forskningsavdelning och bygger på antropologen Robert Redfields tanke om ”stora” och ”små” traditioner. ”Stora”

⁷⁵ Ibid., s. 394-398.

⁷⁶ Ibid., s. 177-180

⁷⁷ Ibid., s. 397-401.

⁷⁸ Ibid., s. 401-404.

traditioner är enhetliga, har en skriftlig kanon och speciella kultplatser, förs vidare av religiösa experter och har utomvärldsliga mål. ”Små” traditioner förs vidare av icke-specialister, förmedlas muntligt, utövas i hem eller natur och har huvudsakligen ett inomvärldsligt mål. Ahlstrand menar att ”stora” traditioner primärt bärs av män, medan ”små” förmedlas av kvinnor. Detta ifrågasätts idag när kvinnor börjar bli aktörer inom de ”stora” traditionerna och gränserna inte längre är lika tydliga. Liksom Redfield ser Ahlstrand även de ”små” traditionerna som autentiska religionsuttryck, även om de ”stora” sällan erkänner dem som sådana. Edgardh Beckman menar att folkkyrkan som den ”stora” traditionen allt mer utmanas av de ”små” traditionerna som kvinnor bär med sig in i förvaltningen av den ”stora”. Samtidigt varnar hon för att vända dikotomin i sin motsats genom att idealisera de ”små” traditionerna och göra dem till norm i den ”storas” ställe. Kyrkan får inte bli en förening för personlig bekräftelse och inomvärldslig befrielse. Även om det är angeläget innebär det en reduktion av hur kyrkan genom 2000 år har betraktat sitt uppdrag.⁷⁹

3.2.4. Kyrkan som en feministiskt grundad koinonia-ecklesiologi

Den tredje ecklesiologiska modellen är den *koinonia*. Som ovan nämnts anser Edgardh Beckman att modellen behöver kompletteras, och med hjälp av tre kompletterande aspekter formulerar hon sin vision av ”en feministiskt grundad koinonia-ecklesiologi”.

Den första aspekten är rättvisa. I anslutning till den feministiska etikern Ann-Catherine Jarl anser Edgardh Beckman att rättvisa inte i första hand bör tolkas som ett idealtillstånd, utan som pågående processer av att komma till rätta med orättvisor. Rättvisekraven rör tre huvudområden: *integritet*, som hotas både av fysiska övergrepp och av ett gudstjänstliv som manifesterar kvinnors underordning; *delaktighet*, att kvinnor ska få ta aktiv del i tolkning, gestaltning och beslutsprocesser; och *försonad mångfald*, inte i form av skenande pluralism, utan en mångfald som ger livet bärkraft och inte ställer någon utanför, samtidigt som den värnar gränsen mot allt som hotar livskraften.⁸⁰

Den andra aspekten som kompletterar *koinonia*-tanken är att gemenskapen är given av Gud. Dock inte i en absolut mening, så att någon kan göra anspråk på gudomligt ursprung av sin vision av kyrkan. Edgardh Beckman skriver att det ”är väsentligt att avvisa anspråk på att gemenskapen måste utgestaltas på ett visst sätt, som är det enda sanna”.⁸¹ Här använder hon sig av ytterligare en bild från Eriksson, den som beskriver förmoderniteten, modernitetens och postmodernitetens förhållningssätt. Liksom Eriksson vill Edgardh Beckman avvisa en förståelse av teologi som avspeglade en given och uppenbarad verklighet eller omedelbara religiösa erfarenheter, och istället hävda att teologi bör ses som mänskliga ord som möjliggör kunskap om och erfarenhet av Gud. Hon bygger dessutom vidare på Erikssons metafor, och ser gudstjänstmaterialet som en kyrka byggd på stranden, med fönster mot havet. Än så länge är inte den kyrka som kommer till uttryck i feministisk eller traditionell liturgi ute och seglar på postmodernitetens hav, men kyrkan på stranden minner om att både kyrka och liturgi är konstruktioner. Och kanske kan huset på stranden med vissa ombyggnationer så småningom visa sig sjödugligt.⁸²

Den tredje och sista aspekten kallar Edgardh Beckman ”för världens förvandling”, och det är en uppmaning till att vägra välja sida i ”det omöjliga valet”, stanna i kyrkan och hävda sin rätt att vara kyrka. Förvandling är en långsam process, och även om målet är en gemensam gudstjänst och därmed en gemensam kyrka, verkar former för separation fortfarande vara nödvändiga. Hon efterlyser ett organiserat nätverk efter *Women Churches* modell, men utan

⁷⁹ Edgardh Beckman, ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?”, s. 115-121.

⁸⁰ Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi*, s. 401-405.

⁸¹ *Ibid.*, s. 410.

⁸² *Ibid.*, s. 411f.

dess separatism. Istället är det rörelsen från marginal till centrum, i bemärkelsen mot triangulens tredje spets, som är kyrkans framtid.

3.2.5. Kyrkan som Sofia-rörelse

Som vi har sett är Edgardh Beckmans ecklesiologiska vision en feministiskt grundad *koinonia*-gemenskap. I avhandlingens sista kapitel för hon dock samman detta med en ecklesiologisk konstruktion som hon kallar Sofia-rörelse. Beteckningen Sofia-rörelse förstås bäst utifrån det hon skriver i "Sofia – den vishet vi förkunnar", varför vi kort ska se vilka förslag till konstruktion hon ger där.

Sofia är det grekiska ordet för "vishet", ett ord med feminint genus. Även hebreiskans ord för vishet, *hokmah*, är feminint. I Bibeln framträder visheten som personifierad och beskrivs på samma sätt som Gud med avseende på både egenskaper och aktiviteter. I tidig kristen litteratur betecknades också Kristus som visheten.⁸³ Edgardh Beckman menar att trots att Sofia inte utan vidare kan accepteras som gudsnamn av feministiska teologer – Bibeltexterna är ju författade av män och kristen (patriarkal) tradition har genomsyrat betydelseinnehållet – så kan Sofia lösa "det omöjliga valet". Ett kvinnligt gudsnamn som tillfredsställer feministernas krav på möjlighet att tala om Gud och Kristus utanför de patriarkala strukturerna, samtidigt som det anknyter till traditionen att tolka GT:s texter i ljuset av erfarenheten av uppenbarelserna i Kristus.⁸⁴ Sofia kan också utgöra ett i traditionen inneboende korrektiv mot en tolkning av Jesu mandom som leder till att kvinnor begränsas och förtrycks.⁸⁵

Fem år senare har hon preciserat sig och skriver i avhandlingen att Sofia-rörelsen inte bör formas kring en särskild gudstjänstform eller ett speciellt gudsnamn, utan en rörelse som "samlats runt det kristologiska bord som dukats av den gudomliga Visheten"⁸⁶, en gemenskap mottagen som gåva av Gud. Även där lyfter hon fram namnets bibliska och kristologiska förankring i traditionen som en fördel, då det legitimerar användandet. Andra fördelar ser hon i att Sofia-namnet har visat sig fungera som en samlande symbol i många kvinnorörelsesammanhang. Det finns ett könsöverskridande drag när man sätter samman "Jesus" och "Sofia", vilket bryter upp de stereotyper som symbolik byggd på grammatiskt genus riskerar att hamna i. Vidare överbryggar det dikotomier och könshierarkier, och håller samman egenskaper som förknippas med män och egenskaper som förknippas med kvinnor. Nackdelen är att namnet saknar trinitarisk stringens, men på den punkten försäkrar Edgardh Beckman att feministteologin snart ska hitta en lösning.⁸⁷

3.2.6. Kritik och konstruktion

Edgardh Beckman menar att kyrkan för tillfället är en folkkyrka som förenklat består av kvinnligt lekfolk och manliga ledare och beslutsfattare. Den klarar inte att möta kvinnors behov av mötesplatser, liturgier och delaktighet i ledarskap. Försök att lösa dessa problem riskerar att marginaliseras och/eller slå över i separatism. Kyrkan borde istället vara en "folkkyrka" i ordets rätta bemärkelse, ett "vi" som inte begränsas av exempelvis territorialförsamlingsprincipen. En *koinonia*-gemenskap som kompletteras av tre aspekter: radikal rättvisa vad gäller integritet, delaktighet och försonad mångfald, en förståelse av teologi enligt "Trädgårdsmästarmodellen", samt tanken om kyrkan som varande till för att förvandla världen. Ytterligare en beskrivning av Edgardh Beckmans ecklesiologiska vision är kyrkan

⁸³ För en bra sammanfattning, se Per Beskows recension "Den månggestaltade Sofia" av Edgardh Beckmans bok i *Signum*, nr. 6 1996.

⁸⁴ Edgardh Beckman, "Sofia – den vishet vi förkunnar", s. 188f.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 111.

⁸⁶ Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi*, s. 420. Edgardh Beckman lånar uttrycket från Schüssler Fiorenza.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 419ff.

som en Sofia-rörelse. I en sådan är det möjligt att fira gemensam gudstjänst med en liturgi som inte förtrycker, marginaliserar eller underordnar något kön. För att nå dit måste begreppet folkkyrka problematiseras utifrån ett genusperspektiv så att feminismen får utmana folkkyrkomodellen. Till en början kan fortsatt separatism vara nödvändigt, men kristen feminism får inte stanna där. Den måste börja göra tydligare anspråk på att vara kyrka och röra sig från marginal till centrum av kyrkan. En sådan rörelse har redan börjat med kvinnors bärande av "små traditioner" in i den "stora traditionen". En annan konkret åtgärd i den riktningen är att använda sig av Sofia, som dessutom kan vara till hjälp för att nå "triangelns tredje spets" där polerna traditionell liturgi och feministisk liturgi förenas i en gemensam gudstjänst.

3.3. Annika Borg

För Annika Borg gäller samma förutsättningar som för Eriksson: att hon som systematisk teolog formulerar en teologi *för* kyrkan, och att det därför går att finna en implicit ecklesiologi. Därtill handlar hennes avhandling *Kön och bibeltolkning, En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet* om Bibeln, den texturkund som präglar kyrkans förkunnelse och, oavsett bibelsyn, används i syfte att auktorisera kristna etiskt, rituella och dogmatiska ställningstaganden – exempelvis ecklesiologi. Själv menar hon att hennes forskning för henne in i både feminismens och kristendomens centrum, eftersom hon studerar ett centralt feministisk tema (underordning) och ett centralt teologiskt tema (bibeltolkning).⁸⁸ Än mer centralt anser hon att det blir med tanke att Svenska kyrkan är en evangelisk-luthersk kyrka, där parollen *Sola scriptura* gör skriftens auktoritet tydlig.⁸⁹ Hon drar själv parallellen till Erikssons arbete med högmäsoordningen där hon, som ovan nämnts, ser den teologi som där kommer till uttryck som en del av Svenska kyrkans "mainstream-teologi". På samma sätt verkar hon mena att bibelkommentarernas teologi är ett uttryck för den dominerande teologin i kyrkan idag.⁹⁰ Här sker också en viss växelverkan: bibelkommentarernas teologi inte bara beskriver teologi, den är också en del av de blivande prästerna/pastorernas utbildning och bör därför påverka deras förkunnelse – och i förlängningen de som hör förkunnelsen.⁹¹ I anslutning till det är det lätt att argumentera för att hon i sin undersökning av Bibeln rimligtvis kan sägas tala också om kyrkans identitet och uppgift.

Borgs avhandling rymmer primärt inom det första av den feministiska forskningens syften: analys, kritik och dekonstruktion. Hon skriver att hon önskar "synliggöra rötterna – dikotomin man-manligt – kvinna-kvinnligt – och dess konsekvenser inom det teologiska område jag valt".⁹² Den konstruktiva ansatsen, hennes ecklesiologiska vision, kommer klarast till uttryck i några artiklar om kyrkans identitet och uppgift, publicerade i *SKT*. En viss återhållsamhet i tolkningen av artiklarnas innehåll har dock brukats, eftersom Borg föredrar att tala om vad kyrkan *inte* är, istället för att formulera vad kyrkan *borde vara*. Hennes fokus på kritik framför konstruktion tar sig också uttryck i inställningen till "det omöjliga valet". På frågan om det feministiska projektet går att förena med kristendomen svarar hon undvikande. Hon hävdar att feministteologer i allmänhet svarar ja, och att de antar att det efter kritisk undersökning och avslöjande av patriarkala strukturer och androcentrism kommer att finnas

⁸⁸ Annika Borg, *Kön och bibeltolkning, En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*, Uppsala 2004, s. 3.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 22.

⁹⁰ *Ibid.*, s. 17.

⁹¹ *Ibid.*, s. 2.

⁹² *Ibid.*, s. 13.

något kvar av kristendomen. Själv håller hon sitt eget svar öppet genom att säga att än så länge har arbetet med att undersöka dikotomier på teologins område bara börjat.⁹³

3.3.1. Kyrkan som underordnande struktur

Utgångspunkt för Borgs avhandling är de nytestamentliga brevtexter⁹⁴ som talar om kvinnans underordning, och hur dessa textställen utlagts i bibelkommentarer⁹⁵ under 1900-talet. Hon försöker kartlägga och analysera tolkningsprocessen och könsförståelsen i dessa texter, för att sedan se huruvida kvinnors underordning fungerar som en hermeneutisk kategori och ett strukturerande motiv i dem. Begreppen ”motiv” och ”struktur” hämtar hon frimodigt från lundateologen Anders Nygren respektive filosofen Kant, och understryker att hon därmed inte lånar hela teologiska eller filosofiska system. ”Motiv” definierar hon som ”en drivande kraft eller struktur i en religiös åskådning som binder samman åskådningens olika delar och ger den en särskild innebörd och färgton”⁹⁶ och ”kategori” som ”något som oundgängligt bestämmer vår kunskap [...] tankeformer som utan att vi är medvetna om dem bestämmer hur vår kunskap formas”.⁹⁷ För att visa hur djupt underordning är rotad i vårt sätt att tänka, och därmed borde kunna betraktas som en hermeneutisk kategori, anknyter hon till andra forskare. Bland annat visar hon på Luce Irigaray som använder psykoanalytisk teori för att visa att vi lever i ett komplext och nästan ogenomträngligt system som bygger på fallocentrism. Vidare nämner hon Mary Jacobus tanke om en ”språkets tyranni”, där man-kvinna förstås som två språkliga poler och definieras som varandras motsatser. Hon tar också upp sociologen Eva Lundgrens begrepp ”könskonstitueringsprocess”, där skapandet av en människas kön ses som en livslång process i vilken mannen växer fram som MAN genom att kontrollera och underordna kvinnor. Detta kombinerar Borg med att bibeltexter ges gudomlig auktoritet för att klargöra vilken genomgripande påverkan texterna om kvinnans underordning haft genom tiderna.⁹⁸

Sammanlagt finner Borg sju tolkningsmönster i bibelkommentarerna. Underordning kan ses som ett uttryck för och respons på kärlek; den kan graderas så att maktförhållandena dämpas och osynliggörs; den kan ses som helt förenlig med kristendomen; den kan ges en motvikt i orden i Galaterbrevet 3:28 om att ingen längre är jude eller grek, man eller kvinna; man kan hävda att eftersom kvinnor tilltalas direkt i texten så är den en uppvärdering av kvinnan i förhållande till den omgivande kulturen; man kan erkänna att kvinnor beskrivs som objekt och sexualiseras i texten; man kan hävda att kristendomen/Paulus/texten är god och befriande.⁹⁹ Allt detta ser hon som uttryck för hur den hermeneutiska kategorin kvinnors underordning fungerar och aktiveras.¹⁰⁰ Den som händelsevis hade väntat sig att bibelkommentarer tillkomna under 1900-talet i en fungerande demokrati, och använda i utbildning och tjänst av såväl kvinnliga som manliga präster, skulle vara åtminstone något emancipatoriska, upptäcker att de istället är apologetiska och motsägelsefulla. Apologetiken tar sig uttryck i att de krav på underordning som texten har mildras, så att kvinnors underordning framställs som frivillig, radikal, befriande, ömsesidig, medveten, vald, som respons på kärlek eller som kärlek. Så fogas kvinnors underordning in i kristendomens mönster av tjänande, kärlek och självuppoffring på ett sätt som gör det till ett kristet ideal. Motsägelsefullheten finns i både tolkning och kommentarförfattarens inställning till sin egen för-

⁹³ Ibid., s. 74.

⁹⁴ Texterna är följande: 1 Kor 11:2-16, 1 Kor 14:33-40, Ef 5:21-6:9, Kol 3:18-4:1, 1 Tim 2:8-3:15, Tit 2:1-10 samt 1 Pet 2:11-3:9. Borg: *Kön och bibeltolkning*, s. 16

⁹⁵ Hon använder sig av följande kommentarer: *Tolkning av Nya Testamentet, Kommentar till Nya Testamentet, Hermeneia* och *The Anchor Bible Series*. Borg, *Kön och bibeltolkning*, s. 17.

⁹⁶ Ibid., s. 13.

⁹⁷ Ibid., s. 13.

⁹⁸ Ibid., s. 41-50.

⁹⁹ Ibid., s. 202.

¹⁰⁰ Ibid., s. 212.

förståelse. Tolkningen är ambivalent eftersom den å ena sidan säger att texternas innehåll är negativt, samtidigt som den å den andra sidan i slutänden tolkar texterna som rimliga och hemmahörande i en teologisk ram av tjänande och kärlek. Författarnas förförståelse är också ambivalent då de är noga med att slå fast att den tid texterna kom till i är en annan än samtiden, samtidigt som de har svårt att upprätthålla gränsen mellan då och nu, särskilt när det gäller resonemang om äktenskap, samlevnad, kvinnor och män. Dessutom har samtliga kommentarförfattare *a priori* slagit fast att texterna/Paulus/kristendomen är något gott. Bibelkommentarernas apologetiska och motsägelsefulla hållning gör att underordningen befästs, eftersom den får ligga obearbetad och oreflektad. Några av kommentarerna till och med förstärker underordningen genom att formulera den som ett giltigt krav i alla tider.¹⁰¹

3.3.2. Dekonstruktion av underordningen

Kvinnors underordning som en hermeneutisk kategori måste dekonstrueras och lösningen är att destabilisera strukturen det hela bygger på: dikotomierna. De måste ersättas med en relationell syn på begrepp, så att ”kvinna” och ”man” kan sättas samman med sådant som de normalt inte hör ihop med.¹⁰² Borg ger förslag på fyra kriterier för bibeltolkning som, enligt henne själv, kan användas för att undvika produktion och reproduktion av androcentriska och patriarkala konstruktioner av kvinnor/kvinnligt och män/manligt. Kriterierna ska säkra att den hermeneutiska kategorin kvinnors underordning synliggörs och bearbetas, så att bibeltolkningen blir trovärdig.¹⁰³ Det första kriteriet är kön som markör. Om uttolkaren märker att texten handlar om kvinnor, män, relationer och äktenskap bör hon eller han bli särskilt uppmärksam på maktförhållanden, förförståelse, beskrivningar av kön och vilka värden som knyts till kön. Det andra kriteriet är perspektiv, det vill säga att uttolkaren är medveten om sin egen förförståelse. Detta hör samman med det tredje kriteriet, historicitet, som handlar om att distansen i tid och rum mellan text och läsare måste upprätthållas. Slutligen det fjärde kriteriet, att vara uppmärksam på receptionshistorien och dess mönster för tolkningar som det är alltför lätt att falla in i.¹⁰⁴

Därtill bör tolkningsarbetet enligt Borg vägledas av ett övergripande teologi-externt kriterium, nämligen FN:s deklaration om mänskliga rättigheter och kvinnokonvention¹⁰⁵. För Borg är detta teologi-externa kriterium nödvändigt av två skäl. För det första riskerar, som ovan visats, teologi-interna tolkningsnycklar att osynliggöra och förstärka ett könsdikotomt tänkande så att den hermeneutiska kategorin kvinnors underordning också döljs undan. För det andra menar Borg att det behövs en allmän och gemensam etisk grund som bejaktar tanken på objektiva värden – eftersom det feministteologiska, så väl som det feministiska projektet är ett modernt projekt.¹⁰⁶

Borg vänder sig nämligen emot både postmodernism och poststrukturalism som utgångspunkt för feministiska strävanden. Visserligen har synsätten den fördelen att de sätter fokus på kontextens betydelse, kritiserar absoluta begrepp och dikotomier, och är misstänksamma mot sanning och objektivitet, men det behöver inte leda till ett postmodernt ställningstagande ifråga om sanning, förnuft och etik. Det feministiska projektet måste kunna tala dels om kvinnor som subjekt och grupp, dels om universella värden som jämlikhet, sanning och frihet. Begreppen får inte riskera att relativiseras. Borg anknyter här till Simone de Beauvoir och den

¹⁰¹ Ibid., s. 213f.

¹⁰² Ibid., s. 48.

¹⁰³ Ibid., s. 216.

¹⁰⁴ Ibid., s. 217.

¹⁰⁵ FN:s kvinnokonvention från 1979 slår fast att: Inskränkningar, åtskillnader eller undantag p.g.a. kön får inte ske på något område. Sedvänjor, bruk och fördomar som grundar sig på ena könets underlägsenhet ska avskaffas. Det måste ske en förändring av traditionella roller för full jämställdhet. Borg, *Kön och bibeltolkning*, s. 218.

¹⁰⁶ Ibid. s. 218.

humanistiska feminismens tanke om kvinnan som "den Andra". I dagens samhälle (och kyrka) fungerar tanken som kvinnan som "den Andra" som något absolut. För att kunna förändra det krävs ett sanningsbegrepp och en etik som också är absolut och inte fungerar relativiserande. Möjligheten till förändring ser Borg i återerövring av det moderna projektets nyckelbegrepp frihet, sanning och förnuft.¹⁰⁷ Följaktligen kan Borg också tala om en texts objektivitet:

Jag menar att vi kan tala om en tolknings "objektivitet". Men det är då fråga om en "objektivitet" som accepterar och självkritiskt granskar att all tolkning är förankrad i bestämda vetenskapliga och sociohistoriska kontexter där kön är en kategori. Att använda ordet "objektivitet" istället för att tala om tolkningar som mer eller mindre "acceptabla" eller "rimliga", kan genom sitt anspråk skärpa uttolkarens ansvar och granskningen av det som i det exegetiska arbetet lyfts in som "fakta" (främst historiska material och språkliga analyser). Att återerövra begrepp som "objektivitet" eller "sanning" i *tolkande* vetenskapliga sammanhang kan i dagens – ofta postmoderna diskurs – synas som en motsägelse. Men, det är något jag vill pröva, då jag menar att dessa moderna begrepp, som "sanning" och "objektivitet", fortfarande har något att säga. En feministisk bibelhermeneutik kan se som en av sina uppgifter att ringa in detta "objektiva" område mellan anspråket på en definitiv tolkning och relativismen (där ingen tolkning kan sägas ha företräde framför en annan).¹⁰⁸

Borg anser också att det är nödvändigt att kunna tala om kvinnors erfarenheter – och då inte bara erfarenheter av förtryck och marginalisering – för att det feministiska projektet ska vara trovärdigt. Att kartlägga kvinnors erfarenheter, och utgå ifrån att dessa är gemensamma, är ett sätt att studera fenomenet kön som inte behöver leda till essentialism.¹⁰⁹

3.3.3. Den gränsöverskridande kyrkan

I artikeln "Andligt och världsligt" från 1994 möter Borgs ecklesiologiska vision: tanken om den gränsöverskridande kyrkan. Hon diskuterar där vad det innebär att vara kyrka i ett sekulariserat land och menar att andligheten knappast minskat. Däremot har förtroendet för kyrkan som institution och kyrkans inflytande över människor gjort det på grund av dess rädsla för förändring och exkluderande hållning. Detta visar sig i få gudstjänstfirare och medlemstapp. I artikeln lyfter hon fram fyra områden som bidrar till problemet. Till att börja med anser hon att kyrkan ofta gör en felaktig analys när man förlägger orsaken till problemen till "folk" och inte till kyrkan själv. Kyrkan präglas i stort av ett "vi-och-dom-tänkande", där frågan är vad "vi i kyrkan" ska erbjuda "dem". Sedan pekar hon på att sekulariseringen knappast är något nutida fenomen, och att man inom kyrkan ibland tenderar att längta tillbaka till något som aldrig funnits, drömmen om "den traditionella kyrkan". Vidare menar hon att kyrkan s.a.s. 'flyr in i liturgin' och skapar allt mer komplicerade riter och tjugig liturgi. Detta ger visserligen en känsla av exklusivitet, att det kyrkan gör framstår som märkvärdigt och magiskt, men det blir på bekostnad av det allmänna, gemensamma. Slutligen lyfter hon fram ämbetiseringen och varnar för att se ämbetet som konstitutivt för kyrkan. Att ha vinning och ämbete i centrum bidrar till skarpare gränser. Dessa fyra områden är exempel på hur kyrkan drar sig inåt och på så sätt riskerar att ge bilden av en kyrka bestående av vigda och invigda.¹¹⁰

Hon framför liknande kritik tillsammans med en annan feministteolog, Johanna Almer, i en debattartikel två år senare. De undrar hur kyrkan egentligen ser på sin uppgift, med tanke på det myckna talet om ämbete, prästroll, auktoritet, vinning och ledarskap. Allt detta skapar en gräns mellan kyrkan och människorna, där människorna antas leva tomma, modlösa liv och kyrkans uppgift är att fylla deras liv med mening. "Kyrka" och "värld" betraktas som motsatser, både av den sekulariserade omvärlden som uppfattar exklusivitet som något som borgar för trovärdighet, och av kyrkan själv, i vilken tro, fromhet och äkthet förknippas med

¹⁰⁷ Ibid., s. 49f.

¹⁰⁸ Ibid., s. 35f.

¹⁰⁹ Ibid., s. 77.

¹¹⁰ Annika Borg, "Andligt och världsligt", *SKT* nr. 1-2 1994, s. 6-7.

avvikelse. Frestelsen för kyrkan är med andra ord att framhålla det som särskiljer framför det som förenar – att bli en kyrka som inte är folket, utan en kyrka som får sin identitet genom att visa att dess medlemmar är annorlunda än folket. Detta avvisar Borg och Almer å det bestämdaste och menar att problemet inte är ”folket” utan ”kyrkan” och kyrkans människosyn. De anser att det är nödvändigt för kyrkan att först se över sin människosyn innan man kan börja reflektera över kyrkans uppgift, för ”[s]å länge underordningsteologin är lika korrekt som jämlikheten och demokratin är det svårt att med trovärdighet tala om kristen människosyn och kyrkans människosyn”.¹¹¹ Kyrkan må tänka olika i många frågor, men här måste enhet råda i kyrkan och de föreslår ”allas lika värde” och ”skapade till Guds avbild” som en gemensam värdegrund. Om så inte sker hävdar de att risken är stor för kyrkosplittring eller att de som inte vill förknippas med underordningsteologin lämnar kyrkan.¹¹²

Borgs vision är istället en gränsöverskridande kyrka, vars karaktär hon beskriver i några korta, kärnfulla satser:

Jesus levde och handlade tvärtom; gränsen mellan himmel och jord och mellan människor blir otydlig, suddas ut. Kyrkans uppgift handlar om kampen mot entydighet och förenkling. Om människans gåtfullhet och okränkbara värde. Om det allmänmänniska livet. Om en Gud som lever en människas liv, ett vardagsliv. Så kan kyrkan bli en röst och en plats i en tid som domineras av nedskärningar och backlash.¹¹³

Men det finns också risker med kyrkans enhet. I artikeln ”Enhetens pris” ger hon uttryck för samma tankar som Eriksson ovan: att kyrkans enhetssträvanden har ett pris som betalas av redan marginaliserade grupper, som kvinnor och homosexuella. Borg menar att det är sunt med olika åsikter, men att det finns en gräns för hur olika man kan tycka och ändå tillhöra samma rörelse. Gränsen drar hon med hjälp av ”det västerländska samhällets (goda) grundvalar som demokrati och humanism”¹¹⁴

3.3.4. Kritik och konstruktion

Som vi har sett menar Borg att kyrkan är en underordnande struktur som i bästa fall befäster och i värsta fall förstärker underordningen i bl.a. förkunnelsen. Kyrkan är alldeles för upptagen med frågor om ämbete, vigning, prästroll och ledarskap och understryker det som särskiljer kyrkan från världen och troende kristna från sekulariserade. Istället borde kyrkan vara gränsöverskridande. Den borde fokusera mer på det vardagliga livet i världen. Därtill borde den tydligt ta ställning för en demokratisk och jämlik människosyn. För att nå dit måste dikotomierna destabiliseras så att strukturer som underordnar kvinnor bryts. Borg ger ett antal kriterier för bibeltolkningen, som riktar uppmärksamhet mot textens receptionshistoria, avståndet i rum och tid mellan text och läsare, hur beskrivningen av kön fungerar och uttolkarens förförståelse. Dessa bör kombineras med teologi-externa korrektiv som bygger på tanken om allas lika värde. I en ledare i *SKT* ger hon några, som hon kallar det, ”konstruktiva förslag inför millennieskiftet”.¹¹⁵ Bland dem finns: aktiva åtgärder från kyrkans ledning för rekryteringen till biskopsämbetet och andra höga tjänster inom kyrkan, ett femårigt stopp för tillsättning av män på högra tjänster än kyrkoherdetjänster inom kyrkan, ett officiellt avståndstagande från underordningsteologin, och ifrågasättande av ekumeniska åtaganden som missgynnar kvinnor och utesluter kvinnliga präster.¹¹⁶

¹¹¹ Annika Borg och Johanna Almer, ”Kyrka – uppgift – oenighet”, *SKT* nr 51-52 1996, s. 598.

¹¹² *Ibid.*, s. 597-598.

¹¹³ Borg, ”Andligt och världsligt”, s. 7.

¹¹⁴ Borg, ”Enhetens pris”, *SKT* nr 43-44 1998, s. 542

¹¹⁵ Annika Borg, ”Hur ska framtiden se ut?”, *SKT* nr. 10 1997, s. 110.

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 110.

4. Jämförande diskussion

Den här uppsatsen har skildrat flera feministiska ecklesiologiska visioner. En kort utblick visade på två centrala tankar i internationell feministisk ecklesiologi. Den första avvisar dualism och hierarkiska strukturer, och lyfter istället fram värden som solidaritet, jämlikhet, ömsesidighet och befrielse. Detta stämmer väl överens med vad Chopp kallar den feministiska teologins tre centrala principer: förkroppsligande/kroppslighet, samband/ömsesidighet och öppenhet för förändring/kommande frihet. För det andra en uppmaning till att för en period bryta sig ut ur de etablerade kyrkorna. Dessa tankar återkommer till viss del hos feminist-teologerna Anne-Louise Eriksson, Ninna Edgardh Beckman och Annika Borgs ecklesiologiska visioner. I det följande vill jag jämföra dessa tre. Primärt med varandra, men också i förhållande till internationella. Vilka likheter och skillnader föreligger? Avslutningsvis vill jag återknyta till inledningens brännande fråga om feministisk ecklesiologi kan vara en hjälp i "det omöjliga valet" mellan kristendom och feminism.

Vad gäller likheter är de tre rörande överens om att kyrkan har en patriarkal, hierarkisk och androcentrisk struktur. Eriksson kallar denna för "den meningsbärande ramen" som man kan hitta i teologin i högmäsoordning och kristologi, och Borg med sin exegetiska inriktning kallar den för "den hermeneutiska kategorin kvinnors underordning". Edgardh Beckman, som har en mer konstruktiv än kritisk ansats och därför saknar en benämning för strukturen, kritiserar kyrkan för att marginalisera kvinnor och kvinnors behov. I folkkyrkan är könsfördelningen snedvriden och inkluderar inte fullt ut kvinnor i kyrkans "vi". Alla tre pekar ut dikotomierna som boven i dramat, eftersom det är dessa som strukturen bygger på.

Alla tre visar också hur denna struktur upprätthålls och förstärks i kyrkans hägn. Eriksson talar om *the dual process of reinforcement* där tanken om Guds godhet gör att de egenskaper och aktiviteter som används för att beskriva Gud blir betraktade som gudomliga och eftersträvsvärda, och därför påverkar vad som är gott i vårt samhälle. Eftersom Gud förstås som enbart manlig legitimeras och förstärks kvinnors underordning, exempelvis varje gång söndagens högmässa firas. Edgardh Beckman ansluter sig visserligen inte till den liturgiska rörelsens tanke om att liturgi är primär teologi, men hon sympatiserar lika fullt med tanken om att kyrkan manifesteras av den gudstjänstfirande församlingen och att gudstjänstfirare formas av liturgin. Kyrkan är Guds redskap för traditionsbärande, och den tradition som nu bärs fram speglar inte hela kyrkans "vi". Alltså formas kristna människor av en förtryckande struktur. Borg å sin sida visar hur strukturen upprätthålls och förstärks med de apologetiska och motsägelsefulla bibeltolkningsstrategier kyrkan använder, så att kvinnors underordning upphöjs till kristet ideal.

Dessa likheter är knappast förvånande. Själv grunden för feminismen är förekomsten av en sådan struktur. Värde med deras undersökningar ligger inte så mycket i att de hittat en sådan struktur, utan i att de visar *hur* den fungerar i Svenska kyrkans kontext.

De är också eniga om hur strukturen ska brytas. Eriksson uppmanar till systematisk destabilisering av den meningsbärande ramen, vilket sker genom att medvetet sammanföra Gud med det feminina. Det gör att de strängt åtskilda dikotomierna överbryggas och kollapsar in i varandra. Exempelvis genom att låta den gudomliga/manliga rollen i gudstjänsten innehas av en kvinnlig präst, eller att sätta samman namnet Jesus med Sofia. Sofia som ett namn för Gud som bryter det dikotoma mönstret har Edgardh Beckman också tagit fasta på. Men samtidigt som hon ser det som destabilisator, förefaller hon också se det som "triangelns tredje spets", den som uppstår när dikotomierna försvunnit, när polerna traditionell och feministisk liturgi förenats till en gemensam liturgi.

Sofia-begreppet många fördelar: det överbryggas dikotomier, det är förankrat i Bibel och tradition, och det ligger nära till hands eftersom det redan är i användning både i Sverige och internationellt. Edgardh Beckman säger att dess enda nackdel är att det saknar trinitarisk stringens. Eriksson å sin sida anger två nackdelar med begreppet: dels är det för andligt,

okroppsligt och symboliskt för att fungera fullt ut, dels är det ett vanligt och populärt namn på många kvinnor. Den senare invändningen bemöter hon med att eftersom namnet Jesus fungerar både som personnamn och gudsnamn, borde Sofia så småningom också kunna göra det. Men det är intressant att se närmare på de andra två invändningarna. I en recension av Edgardh Beckmans "Sofia – den vishet vi förkunnar" riktar Per Beskow samma kritik mot begreppet:

Vad syftar Sofiakulten till, vem menar man att denna Sofia är som skall komplettera Fadern, Sonen och Anden? [...] Hur man än vrider och vänder på detta, passar Sofia inte in någonstans utom i sin ursprungliga och allra mest existentiella kontext som de nämnda författarna tycks märkligt ointresserade av: hon är Guds vishet som leder både kvinnor och män på rätta vägar genom livets förvecklingar. Det är med andra ord inte säkert att Sofia är ett lyckat fynd i sökandet efter kvinnliga gudssymboler.¹¹⁷

Invändningarna bemöts kanske bäst med en motfråga: vad ska man använda istället? Tänkvärt är det Edgardh Beckman skriver om de Sofiagudstjänster som firades i en kyrka i Stockholm i mitten av 1990-talet. De kritiserades av domkapitlet, som utdömde dem som obegripliga. Edgardh Beckman frågar stillsamt: för vilken församling var de obegripliga? Med tanke på resultatet av Erikssons undersökning är det berättigat att fråga om kyrkohandbokens alternativ är mer begripligt.¹¹⁸ Kanske ska man här inte låta "det bästa" bli "det godas" fiende, så att ett bra och relativt välförankrat feminint gudsnamn avvisas för att det ännu inte är dogmatiskt kristallklart?

Borg förespråkar också en destabilisering av strukturen genom att avvisa dikotomier. Här stöter vi dock på en första skillnad: för Borg räcker det inte med ett feminint gudsnamn, utan hon vill ta ett teologiexternt korrektiv till hjälp. Om enbart teologiinterna korrektiv används ökar enligt Borg risken att strukturen upprätthålls istället för att omkullkastas.

Denna skillnad hänger samman med deras olika teoretiska utgångspunkter. Eriksson och Edgardh Beckman är renodlat postmoderna och poststrukturalistiska. Begrepp som "tradition", "kyrka", "teologi" och "kvinna" är konstruktioner som skapas i och skapar kontexter. Därför är det omöjligt att utgå från kvinnors unika och särskiljande erfarenheter i konstruktionen av teologi. Däremot är det fullt möjligt att utgå från erfarenheter, men då i bemärkelsen mänskliga och bara som korrektiv, inte källa eller norm. Eller för att tala med Erikssons bilder: den teologiska konstruktionen är ett skepp som prövas på den postmoderna verklighetens hav för att se om det är sjödugligt eller inte. Om det inte flyter måste konstruktionen ses över igen.

Borg menar att postmoderniteten inte är någon bra utgångspunkt för det feministiska projektet, och föredrar en modernistisk istället. Hon motiverar detta med att det behövs ett fast subjekt som kan kritisera den patriarkala strukturen, en konkret och gemensam kvinnlig erfarenhet att utgå ifrån och objektiva, sanna värden att hänvisa till. Eller annorlunda uttryckt: om allt är relativt blir det svårt att motivera behovet av kritik och konstruktion.

Som vi ovan sett bemöter Eriksson detta resonemang med att talet om erfarenheter som skiljer kvinnor från män förutsätter ett dikotomiskt tänkande. Den hierarkiska strukturen raderas inte utan vänds upp-och-ned istället. För att rädda det feministiska projektet föreslår hon att medvetenheten om att vara ett subjekt i relation till andra kan vara utgångspunkt för konstruktionen, medan kritikens utgångspunkt kan vara det medvetna subjektets individuella och unika erfarenheter av marginalisering på grund av kön. Edgardh Beckman instämmer, men varnar dock för att ha en alltför strikt konstruktivism. Det måste finnas utrymme för att se Gud som medagerande i konstruktionen av kyrkans tradition. Bilden av teologen som trädgårdsmästare eller malmletare åskådliggör skillnaderna. Borg är en malmletare som söker

¹¹⁷ Per Beskow, "Den månggestaltade Sofia", *Signum* nr 6 1996, s. 174.

¹¹⁸ Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi*, s. 397.

efter det rena guldets, medan Eriksson och Edgardh Beckman är trädgårdsmästarteologer som sår, vårdar, beskär och skördar.

Tanken om ett normativt teologiexternt korrektiv förefaller vid första anblicken vara en god idé. Det är praktiskt med något normativt att hänvisa till som korrektiv, och gör uppgiften att kritisera mycket enklare. Förutsatt att man hittar något vattentätt att hänvisa till, förstås. Ett exempel på hur det *inte* bör vara är Borgs åsikt om att det är nödvändigt att kunna tala om kvinnors erfarenheter. Samtidigt ger hon inte något förslag på vad dessa gemensamma erfarenheter kan tänkas vara. Men med ett bra korrektiv torde feminismens uppgift att kritisera förenklas avsevärt. Problemet är att feminismens andra uppgift, konstruktion, blir svårare. I alla fall om det är tänkt att konstruktionen ska ske tillsammans med människor av annan åsikt än en själv. Detta löser knappast ”det omöjliga valet”. Snarare leder det i bästa fall till marginalisering och i värsta fall till att man tvingas välja. Jag påminner om Edgardh Beckmans påstående om att en essentialistisk syn på tradition, feminism eller kyrkan leder rakt ned i ett av ”det omöjliga valets” två diken. Måste då tanken om ett teologiexternt korrektiv ges upp? Nej, det finns fortfarande i och med den kontinuerliga prövningen av huruvida teologin förmår skapa mening åt livserfarenheterna var och en gör. Det enda som måste lämnas därhän är idén om att korrektivet är normativt.

Skillnaden yttrar sig också i deras förhållande till ”det omöjliga valet”. Medan Eriksson och Edgardh Beckman har en förhållandevis positiv syn på möjligheten att förena feminism och kristendom, verkar Borg vara tveksam till detta. Denna skillnad blir ännu tydligare i deras respektive ecklesiologiska visioner.

Eriksson talar om kyrkan som en flerstämmig gemenskap där teologiska oenigheten inte skyls över, utan är en drivkraft. Hon menar dessutom att det är i denna mångfald av röster som kyrkans själva identitet står att finna. Den bör man ta tillvara på i deliberativa samtal dit alla är välkomna. Undantaget är den som på förhand anser sig ha tillgång till sanningen och därför har tolkningsföreträde. Målet är inte konsensus utan att kompromissa sig fram till ett gemensamt beslut om hur man ska göra *just nu*.

Edgardh Beckman tar Erikssons resonemang och för det ännu längre. Hon kallar sin ecklesiologiska vision för en *koinonia*-gemenskap kompletterad med tre aspekter: integritet, delaktighet och försonad mångfald. Hon inte bara förankrar Erikssons ecklesiologiska vision i Bibel och tradition, hon kompletterar den med tanken om kyrkan som är till för att förvandla världen.

Borgs gränsöverskridande kyrka är vid första anblicken snarlik de båda andras ecklesiologiska visioner. Hon talar liksom Edgardh Beckman om att kyrkan är till för att förvandla världen, och likt Erikson om att kyrkans enhetssträvanden sker på redan marginaliserade gruppers bekostnad – de får anpassa sig så att även de mest återhållsamma i dogmatiska frågor fortfarande kan vara en del av kyrkan. Samtidigt gör hennes modernistiska utgångspunkt och krav på ett normativt teologiexternt korrektiv att hon skiljer sig kapitalt från de andra två.

Lite tillspetsat kan man säga att Borg anser att enhet är bra om alla har samma åsikt som hon själv. Jag menar inte att FN:s konvention för mänskliga rättigheter är ett *dåligt* kriterium. Vad jag vänder mig mot i Borgs resonemang är att det inte är tillräckligt konstruktivt. Naturligtvis ska man inte acceptera underordning och förtryck – kritisera. Men dekonstruktionen måste ske med tanke på rekonstruktionen. Om den ecklesiologiska visionen är att feminister och kristna ska kunna ingå i en och samma gemenskap är man inte hjälpt av att sätta hårt mot hårt. Risken finns att man tvingar någon annan in i ett ”omöjligt val”. Eriksson och Edgardh Beckmans visioner ger större utrymme för konstruktion. Och även om Eriksson talar om att

man kan uteslutas ur de deliberativa samtalen har hon åtminstone inte *a priori* uteslutit någon av sina meningsmotståndare.¹¹⁹

Kan dessa variationer i svensk feministteologisk ecklesiologi sägas vara rimliga visioner? Jag hyser inga förhoppningar om att kunna ge ett uttömmande svar på den frågan. I en uppsats där de tre teologerna i fokus för undersökningen uttalat vill verka för djupgående förändring, är det dock oundvikligt att ställa den. En utgångspunkt för en sådan diskussion finner jag i en nyligen utkommen del i Vetenskapsrådets forskningsprogram ”Stat-människa – det svenska samhället i förändring”, som berör kyrkans identitet och uppgift ur ett annorlunda perspektiv. Studien leddes av religionssociologen Anders Bäckström och bär titeln *Religiös förändring i norra Europa, En studie av Sverige, ”Från statskyrka till fri folkkyrka”, Slutrapport*. Den analyserar religiösa och sociala förändringsprocesser i Sverige från 1900-talets början fram till idag, då den teologiska reflexionen utmanas av sex sådana processer: *kunskapsspecialisering* – förstår kyrkan sig själv som specialist, och i så fall på vad? Hur kan anspråk på helhets-tolkning av livsmedning och identitet formuleras utan en förgången tids tolkningsauktoritet? *Individualisering* – hur kan de kollektiva kategorierna i det traditionella religiösa språket kommunicera i en individualistisk tid? Vilken mening får begrepp som Guds folk, Kristi kropp, kyrka och församling i det nya sammanhanget? Hur garanteras kontinuiteten i kyrkans tradition om språk och utbud måste anpassas för att konkurrera om individens val? *Demokrativering* – vem har rätt att bestämma över kyrkans lära? I en demokrati ska folket styra, men vem är kyrkans folk? Vilket är förhållandet mellan episkopal och demokratisk organisation? *Avreglering* – Ska kyrkan som fri aktör i första hand fungera som utförare av tjänster, eller som kritisk röst för värnande av människovärde och solidaritet? *Tros- och värdeförskjutningar* – finns det något oföränderligt i kyrkans lära och hur kan det beskrivas? Finns det gränser för hur mycket kristen tro kan förnyas genom omtolkning? *Pluralism* – är alla livstolkningar lika goda ur kyrkans perspektiv? Vad innebär missionsuppdraget i en pluralistisk kultursituation? Hur går den interna mångfalden ihop med människors förväntningar om tydlighet från kyrkan som aktör? Var går gränsen för en demokratiskt acceptabel mångfald?¹²⁰

Utifrån detta och David Tracys modell för teologiskt skapande formulerar studiens författare sex premisser för en relevant teologi. Den första premissen är att religion fyller en central funktion för individ och samhälle. Teologins uppgift är inte att vara religions-apologetisk, utan att möta människors behov och förväntningar på religionen. Den andra premissen är att varken tradition eller situation är entydiga. Därför behövs en tolkning som tar hänsyn till bådadera, utan att för den skull göra någon av dem till norm och utgångspunkt. Den tredje premissen är att den teologiska reflexionen sker i en senmodern kontext och därför måste ske i dialog med denna. Exempelvis går det inte att avvisa individualism som oförenligt med kristen tro. Istället bör positiva sidor hos individualismen, som myndighet och ansvar, lyftas fram. Den fjärde premissen är att i ett pluralistiskt samhälle bör tolkningen av traditionen inte styras av givna dogmatiska anspråk utan bör formas i dialog, både med andra kristna traditioner och med andra religioner. Den femte premissen är att det inte längre går vattentäta skott mellan naturvetenskap och humaniora. Teologin bör arbeta tvärvetenskapligt. Den sjätte och sista premissen är att universalismen är ifrågasatt. Teologin bör därför undvika att sträva efter enhet i bemärkelsen konformism och istället vara öppen för mångfald.¹²¹

Jag vill nu använda mig av dessa premisser för att se om de tre feministteologerna kan sägas formulera en relevant teologi. Eftersom deras ecklesiologiska modeller bygger på deras

¹¹⁹ Frågan är om inte Borg skulle straffa ut sig själv ur Erikssons samtalsgrupp...

¹²⁰ Bäckström, Anders: *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige. ”Från statskyrka till fri folkkyrka”*. Slutrapport, Uppsala 2004, s. 137-143.

¹²¹ Ibid., s. 152f.

respektive teologiska utgångspunkter blir det en riktningangivare för om modellerna är rimliga.

Eriksson möter de sex premisserna väl. Eftersom erfarenheten är teologiskt korrektiv kommer Erikssons teologi antingen att möta människors behov och förväntningar, eller försvinna. Eftersom hennes teologi är konstruktivistisk gör hon varken tradition eller situation till norm och möter därigenom den andra premissen. Den tredje premissens krav på medvetenhet om den senmoderna kontexten möter hon med råge med sin postmoderna utgångspunkt. Likaså den fjärde då hon menar att kyrkans identitet borde ligga i dess förmåga att föra dialog trots oenigheten. Den femte premissen tar hon inte ställning till, men den sjätte krav på öppenhet för mångfald klarar hon med sitt avvisande av universalism och repressiv enstämmighet.

Edgardh Beckman har inte heller några problem med de sex premisserna. Hon talar om kyrkan som ett "vi", vars uppgift det är att möta alla människors behov av mötesplats, gudstjänst och delaktighet i ledarskapet, och klarar därmed första premissen. Den andra och den tredje premissen möter hon på samma sätt som Eriksson och med samma resultat. Möjligtvis är hon ännu mer nyanserad än Eriksson, då hon beskriver kyrkan som en senmodern konstruktion, stående på stranden till postmodernitetens hav. Den fjärde premissens krav möter hon genom att visa hur den feministiska liturgiska rörelsen faktiskt redan idag utmanar folkkyrkans gränser med ekumenisk och interreligiös dialog, och hur rörelsen kan bidra till att skapa en *koinonia*-gemenskap som bygger på deltagande och delaktighet. Inte heller Edgardh Beckman tar ställning till premiss nummer fem, men som svar på den sjätte argumenterar hon för att *koinonia*-modellen måste kompletteras med tanken om en försonad mångfald.

Borg, slutligen, tar inte heller ställning i fråga om den femte premissen. När hon resonerar runt den första menar hon att lösningen är ett tydligt ställningstagande från kyrkans sida för demokratiska och humanistiska värden. Detta gör att hon får problem med den andra och tredje premissen. Hon gör situationen till norm på traditionens bekostnad och argumenterar för en modernistisk utgångspunkt. Därmed får hon också problem med den sjätte. Hon bejakar universalism, och trots att hon varnar för att enhet kan leda till marginalisering talar hon själv för enhetlig syn i vissa frågor. Det gör att också den fjärde premissens krav inte riktigt blir tillgodosedda. Visserligen anser hon att kyrkan måste föra en dialog med samhället, men hennes normativa teologiexterna kriterium är ett slags dogmatiskt anspråk som försvårar dialog, inom kyrkan, ekumeniskt och interreligiöst.

Utifrån de sex premisserna kan alltså Erikssons och Edgardh Beckmans ecklesiologiska visioner sägas vara rimliga, medan Borgs inte är det. Under arbetets gång har jag funderat över varför Erikssons och Edgardh Beckmans ecklesiologiska visioner förefaller vara mer rimliga än Borgs. Jag tror att svaret till stor del står att finna i att deras ecklesiologi har hela gemenskapen, *hela kyrkan* i fokus. De använder sig av feminismen, men inte primärt för att göra det bättre för kvinnor på någon annans bekostnad. Istället eftersträvar de en teologi och en ecklesiologi som kan inbegripa både män och kvinnor i den kristna gemenskapen. Teologen Jayne Svenungssons artikel "Faran med prefixteologin" fångar in något av detta. Hon invänder där emot teologier som på olika sätt tar hänsyn till faktorer som kön, klass, etnicitet, sexualitet eller sociala förhållanden, så kallade prefixteologier. Genom att ge en teologi en förstavelse ger man intryck av att den teologiska inriktningen är en övergående modefluga, eller en underdisciplin till den generella teologin. Svenungsson menar att detta i synnerhet gäller feministteologin. Genom att ha kvar prefixet bidrar man till att cementera föreställningen om en teologisk sidoverksamhet som på ett särskilt sätt söker ta till vara kvinnors intressen. Så snart man i den politiska korrekthetens namn gett sitt bifall åt denna kvinnoverksamhet kan man återgå till att bedriva "allmän" teologi, helt i avsaknad av genusmedvetenhet. Lösningen är en upplösning av prefixteologin, vilket vore att markera att en

ansvarig teologi inte kan ignorera aspekter som kön, sexualitet, klass och andra maktstrukturer.¹²²

Kvar att utreda är nu bara frågan om feministisk ecklesiologi kan lösa dilemmat med ”det omöjliga valet”? Mitt svar är ja – men med viss återhållsamhet. Den sorts ecklesiologiska vision som möter hos Eriksson eller Edgardh Beckman förefaller vara väl lämpad. Orsakerna till detta är flera: den kan, som vi just sett, väl möta den senmoderna kontext kyrkan befinner sig i. Den förenar behovet av förändring *och* kontinuitet med traditionen, så som åskådliggjorts med bilden av trädgårdsmästarteologen. Därtill möjliggör den inte bara dialog med meningsmotståndare. Den pekar fram mot att dialogen kan få ett annat resultat än repressiv enhet som försätter någon av samtalsdeltagarna i ”ett omöjligt val”. Samtidigt är det viktigt att inte falla i samma fälla som Per Beskow gör i sin recension av Edgardh Beckmans ”Sofia – den vishet vi förkunnar”. Där varnar han för övertron på betydelsen av grammatiskt genus och framhåller att många centrala teologiska begrepp egentligen inte alls är genusbundna, eftersom de har olika genus på olika språk. Recensionen avslutas med följande önskan:

Så mycket möda man kunde bespara sig om man bestämde sig för att könet är oväsentligt när det gäller det gudomliga, att ordens genus bara är språkliga och historiska tillfälligheter som man inte behövde fästa sig så mycket vid! Även om de formats i ett patriarkaliskt samhälle, behövde kanske inte detta styra vårt tänkande i en tidsålder med andra värderingar?¹²³

Beskows fromma önskan torde samtliga feministteologer stämma in i. Likaså i analysen att ordens genus är språkliga och historiska tillfälligheter. Vad han glömmer är att dessa icke genusbundna begrepp *ändå* förknippas med det manliga och maskulina, på grund av den patriarkala strukturen. Och den är så djupt rotad i kristendomen att det är *nödvändigt* att fästa sig vid ordens genus. På samma sätt är det med Edgardh Beckman och Erikssons ecklesiologiska visioner. Jag vidhåller att de framstår som mest rimliga om man vill slippa göra ”ett omöjligt val”. Samtidigt är det viktigt att påminna sig om att förutsättningen för att deras visioner ska fungera är en senmodern/postmodern utgångspunkt och konstruktivistisk syn på tolkning, tradition och teologi. Även om den samhällskontext kyrkan befinner sig i är sådan kan inte kyrkan av idag sägas vara det. Den gör större eller mindre anspråk på att förmedla universell sanning och säger sig företräda normativa tolkningar. Sådana anspråk kan fortfarande då och då behöva bemötas med ”hårt mot hårt”. Eller annorlunda uttryckt: än så länge behövs feministteologer med malmletaranspråk. För att luckra upp jorden åt trädgårdsmästarteologerna.

5. Sammanfattning

Utgångspunkten i den här uppsatsen är ”det omöjliga valet” mellan feminism och kristendom. Två alternativ tycks nämligen stå till buds: acceptera och underordna sig den dominerande kristna traditionen på bekostnad av feminismens strävan, eller hålla fast vid feminismen och avvisa kristendomen. Det tredje alternativ som växt fram, en marginaliserad och separatistisk feministisk kristen rörelse, pekar snarare mot kyrkosplittring än mot en varaktig lösning. I uppsatsen söker jag ett fjärde alternativ genom att studera feministisk ecklesiologi. Hur formuleras den i en svensk kontext? Vilka problem och möjligheter föreligger? I fokus för undersökningen har de tre feministteologerna Anne-Louise Eriksson, Ninna Edgardh Beckman och Annika Borg fått stå. Trots skilda teologiska ämnesområden förenas de i sina feministiska strävanden att kritisera och konstruera, och blir därför jämförbara.

¹²² Jayne Svenungsson: ”Faran med prefixteologin”, *SKT* nr. 25-26 2004, s. 351.

¹²³ Beskow, ”Den månggestaltade Sofia”, s. 174.

I en internationell *utblick* finner jag två centrala tankar i internationell feministisk ecklesiologi. Den första avvisar dualism och hierarkiska strukturer, och lyfter istället fram värden som solidaritet, jämlikhet, ömsesidighet och befrielse. Den andra är en uppmaning till att för en period bryta sig ut ur de etablerade kyrkorna. En *inblick* i de tre svenska feministteologernas ecklesiologiska visioner visar såväl likheter som skillnader. Samtliga fann kyrkan utgöras av en patriarkal, hierarkisk och androcentrisk struktur. Den både upprätthålls och förstärks i kyrkans nuvarande dominerande struktur och teologi. De är också överens om hur strukturen ska brytas: genom att systematiskt och medvetet utmana de dikotomier strukturen bygger på. Dikotomi är när könen betraktas som varandra uteslutande kategorier, till vilka föreställningar om egenskaper och handlingar som ”manliga” eller ”kvinnliga” knyts. Utmaningen av dikotomierna går konkret till så att ”kvinnliga” egenskaper och handlingar sätts samman med ”manliga” dito, exempelvis genom att ge Gud feminina namn och attribut. Likheterna kan med andra ord knytas till feminismens första uppgift: att kritisera.

I sättet de tre teologerna tar sig an feminismens andra uppgift, konstruktion, framträder skillnaderna. Den främsta orsaken till dessa finner jag i deras respektive teoretiska utgångspunkter. Eriksson och Edgardh Beckman utgår från postmodernism och poststrukturalism, och är därmed renodlat konstruktivistiska i sin syn på tolkning, tradition och teologi. Borg föredrar en modernistisk utgångspunkt och hävdar att det är möjligt att finna en sann, objektiv och universell tolkning, tradition och teologi. Skillnaden tar sig naturligtvis uttryck i deras ecklesiologiska visioner. Eriksson menar att kyrkan borde fungera som en flerstämmig gemenskap där den teologiska oenigheten är en drivkraft, inte något som marginaliserar. Förutsättningen för att detta ska fungera är att ingen av samtalsdeltagarna på förhand gör sin egen ståndpunkt till norm. Målet för samtalet är inte konsensus utan kompromiss om hur kristna ska vara kyrka *just nu*. Edgardh Beckman bygger till viss del på Eriksson, men för hennes resonemang längre. Dels förankrar hon den i Bibel och tradition genom att använda ett uttryck från den ekumeniska diskussionen: *koinonia*. Dels kompletterar hon genom att lyfta fram tanken om att kyrkan är till för världens förvandling. Borgs vision är en gränsöverskridande kyrka, som inte exkluderar sig från samhället och människors vardag. Hon varnar för att enhetssträvanden riskerar att marginalisera exempelvis kvinnor och homosexuella. Samtidigt menar hon att enhet är nödvändigt, exempelvis när det gäller människosyn. Norm och rättesnöre finner hon i teologiexterna kriterier, exempelvis FN:s konvention för mänskliga rättigheter.

Hur problematisk ambivalensen i Borgs resonemang är visar jag i den *jämförande analysen*. Det kan förefalla lockande att använda sig av en norm som korrektiv, eftersom det gör uppgiften att kritisera enklare. Samtidigt försvåras dock uppgiften att konstruera. Åtminstone om konstruktionen ska ske tillsammans med människor av annan åsikt. Dekonstruktionen måste alltid ske med tanke på rekonstruktionen, annars riskerar man att tvinga in någon annan i ”ett omöjligt val”. Sedan diskuterar jag frågan om dessa ecklesiologiska visioner kan sägas vara rimliga, utifrån sex premisser för en relevant teologi, hämtade ur den nyligen utgivna forskningsrapporten *Religiös förändring i norra Europa, En studie av Sverige*. Tillämpningen visade att medan Edgardh Beckman och Erikssons visioner kan sägas vara rimliga, är inte Borgs det. I en diskussion om orsakerna till detta hävdar jag att en starkt bidragande sådan är att Edgardh Beckman och Erikssons ecklesiologi har *hela* kyrkan, både kvinnor och män, i åtanke vid sin konstruktion. Slutligen argumenterar jag för att Edgardh Beckmans och Erikssons ecklesiologiska visioner är en möjlig lösning på dilemmat med ”det omöjliga valet”. Samtidigt påminner jag om att deras postmoderna utgångspunkt och konstruktivistiska perspektiv ännu inte är kyrkans, varför feministteologer av Borgs slag fortfarande fyller en funktion som kritisk vägröjare.

6. Litteratur

Beskow, Per: "Den månggestaltade Sofia" ur *Signum* nr 6 1996

Borg, Annika: "Andligt och världsligt" i *SKT* nr. 1-2 1994

Borg, Annika: "Kyrka – uppgift – oenighet" i *SKT* nr. 51-52 1996

Borg, Annika: "Hur ska framtiden se ut?" i *SKT* nr. 10 1997

Borg: "Enhetens pris", *SKT* nr 43-44 1998

Borg, Annika: *Kön och bibeltolkning, en undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*, Uppsala 2004

Bäckström, Anders: *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige. "Från statskyrka till fri folkkyrka"*. Slutrapport, Uppsala 2004

Chopp, Rebecca: "Feminist and Womanist Theologies", *The Modern Theologians, an Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, red. David Ford, Cambridge 2001, 2:a uppl.

Edgardh Beckman, Ninna: "Sofia – den vishet vi förkunnar" ur *Tro & Tanke* nr. 2 1996

Edgardh Beckman, Ninna: "Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?" ur *Tro & Tanke* nr. 2 1998

Edgardh Beckman, Ninna: *Feminism och liturgi – en ekklesiologisk studie*, Stockholm 2001

Eriksson, Anne-Louise: *The Meaning of Gender in Theology, Problems and Possibilities*, Uppsala 1995

Eriksson, Anne-Louise: "Bibeln auktoritet och kvinnors erfarenhet" ur *Tro & Tanke* nr. 1 1998

Eriksson, Anne-Louise: *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*, Nora 1999

Eriksson, Anne-Louise: "Gud i en postmodern tid – en feministisk reflektion om teologisk flerstämmighet" ur *Svensk Teologisk Kvartalskrift* nr. ? 2000

Eriksson, Anne-Louise: "Vara kyrka med teologisk oenighet" i *SKT* nr 17 2003

Eriksson, Anne-Louise: *Genusperspektiv på teologi*, Stockholm 2004

Johnson, Per: "Kvinnlighet – nyckeln till kyrkan?" ur *Tro & Tanke* nr. 8 1995

Kärkkäinen, Veli-Matti: *An Introduction to Ecclesiology*, Downers Grove 2002

Svenungsson, Jayne: "Faran med prefixteologin" ur *SKT* nr. 25-26 2004