Feminism och liturgi
– en ecklesiologisk studie

Ninna Edgardh Beckman

•

Feminism och liturgi

– en ecklesiologisk studie

Summary:
Feminism and Liturgy
– an Ecclesiological Study

•

Verbum

Denna bok ingår i Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådets (HSFR) programsatsning på temat Stat–Människa, som genomförs inom ramen för regeringens uppdrag till rådet att svara för ett forskningsprogram för Forskning om offentlig sektor.

© 2001 Ninna Edgardh Beckman och Verbum Förlag
Omslag och formgivning: *Jörgen Högberg*
Typsnitt: *Berling Original 11/13*
Tryck: *Elanders Graphic Systems, 2001*
ISBN 91-526-2706-3
Verbum Förlag AB, Götgatan 22 A, 104 65 Stockholm
Tel 08-743 65 00
www.verbum.nu

Doktorsavhandling framlagd vid teologiska fakulteten, Uppsala Universitet, 2001.

ABSTRACT

Beckman, Ninna Edgardh 2001: *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*. Written in Swedish with and English Summary. 532 pages. Uppsala.

The core of the thesis consists in a collection of liturgies celebrated in Sweden during *The Ecumenical Decade Churches in Solidarity with Women 1988–1998*, conducted by the World Council of Churches. The liturgies are seen as a Swedish example of what has become known internationally as the feminist liturgical movement. The overarching aim of the thesis is to show how a feminist ecclesiological perspective can be of help to the feminist liturgical movement in handling the dilemmas with which it is confronted in its practice.

The discussion is conducted within an overarching interpretive framework of feminist ecclesiology, while the liturgies are analysed from the following perspectives: liturgical tradition, gender theory and ecclesiology. Liturgy, gender and church are themselves treated as interrelated constructions undergoing constant change and adaptation.

The basic dilemma confronting the feminist liturgical movement lies in the frequent requirement to choose between a Christian and a feminist identity. The dilemma can only be resolved conclusively through a transformation of both church and society. Feminist liturgies are understood as attempts to handle this dilemma in the short term. To this end a number of different strategies are put to use. The thesis concludes by suggesting that the movement described would benefit from a more explicit self-understanding both as a feminist movement for liturgical renewal, and as church. This kind of ecclesiological framework might mitigate the consequences of choice, consequences which threaten the richness of both feminist and Christian identity.

Keywords: Feminism, liturgy, church, feminist liturgical movement, ecclesiology, Church of Sweden, gender, liturgical theology, feminist theology.

Ninna Edgardh Beckman, Faculty of Theology, Uppsala University, Box 1604, SE-751 46 Uppsala, Sweden

Till Ylva och Hannes,
för livets skull

Innehåll

FÖRORD 11
KAPITEL 1 INTRODUKTION 13
Bakgrund *13*
Avhandlingens syfte *17*
Liturgiska utgångspunkter *18*
Feministiska utgångspunkter. *26*
Ecklesiologiska utgångspunkter. *34*
Material *37*
Terminologi *45*
Disposition *47*
KAPITEL 2 FEMINISTISK TEOLOGISK KONTEXT 49
Feministisk kritik av kristen gudstjänst 49
Slutsatser *69*
Feministisk rekonstruktion. 70
Den feministiska liturgiska rörelsen *71*
Typiska drag *73*
Mål för feministiska liturgier *89*
Förhållande till kyrkor och ecklesiologi. *94*
Slutsatser *111*
KAPITEL 3 DILEMMAN OCH STRATEGIER 114
Förhållningssätt till kristen gudstjänsttradition. 115
Redskap för traditionsanalys *143*
Förhållningssätt till kön 144
Redskap för feministisk analys *164*
Förhållningssätt till kyrka och värld 165
Redskap för ecklesiologisk analys *183*

KAPITEL 4 PRESENTATION AV DE SVENSKA GUDSTJÄNSTERNA . . . 185
Kvinnoårtiondet i Sverige . . . *186*
Kvinnoårtiondet och gudstjänstlivet . . . *189*
Inspirationsmaterial . . . *192*
Firade gudstjänster . . . *194*
Materialets spännvidd . . . *201*
Återkommande teman . . . *203*
Ledarskap och delaktighet . . . *205*
Rummet . . . *207*
Agerande . . . *209*
Feministisk liturgisk rörelse i Sverige . . . *214*
KAPITEL 5 ANALYS AV DE SVENSKA GUDSTJÄNSTERNA . . 218
A. Analys byggd på en grundstruktur . . . 218
Inledningen . . . 220
Inledningen ur liturgiskt traditionsperspektiv . . . *240*
Inledningen ur feministiskt perspektiv . . . *244*
Inledningen ur ecklesiologiskt perspektiv . . . *249*
Ordet . . . 255
Bibelanvändning . . . *256*
Trosbekännelse . . . *269*
Förbön . . . *272*
Ordet ur liturgiskt traditionsperspektiv . . . *276*
Ordet ur feministiskt perspektiv . . . *280*
Ordet ur ecklesiologiskt perspektiv . . . *284*
Måltiden . . . 290
Måltiden ur liturgiskt traditionsperspektiv . . . *310*
Måltiden ur feministiskt perspektiv . . . *317*
Måltiden ur ecklesiologiskt perspektiv . . . *321*
Avslutningen . . . 329
Avslutningen ur liturgiskt traditionsperspektiv . . . *335*
Avslutningen ur feministiskt perspektiv . . . *336*
Avslutningen ur ecklesiologiskt perspektiv . . . *336*
B. Analys av ritualisering med friare form . . . 338
Röda madonnan . . . 338
Röda madonnan ur liturgiskt traditionsperspektiv . . . *349*
Röda madonnan ur feministiskt perspektiv . . . *353*
Röda madonnan ur ecklesiologiskt perspektiv . . . *354*

Andrum 356
Andrum ur liturgiskt traditionsperspektiv *358*
Andrum ur feministiskt perspektiv *360*
Andrum ur ecklesiologiskt perspektiv *361*
Upprättelseandakter 362
Upprättelseandakterna ur liturgiskt traditionsperspektiv *367*
Upprättelseandakterna ur feministiskt perspektiv *369*
Upprättelseandakterna ur ecklesiologiskt perspektiv *370*
C. En teologisk och könsteoretisk summering 371
Rituella redskap *371*
Rörelsens teologi *374*
Reaktionens risker *383*
KAPITEL 6 FEMINISTISK LITURGI UR ECKLESIOLOGISKT PERSPEKTIV 393
Feministisk liturgisk rörelse 394
Kyrkan som tolkningsgemenskap *397*
Rörelsens ecklesiologiska relevans *399*
Folkkyrkan utmanad 402
En feministisk förståelse av kyrkan som *koinonia* 404
Separation eller anpassning? *414*
Marginalen som centrum *416*
Berikande begränsning *417*
Kvinnokyrka, Sofiarörelse, feministisk koinonia...? 419
SUMMARY 423
NOTER 434
KÄLLOR OCH LITTERATUR 474
FÖRKORTNINGAR 504
PERSONREGISTER 505

Förord

Sex års arbete är slutfört. Det som drivit mig är nyfikenhet, men också kraften i den rörelse boken handlar om, och som jag fått tillfälle att möta både i Sverige och i andra länder. Mitt första tack går därför till alla dem jag mött i denna rörelse, som inspirerat mig och gett mig kraft att fortsätta. Inte minst tänker jag då på dem som deltagit i de gudstjänster jag skriver om och som välvilligt ställt olika former av dokumentationer till mitt förfogande och när så behövts hjälpt mig att komplettera dem. Jag kan bara hoppas att jag har kunnat göra ert arbete någorlunda rättvisa i min framställning.

Tre olika seminarier har varit mig till stor hjälp. Först och främst tänker jag på vännerna i det högre seminariet för kyrkovetenskap i Uppsala, som välvilligt både hejat på och kritiserat. Dessutom tänker jag på det feministiska seminarium som docent Anne-Louise Eriksson samlade, i anslutning till sin dåvarande tjänst som lektor vid Teologiska Högskolan på Lidingö, liksom på seminariet för religionsvetenskaplig kvinnoforskning vid teologiska fakulteten i Uppsala, under ledning av docent Eva Evers Rosander. Tack för er konstruktiva kritik!

Professor Sven-Erik Brodd har varit min handledare genom de sex åren och trofast och kunnigt läst version efter version, från de första yviga skisserna, till det sista årets kilotunga manuspärmar. Tack för det! Anne-Louise Eriksson har varit min biträdande handledare de sista åren. Det kan inte ha varit helt lätt att ta sig in i ett pågående arbete, men det har varit en ovärderlig hjälp att du ville ta dig besväret! Ett särskilt tack också till professor Valerie DeMarinis, som var ett viktigt stöd i arbetets inledningsskede.

Jag vill också särskilt tacka de externa finansiärer som på olika sätt gjort studierna möjliga. Jag tänker främst på *Forskningsrådsnämnden*, som finansierade projektet i inledningsskedet, och *Svenska kyrkans forskningsråd*, som bidragit med ett rikligt stipendium.

Diakonivetenskapliga Institutet i Uppsala har de senaste åren varit min dagliga arbetsmiljö. Professor Anders Bäckström och institutets övriga medarbetare har betytt mer än jag tror de själva förstått, genom sin vänskap och sitt kollegiala stöd. Särskilt tack för hjälp med den engelska sammanfattningen till Martha Middlemiss och professor Grace Davie.

Många personer har i slutskedet hjälpt mig med läsning och synpunkter på både innehåll och form. Särskilt vill jag tacka Ola Tjørholm, Stephan Borgehammar, Anna Lydia Svalastog, Helene Egnell, Hanna Stenström, Anna Björk, Agneta Lejdhamre, Ulla Bardh, Inger Lise Olsen, Michael Ellnemyr, Thomas Ekstrand, Agneta Östborn, Britt-Karin Ekstrand och Boel Hössjer Sundman.

Slutligen ett varmt tack till min familj, och då särskilt till Anna Karin, Hannes och Ylva som delat mest av vardagen med mig. Er kärlek har gett mig lusten och glädjen som gjort arbetet värt mödan!

Kapitel 1
Introduktion

Bakgrund

”Hur kände sig Eva, när hon fick både Gud och sin man emot sig?”

Frågan ställs i en halvcirkel av kvinnor. Kyrkan är mörk, utom längst fram där kvinnorna sitter. Dörren är låst, för säkerhetens skull. I cirkelns mitt står en låg bänk med ett vackert arrangemang av tyger, ljus och blommor, men också med en sönderslagen kruka, en symbol för erfarenheten av att bli sönderslagen och kränkt.

Kvinnorna har utformat gudstjänsten tillsammans, som ett sätt att söka upprättelse. Därför står det också en skål med frukt på bordet. Frukten blir symbol för den längtan kvinnorna bär med sig, längtan efter helhet och ett rikt liv, utan hot och rädsla. Kvinnan som ställde frågan om Eva fortsätter att tala. Hon berättar hur förvirrad verkligheten kan te sig, för den som blir utsatt för hot och våld av sin käraste. Mannen som slår motiverar ofta misshandeln med att kvinnan brutit mot någon norm. Hon har inte varit som hon borde vara:

> Vårt inre säjer oss att det är fel, men chocken, rädslan, sorgen blir så stark, att vi inte genast förmår genomskåda var lögnen ligger... För att hitta en väg till försoning med den vi älskar, den vi vet att han också kan vara, gör vi oss beredda att omvärdera vårt eget normsystem, ta del av hans. Samtidigt suddar vi ut vår egen självbild. Vi omvärderar vad som är rätt och fel, vad som är rättvisa. Vad vi inte tänkt på, är att här ingår att bära hans skuld. Vi börjar bära en falsk skuldbörda.[1]

Misshandel handlar om svåra sociala problem, men också existentiella. Det är därför kvinnorna samlats i kyrkan. De söker upprättelse i relation till Gud, sig själva och de sammanhang de lever i. De gör det tillsammans, för de frågor de kämpar med är gemensamma.

När jag först hörde talas om dessa så kallade Upprättelseandakter grep mig berättelsen. Kvinnorna hade gjort någonting åt sin situation på många olika plan. Så småningom vände de sig också till kyrkan, för att få något de sökt men inte funnit i den vanliga församlingsgudstjänsten. Jag kände igen mig från andra gudstjänster jag själv hade deltagit i, där kvinnor kommit samman för att forma riter med utgångspunkt i sina egna behov och erfarenheter.

Riten har stor kraft, när den fungerar som bäst. Den kan både upprätta, förlösa och sända oss som deltar ut i livet i en ny riktning. Då handlar den om livet självt, men ändå inte *om*, utan den *är* det som den handlar om. På samma sätt har jag ibland kunnat uppleva att kristen gudstjänst dragit mig in i vad människolivet ytterst handlar om. Det drama som utspelas i berättelserna om Jesu liv, död och uppståndelse har i gudstjänsten kunnat bli till ett allmängiltigt nu, i en process som jag kunnat känna igen som nåd, befrielse – eller upprättelse. Samtidigt har jag också många gånger känt frustrationen, när det inte blivit så. Då har jag också upplevt mansdominansen i språk och symbolik, som kanske alltid funnits där, som mycket mer påfrestande. Det som gjort att jag känt ett främlingskap som kvinna i gudstjänsten har ju inte heller bara haft med ord att göra, utan med hur gudstjänsten gått till och med vilka frågor som stått i centrum.

Samtidigt har de speciella kvinnogudstjänster jag deltagit i också kunnat göra mig frustrerad. Ofta har de kommit till snabbt, på en alltför knapp fritid. Sällan har det funnits någon kontinuitet, så att alternativ kunnat prövas och förbättras. Ur de olika sorternas frustration har mina frågor blivit allt fler. Vad är egentligen en kristen gudstjänst? Är den med nödvändighet patriarkal, eller kan den förändras? Går det att lämna det patriarkala och ändå bevara det som gör gudstjänsten till gudstjänst?

Sådana frågor ligger bakom det intresse som resulterat i denna avhandling. Men en avhandlings tillkomst har också en praktisk bakgrund. Åren 1988–1998 hade av Kyrkornas världsråd proklamerats som ett årtionde för kyrkornas särskilda solidaritet med kvinnor. På uppdrag av organisationen Kvinnor i Svenska kyrkan fick jag 1997 möjlighet att dokumentera vad som skett inom Svenska kyrkan och i ekumeniska sammanhang där Svenska kyrkan varit verksam under detta årtionde, och då bland annat på gudstjänstens område.[2]

När jag gick igenom gudstjänstdokumentationerna började jag se mönster. Erfarenheterna av övergrepp av olika slag var återkommande. Ibland hade det handlat om rent fysiska erfarenheter av misshandel, ibland om mer subtila erfarenheter av att inte bli lyssnad till, inte känna att man har ett språk för sina erfarenheter, inte känna att ens frågor togs på allvar och att ens livserfarenheter räknades. Frågor om skuld och förlåtelse stod ofta i centrum, men ofta på helt nya sätt och nästan alltid kopplade till rättvisa. Traditionella tolkningsmönster sattes ifråga. Texter och gestalter ur kyrkans historia, som skapelseberättelsens Eva i gudstjänsten ovan, kunde lyftas fram ur historiens glömska och tolkningen konfronteras med nya frågor: Vad kände egentligen Eva, när hon efter att ha ätit av frukten fick både Gud och sin man emot sig?

Det som skett i Sverige har anknytningar till skeenden även i andra delar av världen. Från 1970-talet och framåt har feministiska teologier vuxit fram och så småningom också på allvar börjat påverka den teologiska diskussionen inom och mellan olika kyrkor.[3]

På punkt efter punkt har feministiska teologer ifrågasatt hur kyrkorna symboliskt och praktiskt förhållit sig till kvinnor, inte minst i sitt gudstjänstliv. Samtidigt som denna kritik borrat allt djupare i den kristna traditionens grundvalar har också konstruktiva försök att gestalta kristen tro på nya sätt utvecklats. Någon form av kvinnorörelse återfinns idag i de flesta kyrkor världen över.[4] På många håll finns också vad som kommit att kallas en feministisk liturgisk rörelse. På vissa håll finns också en alternativ så kallad kvinnokyrkorörelse. Dessa rörelser verkar både inom, tvärs över, och vid sidan av officiella kyrkliga strukturer.

Som ett led i årtiondet för kyrkornas solidaritet med kvinnor sände Kyrkornas världsråd i mitten av 90-talet ut besöksteam till kyrkor världen över. Rapporten från besöken kallas ”Living letters”, eftersom besöksteamen sändes ut som levande brev till kyrkorna, där de träffade både kyrkoledningar, församlingar och kvinnogrupper. Rapporten är på en gång nedslående och uppmuntrande. Teamen fann att kvinnor fortfarande bär upp stora delar av kyrkornas arbete. Många hade också tagit vara på tanken om ett särskilt årtionde för solidariteten med kvinnor och kunnat använda det för att förstärka kvinnoarbetet. Samtidigt vittnar rapporten om hur kvinnorna världen över har problem med att få verkligt inflytande över tolkning och beslutsprocesser. Rapporten berättar också att många kvinnor upplevt att det ekumeniska årtiondet i praktiken visat mer av kvinnornas solidaritet med andra kvinnor – och med kyrkan – än av kyrkans solidaritet med kvinnor.[5]

En slutsats i rapporten fångade särskilt mitt intresse. Författarna konstaterar att problemen handlar om rättvisa, men att de också är ecklesiologiska, eftersom de har att göra med kyrkornas självförståelser.[6] Så hade jag själv tänkt om gudstjänsten. De frågor som väcks, om vad kristen gudstjänst är, hur nya former för gudstjänstfirande kan komma till och vilka kriterierna ska vara, handlar alla om delaktighet, auktoritet och makt i kyrkans gemenskap. Vem formulerar gudstjänstens språk och vems arv för kyrkan vidare? Vem bestämmer vilka människor, och vilket trosinnehåll, som är innanför respektive utanför gemenskapen kyrka? Ja, vad är egentligen kyrkan?

Så började jag kunna ringa in att min avhandling skulle handla om feminism och liturgi, men också om ecklesiologi, eftersom frågorna också handlar om vilka anspråk som ryms i att vara kristen kyrka och hur de kan förverkligas. Ecklesiologi är visserligen ett för modern svenska främmande ord, som egentligen bara används i ett snävt akademiskt teologiskt sammanhang. Men jag hoppas att jag efter hand i avhandlingen ska kunna visa på vilket sätt detta begrepp ändå har stor relevans för de frågor jag diskuterar.

Avhandlingens syfte

Liturgi, feminism och ecklesiologi är de tre delområden som jag kommer att arbeta med i avhandlingen. På alla dessa områden finns inneboende problem i feministisk liturgisk rekonstruktion. Genom en kritisk granskning av en konkret liturgisk praxis, nämligen gudstjänster som firats i Sverige i samband med det ekumeniska årtiondet ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor” (i fortsättningen förkortat Kvinnoårtiondet) avser jag att i avhandlingen både förtydliga problemen och diskutera hur de kan hanteras.

Ecklesiologi, i bemärkelsen liturgisk gestaltning av kristen kyrka, är ett av de delområden jag studerar. Men ecklesiologi kommer också att vara mitt övergripande perspektiv, med vars hjälp jag söker hålla samman troslära med liturgisk praktik, feministisk ambition med kristen, och empiriskt iakttagbar kyrka med trons och visionens kyrka.

Mot denna bakgrund är avhandlingens övergripande syfte att undersöka hur ett feministiskt ecklesiologiskt perspektiv kan vara den feministiska liturgiska rörelsen till hjälp i att hantera de olika dilemman som den ställs inför i sin praxis.

För att uppnå syftet kommer jag att kritiskt granska dokumentationer från ett urval av de svenska gudstjänster jag samlat från den tioårsperiod som Kyrkornas världsråds kvinnoårtionde omfattade. Något liknande material har inte tidigare presenterats och analyserats systematiskt i Sverige. Min dokumentation och granskning utgör därför ett delsyfte med avhandlingen.

Materialet behöver emellertid förstås mot bakgrund av en vidare kontext än den svenska. Jag börjar därför i kapitel två med att teckna ett sammanhang av feministisk kritik av kristna gudstjänsttraditioner, liksom av feministiska försök till gudstjänstrekonstruktion, företrädesvis från USA. Översikten bygger på dokumentationer av en feministisk liturgisk rörelse, som redan i viss mån systematiserats och analyserats av framför allt nordamerikanska forskare. Det finns två skäl till att jag ägnar denna översikt relativt stort utrymme. För det första utgör den en introduktion till ett fält av feministisk teologi som inte tidigare finns presenterat på svenska.

För det andra använder jag översikten för att preliminärt identifiera interna spänningar i ett feministiskt liturgiskt projekt. Med hjälp av teoretiska arbeten inom avhandlingens tre delområden kommer jag i kapitel tre att söka fördjupa förståelsen av dessa olika spänningar, liksom av tänkbara strategier för att hantera dem.

Liturgi och ecklesiologi präglas, både i teoretiska utformningar och i konkreta utgestaltningar, av konfessionella skillnader. I huvudsak kommer jag att hämta mitt gudstjänstmaterial från Svenska kyrkan och denna kyrka blir därmed också den omedelbara kyrkliga kontexten för diskussionen. Eftersom den feministiska liturgiska rörelsen tagit form ekumeniskt finns det dock också starka skäl att låta såväl valet av material som analys och tolkning påverkas också av ett ekumeniskt perspektiv. Jag kommer därför att söka kontinuerligt uppmärksamma relationen mellan det för Svenska kyrkan speciella, och det som är giltigt även för andra kyrkor och samfund, liksom för ett ekumeniskt sammanhang.

Liturgiska utgångspunkter

Orden gudstjänst och liturgi kan syfta på en lång rad olika fenomen. Men en och samma gudstjänst kan också kallas andakt, liturgi, mässa, ritual eller rit. De olika beteckningarna kan både ha sin bakgrund i speciella historiska traditioner och i teologiska överväganden. I avhandlingen använder jag mig av diskussioner om gudstjänst formulerade på olika språk och i skilda kyrkliga traditioner. Därmed finns en lång rad olika ord för gudstjänst både i det material jag diskuterar och bland de teoretiker jag förhåller mig till. I den mån de skilda begreppen står för olika teologiskt innehåll blir det viktigt för mig att göra detta tydligt. Men i allmänhet kommer jag att använda orden gudstjänst och liturgi på ett inklusivt sätt som innefattande många olika gudstjänstformer i olika kyrkotraditioner.

Liturgisk teologi

Vad en kristen gudstjänst idealt är kan uttryckas på många olika sätt. Men hur än idealet formuleras ser de verkliga erfarenheterna av gudstjänst ofta annorlunda ut. Denna spänning mellan ideal och

verklighet brottas liturgiteologer med. Intresset för frågor om vad kristen gudstjänst är, hur den kommer till, vad som sker och hur det sker har ökat under 1900-talet, bland annat i spåren av den breda liturgiska förnyelserörelse som påverkat gudstjänstlivet i de flesta västkyrkor.[7] De är också viktiga för feministiska liturgiteologer, vars olika bidrag jag kommer att återkomma till i följande kapitel. I stor utsträckning har dock den feministiska diskussionen och den icke-feministiska förts parallellt, utan att beröra varandra.

De gudstjänster som de senaste årtiondena växt fram inom den feministiska liturgiska rörelsen skiljer sig i fråga om språk, gestaltning och innehåll från de gudstjänster som föreskrivs i kyrkornas officiella handböcker. På vissa håll har feministisk kritik lett till officiellt sanktionerade försök att öka kvinnors synlighet och delaktighet i gudstjänsten. Världen över pågår exempelvis försök att använda ett mer inklusivt verbalt språk i kyrkornas ordinarie gudstjänstliv.[8]

På andra håll har kvinnors alternativa liturgiska uttryck mött anklagelser om heresi och om separation från kyrkans tradition och gemenskap. Kvinnogudstjänster har stoppats eller förvisats till en speciell nisch, vid sidan av det ordinarie gudstjänstlivet.[9] Dessa processer har under senare år visserligen börjat kommenteras av mer traditionellt inriktade liturgiteologer, men knappast mer än så.[10] De skillnader mellan ideal och verklighet som feministiska liturgiteologer intresserat sig för har också varit andra än de som traditionellt fokuserats. När jag därför talar om liturgisk teologi så är det ett forskningsområde som än så länge endast i begränsad utsträckning förnyats av feministisk kritik.

Gudstjänst som teologi

Det som brukar kallas liturgisk teologi kan vara både *liturgins teologi*, i betydelsen en teologisk tolkning av vad som sker i gudstjänsten, och *teologi härledd ur gudstjänsten*, där gudstjänsten används som teologisk källa. Precis vad som avses hör dock till det som liturgiteologer sinsemellan inte är helt överens om.[11]

Däremot finns det förhållandevis stor enighet liturgiteologer

emellan om att vad som sker i gudstjänst är teologi i primär mening, medan den systematiska tolkningen är teologi i sekundär mening.[12] Distinktionen understryker att gudstjänsten är central i kyrkans liv:

> Det mest betydelsefulla för vår kyrka är därför den teologi som blir till när människor firar gudstjänst. Bara i en bedjande församling kan Gud bli en verklighet för människor. I *leitourgia*, mötet med Herren, blir kyrkan det folk som Gud sänder för världens liv.[13]

Så skriver exempelvis Jan Byström och Leif Norrgård i en prästmötesavhandling för Växjö stift, avsedd som en svensk introduktion till liturgisk teologi. Byström och Norrgård understryker att det är de gudstjänstfirande människorna, ”det folk som formas av liturgin”, som bevarar och uttrycker kristen tradition. Kontrasten är stor mellan denna grundsyn på liturgin, understryker de, och ett tänkande där liturgin blir ”en pedagogisk framställning av bekännelsedokumentens innehåll.”[14]

Markeringen av det som sker i gudstjänsten som primär teologi kan också förstås som en kritik mot en västlig akademisk tradition av att förstå kristen tro hierarkiskt, på ett sätt som ställer dogmatiken i centrum och ser exempelvis gudstjänsten som en tillämpning av läran.[15] Mot detta tänkande hävdar många liturgiteologer den gemensamma bönetraditionens teologiska auktoritet. Bland annat framhålls detta med hjälp av uttrycket *lex orandi est lex credendi*, bönens lag är trons lag, som härrör från Prosperus av Aquitanien, en av Augustinus lärjungar.[16]

Ur feministiskt perspektiv är det en tilltalande tanke att själva akten av gemensam bön innebär att vara teolog.[17] Kvinnor har alltid varit deltagare i liturgin, men först under 1900-talet tagit plats som akademiska teologer. Ur detta perspektiv innebär det en fördel att betrakta gudstjänstens teologi som primär i förhållande till reflexionen över gudstjänsten. Samtidigt menar jag att det ur feministiskt perspektiv förefaller mer angeläget att lämna dikotomin primär–sekundär än att vända upp och ned på den. Vad som är pri-

märt och sekundärt är kanske inte det mest avgörande, utan snarare vem som är teolog och med vilken auktoritet. Byström och Norrgård understryker att folket bär traditionen vidare genom att formas av liturgin. Men vem formar liturgin? Författarna förefaller märkligt blinda för såväl makt- som könsaspekter av denna fråga.

Underlaget för studier av liturgisk teologi har också i allmänhet utgjorts av officiellt sanktionerade liturgiska former, medan andra former av bön inte tillskrivits samma auktoritet som primär teologi.[18]

Med detta närmar vi oss också skillnaderna mellan den liturgiska rörelse jag ovan refererat till, och den feministiska liturgiska rörelsen. Det finns visserligen överensstämmelser i betoningen av exempelvis att liturgin är konstitutiv för gemenskapens identitet och tro, att liturgin för att verkligen vara församlingens måste vara förankrad i människors verkliga liv, och att liturgin är mer än ord.[19]

Skillnaderna mellan de båda liturgiska rörelserna är emellertid också påtagliga, framför allt vad gäller social förankring och förhållningssätt till traditionen. Den feministiska rörelsen har, så som den dokumenterats av tidigare forskare, i huvudsak tagit form som en lekfolksrörelse, medan den liturgiska rörelsen i övrigt i hög grad initierats och burits av präster.[20] Kyrkans tradition betraktas i den feministiska rörelsen med stor misstänksamhet, eftersom den också är bärare av kyrkans patriarkala arv, medan den för den liturgiska förnyelserörelsen i övrigt fungerar både som källa och korrektiv. Allt detta gör att det också finns uppenbara problem ur feministiskt perspektiv med att ge den liturgiska traditionen auktoritet som primär teologi, utan hänsyn till hur och av vem den fått sin form och sitt innehåll.

Situationen illustreras väl med hjälp av den imaginära gestalten ”Mrs Murphy”, som den katolske liturgiteologen Aidan Kavanagh har uppfunnit som symbol för kyrkans utövare av primär teologi.[21] Som påpekats av bland andra David W Fagerberg, författare till ett översiktsverk i liturgisk teologi, ger den liturgiska teologins perspektiv en större teologisk tyngd åt den verksamhet som Mrs Murphy och hennes medsystrar och bröder ägnar sig åt. Samtidigt finns det

skäl att med viss misstänksamhet granska hur denna Mrs Murphy framställs. Fagerberg själv skriver:

> Mrs. Murphy knows a natural language which, it is true, is less tidy, but no less disciplined. She does not rear back and reflect upon the language (second-order theology) or the rite (liturgiology) but, then, that is the obligation of academicians any way. Her theological understanding of the intersection of world and kingdom is accomplished and preserved as liturgical rite.[22]

Fagerberg tillskriver inte Mrs Murphy någon kapacitet för kritiskt tänkande, utan detta reserveras fortfarande för akademiska teologer. Utan ett feministiskt perspektiv uppmärksammar anglikanen Paul V Marshall ändå samma problem i en artikel med rubriken ”Reconsidering ’Liturgical Theology’”. Marshall kritiserar där liturgisk teologi för att förmedla en hierarkisk och auktoritär syn på det liturgiska materialet och menar att det är nödvändigt att ”avmytologisera” den till högsta auktoritet upphöjda lex orandi.[23] Han uppmärksammar också att liturgiteologer som understrukit vikten av delaktighet och gemenskap ändå tenderat att framställa gudstjänstens deltagare som passiva mottagare av en given auktoritativ tradition.[24] Mrs Murphy har exempelvis kunnat bli en flitigt använd gestalt i debatten utan att det någonsin antytts att hon skulle ha någon högre utbildning, ett ansvarsfullt arbete, ”eller ens vara med i en bokklubb”(!).[25]

Det hittills sagda antyder riskerna med en liturgisk teologi, som inte inkluderar en analys av köns- och maktrelationer. Utan en kritisk könsmaktsanalys finns en uppenbar risk att ”kvinnan i kyrkbänken” fortsätter att betraktas som passiv mottagare, visserligen som ingående i ett kollektiv vilket utövar primär teologi, men utan att kollektivet därmed tillskrivs förmåga till kritiskt tänkande och personligt ansvar för denna teologi. Avhandlingens perspektiv är det motsatta, genom att utgångspunkten tas i gudstjänster som kvinnor gestaltat i mer eller mindre uttalad konflikt med den mottagna liturgiska traditionen. Avhandlingens studieobjekt kan sägas vara

det faktum att Mrs Murphy och hennes medsystrar rest sig ur kyrkbänken och börjat skapa liturgi på nya sätt.

I enlighet med liturgisk teologi är min utgångspunkt i avhandlingen att gudstjänst uttrycker teologi och att hela den gudstjänstfirande församlingen är aktörer i gestaltandet av denna teologi. Däremot kommer jag att applicera denna utgångspunkt på ett material som inte vanligtvis brukar tillskrivas teologisk auktoritet, med aktörer som inte heller brukar tillskrivas sådan auktoritet. Feministisk liturgi kan, menar jag, fungera som en teologisk källa för feministisk teologi, utifrån principen att det som sker i gudstjänsten är teologi i primär mening. Däremot får detta inte innebära en nedprioritering av den kritiska värderingen – teologiskt och feministiskt – av det som sker i gudstjänsten, en kritisk värdering som kan utföras av såväl gudstjänstens deltagare som av akademiska teologer. Idealet är en dialektisk relation mellan praktik och reflexion. Från feministisk utgångspunkt är det också angeläget att se liturgin som föremål för en ständigt pågående rekonstruktion, något som jag kommer att utveckla vidare i kapitel tre.

Gudstjänstens text och kontext

Studier av liturgi har historiskt i stor utsträckning fokuserat på texter, en begränsning som under senare år ifrågasatts av såväl liturgiteologer som andra ritforskare.[26] I verkligheten är en gudstjänst en mångfacetterad företeelse, på ett sätt som endast i ringa grad avspeglas i de texter som används. En gudstjänst är en händelse som hörs, syns och känns, som luktar och som smakar och som involverar ett större eller mindre antal personer i olika handlingar.

Så skriver exempelvis den romersk-katolske liturgiteologen Kevin W Irwin i *Text and Context* att gudstjänstens text och kontext står i en nära och ömsesidigt påverkande relation. Termen kontext använder Irwin i vid bemärkelse om en viss liturgisk komponents ursprung, liksom om dess samtida uttryck, inte bara i ord utan också i handling. Men kontexten är i Irwins begreppsanvändning också den kulturella och teologiska miljö i vilken liturgin gestaltas. Fokus flyttas på detta sätt från en viss liturgisk text till vad Irwin kallar

lex agendi eller *enacted rites*, det vill säga en liturgisk helhet som kan betraktas som en ”text” möjlig att tolka.[27]

Kontexten formar texten, och kan därmed för den liturgiska teologen i viss mening tolkas precis som annan text, menar Irwin. Men det omvända gäller också, nämligen att texten formar kontexten, när liturgin påverkar de deltagande människornas liv.[28] Irwin vill här rikta uppmärksamheten inte bara på primär och sekundär teologi, utan på vad han kallar *theologia tertia*, eller *lex vivendi*, det vill säga liturgins konsekvenser för etik och spiritualitet. En förståelse av liturgisk teologi som inkluderar även denna dimension kan bidra till att återförena firandet av liturgin med det kristna livet som helhet, utifrån principen att *text shapes context*, menar Irwin. Den liturgiska helheten påverkar dem som deltar i liturgin.[29]

Både principen om relationen mellan text och kontext, och om relationen mellan liturgi och etik eller liturgi och lex vivendi, är väsentliga för avhandlingen. Den nära relationen mellan text och kontext blir exempelvis viktig för tolkningen av mitt material. Detta gäller både att gudstjänstens text måste förstås i relation till gudstjänstens hela skeende och att detta skeende inte kan isoleras från livet i övrigt. Irwins tanke att liturgin får konsekvenser för etik och spiritualitet innebär också en positiv ansats ur feministiskt perspektiv.

Samtidigt är det många komponenter som behöver tillföras ur feministiskt perspektiv. Dit hör ett kritiskt perspektiv på i vilken mån kvinnors liv tillåtits utgöra en relevant liturgisk kontext som kunnat påverka liturgins utformning. Det må vara ett ideal att kontexten formar texten, men om kvinnors livserfarenheter inte bidragit till utformningen av kristen liturgi utgör även denna brist något som bör tillföras tolkningen. Omvänt bör också ett kritiskt perspektiv på hur liturgin påverkat kvinnors liv höra till en rimlig liturgisk tolkning.

Teologi och kön i gudstjänsten

En sådan kritisk analys från en feministisk utgångspunkt genomförs av Anne-Louise Eriksson i den systematisk-teologiska avhandling-

en *The Meaning of Gender in Theology*, presenterad vid Uppsala Universitet 1995.[30] Eriksson bearbetar i avhandlingen särskilt relationen mellan feministisk teori och feministisk teologi, vilket jag ska återkomma till andra aspekter av senare. Redan här vill jag dock lyfta fram Erikssons analys av *Den svenska kyrkohandbokens* ordning för högmässa.

Eriksson grundar sin analys på texter, samt i viss mån på ett föreställt agerande, exempelvis genom vem som säger vad i gudstjänsten. Analysen visar hur konstruktionen av gudomligt och mänskligt som varandra uteslutande kategorier i gudstjänsten är nära sammanvävda med en konstruktion av man och kvinna som varandra uteslutande kategorier. Genom dessa samkonstruktioner bildar högmässan en meningsskapande struktur, med en värdehierarki som laddar manskön med högre värde än kvinnokön. Det gudomliga, överordnade, har endast maskulint genus, vilket betyder att det mänskliga åtminstone implicit konstrueras som feminint. Med stöd av ritteori hävdar Eriksson vidare att deltagarna i ritens gestaltning går in under ett gemensamt åtagande. När gudstjänstens deltagare i högmässan gestaltar en teologi där det gudomliga överordnas det mänskliga sker det i samklang med den kulturella förståelsen av män som överordnade kvinnor, maskulint som överordnat feminint. Genom att gå in i en gemensam feminin och underordnad identitet i gudstjänsten tränas därmed män och kvinnor som deltar både i att teologiskt förstå Gud som överordnad mänskligheten, och att förstå män som överordnade kvinnor.[31]

Eriksson argumenterar trovärdigt för sin analys, även om den ur liturgivetenskapligt perspektiv skulle behöva kompletteras just med en sådan kontextualisering som jag ovan argumenterat för. Exempelvis finns inte psalmer och bibeltexter med i det underlag Eriksson använder sig av. Man kan också fråga sig hur alternativa gestaltningar av samma texter som Eriksson använt sig av skulle påverka resultatet av analysen. Likaså har analysen gjorts utan hänsyn till den vidare kontext gudstjänsten genomfördes i. Men kanske är det i verkligheten så att den mening som skapas i gudstjänsten är nära relaterad också till denna kontext.

För min avhandling bildar Erikssons analys, trots dessa invändningar, en viktig utgångspunkt, eftersom den utgör en kritisk vetenskaplig analys från feministisk utgångspunkt av just den gudstjänst som utgör den primära liturgiska kontexten till det svenska material jag kommer att analysera. Att den samkonstruktion av kön och teologi som blir synlig i högmässans ordning överordnar gudomlighet och manskön över mänsklighet och kvinnokön utgör en bakgrund för förståelsen av mitt eget material. Erikssons tes att konstruktionen av teologi och kön sker parallellt i liturgin bildar också utgångspunkt för min egen analys.

Feministiska utgångspunkter

”Feminism är den radikala föreställningen att kvinnor är människor” skriver den feministiska teologen Elisabeth Schüssler Fiorenza, med hänvisning till en slogan som använts på amerikanska bildekaler.[32] Definitionen är slagkraftig och pekar på det närmast oemotsägliga, men för feminismen centrala, att kvinnor ska räknas som människor. Bara om människa definieras som man blir kvinnor något avvikande, som kan inkluderas, eller läggas till som ett särskilt perspektiv.

En vid definition har fördelar, men för ett vetenskapligt syfte behövs en definition som är något mer precis. En alltför precis definition riskerar dock att bli för snäv. Feminism kan vara så mycket. Det kan vara både teori och praxis. Det kan handla om ett kritiskt projekt, med syfte att dekonstruera mönster av underordning som är negativa för kvinnor. Det kan också vara ett konstruktivt projekt, som syftar till att bygga alternativa strukturer. Det finns en lång rad olika feministiska strategier och visioner. Det finns olika sätt att söka förklara likheter och olikheter mellan könen, liksom sambanden mellan kön, makt och förtryck.[33]

Redaktörerna för antologin *Feministisk bruksanvisning,* Claudia Lindén och Ulrika Milles, beskriver i ett förord feminism på ett sätt jag funnit lagom precist för avhandlingens syften. Med feminism förstår de ”ett kritiskt perspektiv som strävar efter att identifiera, blottlägga och förändra de maktstrukturer som är knutna till kön”.[34] Definitionen pekar på att feministisk teori, precis som liturgisk teo-

logi, handlar om en spänning mellan ideal och verklighet. Kvinnor är människor, men i själva verket lever vi i maktstrukturer där kön spelar stor roll för våra möjligheter att vara människa. Feminism handlar om att blottlägga dessa strukturer, men också om att söka förändra dem.

Begreppet feminism har betydelse för avhandlingen i två avseenden. För det första har det betydelse för avgränsningen av mitt material, som är valt för att uttrycka någon form av spänning i förhållande till rådande könsordning. Samtidigt finns stora skiljaktigheter i materialet i synen på vart förändringen syftar, vilka idealen är, och hur de ska kunna blir verklighet. Dessa skillnader kommer jag att sträva efter att göra synliga efter hand. För det andra är mitt eget forskningsperspektiv feministiskt. Vilka feministiska ställningstaganden som ligger bakom mitt val av perspektiv, material och arbetssätt vill jag därför kommentera redan här.

Feminism som forskningsperspektiv

Feministisk forskning används i Sverige parallellt och delvis överlappande med termer som kvinnoforskning, jämställdhetsforskning, genusforskning och könsteoretisk forskning.[35] När jag kallar mitt forskningsperspektiv feministiskt är det en medveten positionering. Innebörden åskådliggörs väl av den feministiska etikern Karin Sporre i en artikel om forskningsperspektiv i teologin, med den talande titeln ”När slutar vita europeiska män att ’vara’ normala?”. Sporre framhåller att en kontextuellt betingad teologi, begränsad av vita västerländska mäns perspektiv, hitintills i västvärlden har behandlats som normativ för den universella kyrkan, ofta under skenet av neutral objektivitet. Det alternativ Sporre argumenterar för är en medveten och kritisk positionering, som erkänner att kunskapen är kontextuellt färgad. Det är en ”belägen kunskap”, som Sporre hävdar, med hänvisning till den feministiska idéhistorikern Donna Haraway.[36]

Avhandlingens feministiska positionering är ett val av perspektiv, men också en markering av en relation mellan å ena sidan mitt teoretiska arbete att beskriva, förklara och tolka och å andra sidan

den praxis som utövas i de kyrkliga kvinnorörelser jag skriver om. Jag ser min forskning som del av ett feministiskt förändringsprojekt med många dimensioner.[37] I min analys och tolkning tar jag hjälp av feministisk teoribildning, medan perspektiv, frågor och material härrör från en kyrklig kvinnorörelse med mer eller mindre uttalad feministisk inriktning.

Feministisk praxis

Valet att utgå från praxis, nämligen från konkreta exempel på genomförda gudstjänster under Kvinnoårtiondet, har att göra med att jag är angelägen att upprätthålla ett nära samband mellan teori och praktik. Linda Hogan konstaterar i *From Women's Experience to Feminist Theology* att feministisk teologi med utgångspunkt i kvinnors erfarenheter och praxis sökt rekonstruera och skapa nya religiösa uttryck, något som hon menar åstadkommit en metodisk revolution i teologin.[38]

Samtidigt finns många problem förknippade med denna ”revolution”, problem som har att göra både med relationen mellan teori och praktik i teologin, med erfarenhet som teologisk källa och med ”kvinnan” som identifierbart subjekt. Jag vill något klargöra hur mina egna val påverkats av mina ställningstaganden i dessa avseenden.

För att börja med relationen mellan teori och praktik så har feministisk teologi, som Hogan påpekar, i hög utsträckning inspirerats av befrielseteologin och då även av dess betoning av praxis.[39] Ordet praxis kommer från grekiskans verb för ”göra” och har i svenska språket en betydelse som ligger nära sedvana eller tradition. Praxis har inom marxismen använts som beteckning på en social process där människor samverkar för att förändra verkligheten. Det var också genom den latinamerikanska befrielseteologins dialog med marxistisk teori som praxis-begreppet på 1960-talet blev vanligt i den teologiska vokabulären. Det för feministteologer mest användbara finner Hogan vara en dialektisk förståelse av praxis, där teori och praktik hålls nära samman.[40] En sådan dialektisk förståelse av sambandet mellan teori och praktik ligger nära den jag själv förklarat mig omfatta. En fördel med avhandlingens ecklesiologiska per-

spektiv är just att det rymmer potentialer för att hålla samman dessa aspekter.

Den liturgiska kvinnorörelsens praktik har också, menar jag, mycket att vinna på en dialog med mer teoretiska försök att brottas med könsskillnader och frågor relaterade till kön och makt i kyrkan. Kunskap från könsteoretisk forskning och feministisk teologi kan förse den liturgiska kvinnorörelsen med värdefulla insikter. Medveten reflexion över dessa frågor har emellertid hittills sällan fått något större utrymme inom den mer aktivistiskt inriktade rörelsen.[41] Den feministiska liturgiska rörelsen karakteriseras av en stark reaktion mot teologisk teori skild från praktik. En uppenbar risk är emellertid att reaktionen i sin tur leder till en teoretiskt oreflekterad praktik.[42]

Samtidigt vill jag understryka att också teoretikern är engagerad i en praktik, något som inte blir tillräckligt tydligt i Hogans text. Feministisk teologi är i sig själv en social praktik, som påverkas av det sammanhang där den kommer till.[43] När jag alltså här, och senare i kapitel tre, väljer väg i förhållande till olika feministiska och teologiska konfliktpunkter, så hör mina val samman med den kontext i vilken avhandlingen producerats och i vilken min egen feministiska och teologiska förståelse växt fram.

I avhandlingen använder jag begreppet praxis på ett sätt som inkluderar det dialektiska förhållandet mellan en praktik i form av genomförda gudstjänster och reflexion över denna praktik i kyrka och akademi. Praxis avser i min förståelse teori och praktik i dialektiskt samspel.[44]

Erfarenhet, makt och identitet

Feministisk betoning av praxis hör nära samman med en intensiv feministisk teoridebatt under senare år om erfarenhet, makt och identitet. Vi konstaterade med Hogan att kvinnors erfarenhet varit ett centralt begrepp i feministisk teologi. En teologi som utformats på grundval av mäns erfarenheter har ansetts behöva tillföras kvinnors erfarenheter.[45] Många definitioner av feminism har inkluderat en hänvisning till kvinnors erfarenheter som källa och norm för den

förvandling som eftersträvas.[46] Successivt har emellertid kritiken växt mot försök att generalisera kring kvinnors erfarenheter. Feministiska teoretiker har visat på hur erfarenheter grundade på kön både kan och måste länkas till andra analyskategorier som klass och etnicitet. Utvecklingen av en mångfald feministiska teologier har också gjort tydligt att verkligheten består av en mångfald kvinnor med en mångfald olika och ibland motsägelsefulla erfarenheter.[47]

Kort kan vi sammanfatta diskussionen till att gälla dels vad erfarenhet är och hur den blir till, dels vilken roll erfarenhet kan spela som teologisk källa eller norm. Frågan om erfarenhetens karaktär hör här nära samman med synen på identitet och makt, och därmed på kvinnors möjlighet att vara subjekt i sin egen frigörelse. Stora delar av den feministiska rörelsen har varit starkt förankrad i ett liberalt inriktat befrielseprojekt, inriktat på individens autonomi och frihet. En viktig inspiration har också varit den marxistiskt influerade befrielseteologin. Under 90-talet har dock förutsättningarna för båda dessa inspirationskällor ifrågasatts, framför allt från postmodernt och poststrukturalistiskt inriktade feminister.[48] Detta tänkande har i sin tur mött kritik från feminister som, i linje med resonemanget ovan, velat värna om den kvinna som feminismen ställt i fokus, och som vissa menar riskerar att helt försvinna som möjlig referent när subjektet ifrågasätts.[49]

Jag ska återkomma till denna debatt i kapitel tre. Men det kan redan här vara väsentligt att skissa vissa åsiktsskillnader. För att tydliggöra polerna i debatten föreslår jag att vi tänker oss en skala av feministiska hållningar, som i sin tur är relaterade till teologiska hållningar. I den ena änden finner vi dem som tänker sig erfarenhet som något förspråkligt, kopplat till en given identitet. Likheter i individers erfarenheter tänks kunna ge en grund för generaliseringar om alla människor/kvinnor/förtryckta. När individen upplever sin frihet begränsad av någon form av förtryck tänks befrielsen i termer av autonomi och självförverkligande.

I den andra änden av skalan finner vi dem som tänker sig både erfarenhet och identitet som skapade i kollektiva meningssamman-

hang. Identiteten är inte given utan stadd i kontinuerlig förändring. Erfarenheter kan inte generaliseras, utan är beroende av kontexten. Vad befrielse är och vad feminismen syftar till blir därmed också mer oklart, men det har mycket att göra med att tillåta skillnader och variation.[50]

I praktiken söker de flesta feministiska teologer idag att förena element från dessa olika ståndpunkter. Många motsägelser i feministisk och teologisk praxis kommer sig av att de flesta av oss bär på delar av de olika övertygelserna, utan att vara klara över om och i vilken mån de teoretiskt går ihop. Eftersom de problem som motiverat framväxten av feministisk teologi kvarstår fyller både kategorin kvinna och erfarenhetsbegreppet en viktig funktion. I vår praxis tar vi vad vi behöver. Däremot sker teoretiska hänvisningar till begreppen idag oftast med högre grad av medvetenhet om svårigheterna.

För avhandlingen kommer den diskussion jag fört framför allt att få betydelse på så sätt att jag försöker synliggöra förutsättningarna för den praxis jag studerar. Men redan i mina val av perspektiv och material ligger ställningstaganden. Till exempel motiveras min inriktning mot ett dialektiskt praxisbegrepp i hög grad av ett aktörsperspektiv, som ligger nära den poststrukturalistiskt orienterade Rebecca Chopps narrativa och praxisinriktade sätt att närma sig erfarenhetsfrågan. Chopp menar att erfarenhet kan förbli ett centralt element i feministiska teologier, om de förstås som kollektivt formade i traditioner, men på ett sätt som också ger utrymmer för möjligheten att skapa nya berättelser, där kvinnor själva ger namn åt sina erfarenheter:

> ... experience as an element in feminist theology assumes a kind of narrative quality: Women compose their lives. The naming of experience is the activity of constructing an agent who is responsible for her reflection, her practice, her spirituality. Women name their experiences and thus narrate the meaning of these experiences in new ways.[51]

När kvinnor namnger sina erfarenheter konstruerar de samtidigt sig själva som ansvariga individer, säger Chopp. På ett motsvarande sätt menar jag att kvinnor i de gudstjänstsammanhang som står i fokus för denna studie rituellt och kollektivt namnger sin erfarenhet för att så ta ansvar för sin kristna tro. Avhandlingens ecklesiologiska perspektiv riktar uppmärksamheten på att de i denna process också blir aktörer i kyrkan och rituellt manifesterar den kristna kyrkan i världen.[52]

Mitt förhållningssätt till identitet och erfarenhet som möjliga krafter för feministisk förvandling har påverkats starkt av Mary McClintock Fulkersons försök att förena en feministisk befrielseteologisk ståndpunkt med en poststrukturalistisk i boken *Changing the Subject*. Som titeln antyder menar Fulkerson att feministisk teologi måste förändra sin föreställning om det subjekt, ”kvinnan”, som stått i centrum för debatten. Samtidigt värnar hon utifrån sin befrielseteologiska inställning om ett teoretiskt rum för kvinnor som tänkande och handlande subjekt. Feministiska teologer kan fortsätta tala om ”kvinnor”, om vi gör det i medvetenhet om att det är en kulturell konstruktion vi benämner.[53]

Både identitet och erfarenhet formas enligt Fulkerson i en meningsskapande helhet, en diskurs, som inkluderar såväl språk som handlingar och sociala relationer.[54] Det är också till denna diskursiva helhet som Fulkerson, i en feministisk tillämpning av Foucault, lokaliserar makt. Makt blir hos Fulkerson ett relationellt begrepp, som inte entydigt kan definieras. Makt är varken en egenskap eller ett ting som någon kan komma i åtnjutande av, utan uppstår kontinuerligt som möjligheter och begränsningar i sociala relationer. De maktsystem som underordnar kvinnor under män upprätthålls i dessa relationer, där också kvinnor ingår och i skiftande situationer finner sätt att vinna fördelar.[55]

På samma sätt som Fulkerson avvisar alla tankar om givna identiteter menar hon att den kristna traditionen inte på ett grundläggande sätt är förtryckande eller befriande för kvinnor. Kvinnors mångskiftande erfarenheter blir med denna utgångspunkt inte ett problem, utan en möjlighet för feministisk teologi att ta fasta på.

Även möjligheterna till motstånd mot den dominerande patriarkala maktdiskursen föds i de komplexa subjektspositioner, som innebär att inte alla kvinnor alltid är förtryckta på precis samma sätt, utan där det också ryms diskursiva möjligheter till motstånd.[56] Vad feministiska teologer bör söka är tillfällen när förtryck överskrids och kvinnor engageras i en befriande praxis.[57] Kvinnors erfarenheter kan exempelvis i en kvinnogrupp bli djupt väsentliga. På den nivån är också hänvisningar till erfarenhet legitima och viktiga. Däremot kan de inte användas som akademisk beviskälla. Där fungerar erfarenheter snarare som den verklighet teorierna syftar till att förklara.[58]

Här finner jag Fulkersons ställningstaganden i linje med den tidigare nämnda Anne-Louise Erikssons, vars bidrag också varit värdefulla för mina egna ställningstaganden.[59] All teologisk konstruktion är beroende av erfarenhet, betonar Eriksson. Erfarenhet kan också ha en viktig kritiskt prövande roll, så till vida att relevansen i teologiska anspråk kan kritiseras med utgångspunkt i erfarenhet.[60]

Samtidigt betonar Eriksson att det bara är genom att acceptera att all erfarenhet är positionerad och diskursivt bestämd som vi kan etablera en tolkningsgemenskap som inte på förhand verkar till kvinnors nackdel.[61] En betoning av kvinnors erfarenheter som särskilda riskerar att förstärka snarare än att lösa upp rådande föreställningar om kön, varnar Eriksson. Kvinnors erfarenheter i nuet bör inte heller ges större auktoritet i konstruktionen av kristen teologi än andra gruppers i andra tider. Istället behövs en feministisk analys, det vill säga en medvetet kritisk prövning av varje teologisk konstruktion med hänsyn till kön och makt. Likaså behövs ett ”rum” etablerat på demokratiska villkor, för samtalet om hur kristen tro ska tolkas i samtiden.[62]

I stora drag ansluter jag mig till den förståelse jag här redogjort för hos Chopp, Fulkerson och Eriksson. Ambitionen med mitt eget bidrag är snarast att tillämpa deras resonemang i en studie med liturgi och ecklesiologi som horisont. Om kyrkan är rummet för tolkningssamtalet, vilka konsekvenser får en feministisk utgångspunkt för hur detta rum ska se ut och för villkoren för samtalet? Vilken

kritisk och konstruktiv roll kan liturgier skapade av kvinnor i ett feministiskt syfte spela i ett sådant samtal? Det är frågor som jag beaktar genom avhandlingens olika delar och då i synnerhet i tolkningen av det svenska materialet, som jag ser som ett inlägg i samtalet.

Ecklesiologiska utgångspunkter

Därmed har vi också närmat oss avhandlingens ecklesiologiska perspektiv. Avhandlingen skrivs inom ämnet kyrkovetenskap, som har beskrivits som ”en mot kyrkans praxis inriktad, teologiskt analyserande vetenskap”.[63] Kyrkovetenskapen är inriktad på en kritisk och konstruktiv reflexion över den kristna kyrkans uttryck. Det betyder att kyrkovetenskapen bestäms av sitt forskningsobjekt, kyrkan, medan metoderna kan vara både historiska, beteendevetenskapliga och systematisk-teologiska.[64]

Ordet kyrka kan stå för allt från en speciell byggnad till en social institution, en viss konfession, en nationellt avgränsad juridisk storhet, eller en teologisk idé om en himmelsk verklighet verksam i jordisk gestalt. Alla dessa aspekter kan vara relevanta i ett kyrkovetenskapligt studium, varför jag inte kan bortse från någon av dem. Min förhoppning är att det av respektive sammanhang ska framgå i vilken innebörd jag använder ordet.

Så som kyrkovetenskapen utvecklats i Uppsala under 1990-talet står ecklesiologin i fokus. Ecklesiologi kan både förstås snävare, som ett dogmatiskt läroområde, och vidare, som en dimension av det kyrkliga livet (ecklesialiteten). I snävare mening handlar ecklesiologi om vad det innebär att vara kyrka, huruvida Gud instiftat kyrkan, hur kyrkan ska gestalta sig och varför, eller hur kyrkan går att känna igen i världen. I den vidare meningen kan liturgi, kyrkorätt eller diakoni studeras ur ecklesiologiskt perspektiv, för att se vad dessa konkreta uttryck säger om hur den aktuella kyrkan förstår sitt eget anspråk på att vara kyrka. Ecklesiologi blir på detta sätt både ett delområde inom kyrkovetenskapen och – så som avhandlingens övergripande ecklesiologiska inriktning ska förstås – ett integrerande perspektiv som håller samman ämnets delområden och anger den ram inom vilken de studeras.

I likhet som med liturgisk teologi och feministisk teori har det mesta av ecklesiologisk reflexion vuxit fram ur en skillnad mellan ideal och verklighet, ur spänningen mellan en vision av vad kyrkan borde vara och iakttagelser av hur olika kyrkor konkret tagit gestalt. Ur feministiskt perspektiv blir det speciellt viktigt att hålla samman studiet av idealen eller visionerna om kyrkan, med hur dessa ideal kommer till uttryck, till exempel i Svenska kyrkans konkreta organisation eller gudstjänstliv, eller i den feministiska praxis jag studerar.

Liturgi och ecklesiologi

Många teologer tillskriver gudstjänsten en speciell ecklesiologisk roll, som det skeende i vilket kyrkan blir till i världen. Formulerat med Kevin W Irwin äger gudstjänsten rum i skärningspunkten mellan den vertikala linje som utgörs av Guds handlande med människan, och den horisontella linje som utgörs av kyrkan som gemenskap. Därmed blir gudstjänsten ”den händelse som konstituerar kyrkan”.[65]

Samma tanke finns hos ekumeniskt präglade lutherska teologer. Exempelvis talar den norske teologen Ola Tjørholm i sin bok *Kirken – troens mor* om gudstjänsten som den grundläggande manifestationen av kyrkan.[66] Den amerikanske liturgiteologen Gordon Lathrop ser samlingen runt texter och sakrament i gudstjänsten som den mest grundläggande och konstitutiva betydelsen av kyrka, en grundsyn som också föranlett honom att skriva en bok om ”liturgisk ecklesiologi”.[67]

Att studera liturgi som uttryck för kyrka borde mot denna bakgrund varken vara nytt eller djärvt. Dock har jag haft svårt att finna metodiska förebilder, vilket kan höra samman med vad jag tidigare diskuterat om att de flesta studier av liturgi och ecklesiologi utgått från institutionellt sanktionerat material, där både innebörden i kyrka och liturgi varit i många avseenden givna, medan feministisk liturgi utmärker sig just genom att ifrågasätta dessa givna innebörder.

Jag har löst problemet genom att närma mig materialet med många nivåer av frågor avsedda att få materialet att öppna sig både

vad avser explicit och implicit kyrkosyn. Liksom i fråga om den liturgiska och feministiska tolkningen kommer jag att närmare redogöra för mina ecklesiologiska utgångspunkter för tolkningen i kapitel tre.

Feminism och ecklesiologi

Det kan tyckas ligga nära till hands att i synnerhet sådana ecklesiologiska studier som tar sin utgångspunkt i kyrkans praxis också skulle rymma en analys av den könsordning som präglar kyrkans organisation och teologi. Merparten av befintliga ecklesiologiska studier karakteriseras emellertid av fullständig könsblindhet. Detta kan tyckas desto mer förvånande som kyrkan ända från första tid symboliserats som brud och som mor och associerats både med Jesu mor Maria och med mer allmänna föreställningar om ”det kvinnliga”.[68] Men teologer som laborerat med sådan symbolik har i allmänhet föga intresserat sig för symbolikens förhållande till verkliga kvinnors livssituation. Trots att de principiellt bör ha sin hemmahörighet i ecklesiologin, har frågor relaterade till makt och kön inte synliggjorts i ecklesiologiska studier.[69]

Många akademiska studier i ecklesiologi och kyrkligt liv har redan genom författarnas perspektivval osynliggjort de flesta kvinnors, och även stora gruppers av mäns, erfarenheter av kyrkan. Att kvinnor länge spelat en avgörande roll för kyrkornas liv är uppenbart. Kvinnor världen över arbetar diakonalt, samlar pengar, undervisar och bedriver själavård. Till största delen sker detta emellertid i lekfolksfunktioner på församlingsnivå. Studier i ecklesiologi och kyrkligt liv har däremot oftast koncentrerats på frågor som handhas av vigda ämbetsbärare och i beslutande organ, där kvinnor mer sällan återfunnits.[70]

Ett feministiskt perspektiv är i stort sett nytt för den svenska kyrkovetenskapliga forskningen.[71] Internationellt har feministiska teologer i växande utsträckning diskuterat kyrkovetenskapliga delområden som liturgik, spiritualitet och sakramentalteologi. Presentationen av denna forskning kommer i anslutning till presentationen av området feministisk liturgi i kapitel två. I jämförelse med många

andra teologiska forskningsfält har ecklesiologi i snävare mening varit föremål för förhållandevis liten grad av feminist-teologisk reflexion. Någon bearbetning i förhållande till svensk eller nordisk kontext finns inte.

Material

Två typer av material kommer primärt att bearbetas i avhandlingen. I centrum står ett svenskt material som jag själv samlat in, och som jag kommer att introducera mer ingående, eftersom det krävt speciella överväganden vad gäller urval och metod. Till att börja med vill jag dock säga något om det material jag använt för att beskriva det svenska materialets feministiska liturgiska och ecklesiologiska kontext.

Material för teckning av feministisk kontext

Avhandlingens feministiska perspektiv har gjort det viktigt att sätta in tolkningen av det svenska materialet i en feministisk teologisk kontext. Det handlar om a) feministisk kritik av kristen gudstjänsttradition, b) en dokumentation av och reflexion över den feministiska liturgiska rörelsen, framför allt så som den framträtt i USA, samt c) en diskussion av denna rörelses ecklesiologiska sammanhang. Presentationen av denna kontext görs primärt i kapitel två, men också i viss mån i diskussionen av den feministiska liturgiska rörelsens dilemman i kapitel tre.

Materialet utmärker sig bland annat genom den nordamerikanska kontextens dominans, som har historiska och praktiska skäl. Feministisk teologi växte fram i USA, men teologier som särskilt uppmärksammar kvinnors situation och ställer frågor om kön och makt har efter hand utvecklats även i andra delar av världen. Samma sak gäller den feministiska liturgiska rörelse, som växte fram parallellt med den mer teoretiska kritiken. Rörelsen är idag långt ifrån begränsad till nordamerikansk kontext. Handböcker med förslag till liturgier går idag att finna även i de flesta europeiska länder och på flera andra håll i världen, men det mesta av mer systematiskt inriktad och reflekterande litteratur om feminism och liturgi, liksom om

feminism och ecklesiologi, härrör fortfarande antingen från USA eller är starkt beroende av nordamerikansk litteratur.[72]

Till detta kommer att de flesta feministiska teologer som skrivit om den feministiska liturgiska rörelsen också begränsat sitt underlag till den nordamerikanska kontexten. De böcker med förslag till böner och hela liturgier som publicerats i England finns exempelvis inte självklart med på referenslistorna i den amerikanska sekundärlitteraturen. Ett gott försök att vidga materialunderlaget står dock Teresa Berger för i *Women's Ways of Worship*, där hon inkluderat ritualer inte bara från sitt eget ursprungsland Tyskland, utan också från exempelvis Korea, Nicaragua, Peru och Filippinerna. Likaså citerar Berger författare som skrivit om liturgier inom Mujerista- och Womanist-rörelserna i USA.[73]

Eftersom jag inte funnit det möjligt att inom ramen för avhandlingsarbetet skaffa mig en självständig global överblick över området har jag valt att i huvudsak begränsa mig till det nordamerikanska materialet, med inkluderande av visst europeiskt material. Jag är medveten om att jag med detta val bidrar till att föra vidare en negativ begränsning. Mitt eget bidrag till att bredda underlaget får istället anses ligga i dokumentationen och granskningen av ett svenskt material.

Ytterligare en kommentar kan vara väsentlig angående materialet om den feministiska liturgiska rörelsen i kapitel två. Framställningen bygger primärt på böcker och artiklar av mer akademisk karaktär, men också på utläggningar av rörelsens syften och verksamhet skrivna utanför akademin. Det finns emellertid få mer gedigna kvalitativa eller kvantitativa undersökningar publicerade. De flesta av de författare jag refererar till generaliserar utifrån annan sekundärlitteratur, publicerade exempel på ritualer/liturgier, samt egna erfarenheter. Dock preciseras sällan skillnader mellan dessa källor.[74]

Det svenska materialet

Det svenska materialet utgörs av dokumentationer av ett antal firade gudstjänster, samt några inspirationsmaterial för gudstjänst.

Dokumentationerna samlades som nämnts ursprungligen in som del av ett större material hämtat från genomförandet i Sverige av det ekumeniska årtiondet ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–1998”, som Kyrkornas världsråd proklamerat.[75] Att jag funnit genomförandet av detta som en rimlig ram för mitt val av material har att göra med att jag funnit att årtiondets mål uttrycker en feministisk önskan om medvetandegörande och förändring.[76]

Materialet omfattade aktiviteter inom Svenska kyrkan och i ekumeniska sammanhang där Svenska kyrkan deltagit. Materialinsamlingen genomfördes med hjälp av personliga kontakter, samt genom att Svenska kyrkans tidning och tidningen ELSA (utgiven av Sveriges Ekumeniska Kvinnoråd med anledning av Kvinnoårtiondet) publicerade efterlysningar av material.[77]

Innehållsligt begränsades materialet till tre delområden: 1) Nya former för att dela erfarenheter av sökande och tro. 2) Förnyelse av språk och form i gudstjänsten. 3) Ledarskap och beslutsfattande. Denna bredare dokumentation från Kvinnoårtiondet finns samlad i 16 volymer och kommer i avhandlingen att användas endast för att teckna gudstjänsternas sammanhang och bakgrund.[78]

Mitt egentliga material består av exempel på firade gudstjänster, liksom några exempel på inspirationsmaterial för gudstjänst, som valts ur det större materialet. Jag har också kompletterat med ytterligare gudstjänster som jag fått kännedom om under arbetets gång och jag har för varje gudstjänst också kompletterat dokumentationen. Slutresultatet har blivit tre exempel på inspirationsmaterial och 31 exempel på gudstjänster, som var och en fått en egen beteckning.[79]

Urval

Urvalet av gudstjänster är gjort på kvalitativa grunder för att vara relevant i förhållande till de problem jag arbetar med och syftar inte till representativitet i kvantitativ bemärkelse. Fyra kriterier har varit mest grundläggande för urvalet, varav de två första är formella, det tredje innehållsligt och det fjärde metodiskt:

1) För det första har exemplen valts för att de genomförts eller

publicerats i en kyrklig kontext, ett kriterium som jag funnit rimligt med tanke på att undersökningen avser en studie av feministisk förnyelse av *kristen* gudstjänst. En konsekvens har exempelvis blivit att uttalat postkristna ritualer inte inkluderats.

2) För det andra har den kyrkliga kontexten begränsats till Svenska kyrkan samt ekumeniska sammanhang där Svenska kyrkan deltagit. Det ekumeniska material som inkluderats härrör från studentprästsammanhang, från Sveriges ekumeniska kvinnoråd (SEK) och från en konferens arrangerad av Sveriges kristna råd (SKR). I huvudsak diskuterar jag även detta material i förhållande till gudstjänstlivet i Svenska kyrkan, som står i fokus för min studie, men jag kommer också att i viss mån diskutera materialets ekumeniska implikationer. Däremot har jag inte inkluderat gudstjänster som genomförts i något annat enskilt samfund. Detta har varit ett svårare val, men har sin bakgrund dels i att jag önskat begränsa min diskussion till en någorlunda enhetlig ecklesiologisk kontext, dels att jag inte haft samma tillgång till ett brett urval av gudstjänster från något annat samfund.

3) För det tredje har jag valt exempel som innehållsligt uttrycker åtminstone en miniminivå av feministisk spänning i förhållande till officiella handböcker. I många fall har urvalet varit självklart, eftersom gudstjänsten direkt refererat till Kvinnoårtiondets mål, till firandet av internationella kvinnodagen eller till något annat tydligt emancipatoriskt sammanhang. I övriga fall har jag utgått från den kvalitativa metodens ”upptäckarkaraktär”,[80] och inkluderat exempel som jag menar rymmer något värt att upptäcka om hur en önskan att förändra rådande könsordning kan avspeglas i gudstjänstfirandet.

4) För det fjärde har urvalet begränsats av vad som varit praktiskt möjligt inom avhandlingens ram. Det hade exempelvis kunnat vara intressant att komplettera med en undersökning av hur enskilda präster i församlingar runt om i landet gör ad hoc-förändringar i språkbruk och gestaltning inom ramen för kyrkohandbokens ordning. Att kartlägga sådana förändringar hade dock krävt helt andra metoder. Likaså har vissa aktiviteter under Kvinnoårtiondet som

faller mellan beteckningar som ”möte” och ”gudstjänst” måst uteslutas, trots att de innehållsligt skulle varit intressanta att studera, eftersom jag haft för lite källuppgifter.[81] Det nedan redovisade exemplet Andrum är ett likartat sammanhang, som dock blivit möjligt att inkludera tack vare initiativtagarens egen fylliga skriftliga dokumentation.

En följd av min kvalitativa metod har varit att jag inom de gränser som urvalskriterierna satt försökt få så stor spridning som möjligt på typerna av gudstjänst. Ett fenomen som bara kommer till uttryck i ett eller ett par exempel kan ur kvalitativ synpunkt vara lika intressant som fenomen som förekommer frekvent. Dock bör noteras att inga alternativa former av dop eller andra livscykelriter finns med i materialet. Förklaringen är helt enkelt att jag inte funnit exempel på sådana.[82] Däremot har materialet god spridning över landet, vilket jag antagit kunnat vara viktigt för att få fram olika typer av gudstjänster. Alla stift i Svenska kyrkan är således representerade utom Skara, Strängnäs och Visby.[83] Jag har också inkluderat vissa gudstjänster från Kvinnoårtiondets första år, trots att möjligheterna att få väl dokumenterat material varit störst från 1997, då merparten av insamlingen gjordes.

Källkritiska problem

Behovet av att flytta fokus för det liturgiska studiet från texten till det rituella skeendet i sin helhet, med dess samhälleliga, kulturella och teologiska kontext, påkallas på ett speciellt sätt av feministisk praxis, eftersom den utmärker sig genom att inte i så hög grad bygga på texter och genom att den är en reaktion på upplevda missförhållanden. Att analysera en firad gudstjänst på detta mer holistiska sätt ställer emellertid andra krav på materialet än exempelvis ett textstudium av en handbok, krav som reser problem i relation till den typ av gudstjänster som jag valt att studera.[84] De händelser jag studerar har i allmänhet inte varit avsedda att upprepas eller kopieras. I praktiken innebär detta att många av de gudstjänster jag studerat bara firats en gång och att de enda lämningarna av dem är deltagarnas minnen. I den mån dessa minnen finns

omvittnade kan jag naturligtvis ta hänsyn till dem i min analys, men i övrigt är jag hänvisad till den dokumentation som finns att tillgå.

Mitt material består både av dokumentationer från den liturgiska händelsen; vad som faktiskt ägde rum, och dokumentation av vem som organiserade, vem som deltog osv. Redan själva gudstjänsten inkluderar användande av många olika sorters texter, handlingar och symboler. Mitt syfte har varit att få en så bred dokumentation som möjligt av den liturgiska händelsens olika aspekter. De typer av underlag som jag har använt mig av kan indelas i följande kategorier:

a) skriftliga lämningar från genomförda gudstjänster, exempelvis agendor, dikter, böner, sångtexter, betraktelser.

b) andra sorters dokumentation från genomförda eller föreslagna gudstjänster, som artiklar, rapporter och böcker, gudstjänstledarens anteckningar och deltagandes nedtecknade minnesbilder.

c) intervjuer med människor som har arrangerat och/eller deltagit.

d) observationer genom eget deltagande.

Mest heltäckande dokumentation har jag fått om jag deltagit i en gudstjänst och medvetet samlat skriftliga lämningar samtidigt som jag gjort egna iakttagelser. I ett antal fall har jag själv deltagit i den aktuella gudstjänsten, men inte i studiesyfte. Efteråt har jag kunnat återkalla vissa detaljer, som hur rummet hade arrangerats. Medan minnen av denna typ kunnat fördjupa mitt eget intryck av skeendet har jag av källkritiska skäl inte byggt några resonemang på dem.

I vissa fall har det på grund av brist på skriftliga lämningar varit nödvändigt att komplettera med intervjuer och skriftlig dokumentation av annat slag, exempelvis en deltagares berättelse. Även här är naturligt nog uppgifterna osäkra. Dock har jag funnit det bättre att inkludera dessa uppgifter i min dokumentation, än att avvisa dem, eftersom de ändå sammantaget bidrar till en helhetsbild.

I många fall har skriftliga kvarlevor från själva gudstjänsttillfället varit det enda jag haft tillgång till. Ofta saknas då inte bara uppgifter om rummet och agerandet, om symboler och handlingar, utan också uppgifter om psalmer och textläsningar som ingått i den fi-

rade gudstjänsten. Här har jag kompletterat min totalbild av gudstjänsten genom förfrågningar till personer som aktivt deltagit i utformningen. I alla fall utom ett har också någon som haft en ledarroll i gudstjänsten fått ta del av min nedskrivna helhetsbild av skeendet, ett slags ”gudstjänstens när, var, hur”, och fått möjlighet att korrigera eller komplettera denna. En korrigerad version av denna text har sedan utgjort underlag för min analys. Undantaget utgörs av de så kallade ”Andrum” som ägde rum i Härnösands stift där det funnits en färdig rapport skriven av projektledaren som jag använt mig av.

När uppgifter om genomförandet i sin helhet saknats har jag ansträngt mig att ändå inte analysera gudstjänsten som en skrivbordsprodukt. Riktningsgivande för mig har varit Don E Saliers påpekande att den fråga som bör ställas inte i första hand är ”vilka teologiska sanningar en viss text ger uttryck för”, utan istället ”vad som sägs och görs i en viss liturgisk handling med hjälp av vissa ord”.[85]

Tolkningsproblem

Mitt tolkningsarbete har gett anledning till många överväganden. Ett första övervägande rör vad det är som tolkas. Jag har redan diskuterat hur liturgiteologer i senare tid allt mer uppmärksammat gudstjänsten som ett skeende, ett förhållningssätt som jag också ansluter mig till. Så beskriver exempelvis Gordon Lathrop liturgi som ett skeende med en form (an event with a shape). Flödet av gemensam handling i liturgin uttrycker enligt Lathrop dess mening i gester och konkreta tecken, likaväl som i ord. Dessa tecken-handlingar och ord ger liturgin innebörd genom att kombineras och ställas bredvid varandra.[86]

När jag tolkar mitt material är det således skeenden jag tolkar, vilka rymmer en rad olika uttryck. Det är varken intentionen bakom, eller deltagarnas upplevelse av den som står i fokus för mitt intresse, utan det är dokumentationer av själva gudstjänsthändelsen som sådan som jag fokuserar på i min tolkning. Det är dock inte rimligt att begränsa underlaget för tolkning ens till den aktuella händelsen som sådan. Även kontexten är viktig att ta hänsyn till, ut-

ifrån grundsynen att en innebörd inte är förborgad i en text eller en händelse i sig, utan uppstår i relation till en kontext. Med kontext avser jag då i enlighet med Kevin Irwin inte endast de enskilda liturgiska komponenternas gestaltande i ord och handling vid ett givet tillfälle, utan också deras ursprung, den aktuella gestaltningens förhållande till den publicerade riten (i Svenska kyrkans fall kyrkohandboken) liksom slutligen den kulturella och teologiska miljö i vilken liturgin gestaltas.[87]

Ett andra övervägande som varit väsentligt för mig har att göra med mitt eget förhållande till materialet. Som jag understrukit räknar jag mig själv som en del av den rörelse jag studerar. Jag har själv deltagit i vissa av gudstjänsterna som analyseras. Jag är personligen bekant med många av de inblandade och i vissa fall har jag själv, åtminstone indirekt, bidragit till utformningen av gudstjänsten.[88] Detta tillhör förutsättningarna för studiet. Utan min egen förankring i kvinnorörelsen i Svenska kyrkan hade jag inte fått tillgång till det material jag använder mig av. Vetenskapligt menar jag att synliggörandet av den rörelse jag beskriver är väsentligt och att det med hänsyn till de karakteristika jag beskrivit ovan funnits en uppenbar risk att den utan vetenskaplig bearbetning helt skulle komma att saknas i framtida historieskrivning. Detta betyder emellertid inte att jag är omedveten om att mitt eget engagemang också kan orsaka problem. Min närhet till materialet påverkar min förmåga att tolka och bedöma det. För att ge läsaren möjlighet att värdera giltigheten av mina slutsatser har jag i görligaste mån sökt göra reda för hela den hermeneutiska process som inkluderar min förförståelse av materialet och mitt tillvägagångssätt vid tolkningen.[89] Teckningen av kontexten i kapitel två och diskussionen av dilemman i kapitel tre blir också väsentliga, därför att de ger perspektiv och kritiska analysredskap som ligger utanför mina egna upplevelser.

Ett tredje övervägande i samband med tolkningen har gällt vilka frågor materialet ger grund för att besvara. Det skulle med hänsyn taget till hur materialet växt fram vara fel att förvänta sig att det skulle ge uttryck för en reflekterad och konsekvent teologisk ståndpunkt, så som man kan vänta sig i en officiellt antagen handbok för guds-

tjänst. De frågor jag ställer till materialet måste istället syfta till att systematisera och ställa samman komponenter, liksom att blottlägga underliggande antaganden som inte blir omedelbart synliga.

Ett fjärde övervägande av mer etisk natur har gällt om jag som forskare genom mitt sätt att tolka materialet riskerar att ”pådyvla” arrangörer och deltagare ett tänkande som inte är deras eget. Jag vill därför understryka att såväl den liturgiska och ecklesiologiska som den feministiska tolkningen är raster jag som forskare lägger på materialet för att utröna dess kvaliteter i förhållande till frågeställningar jag själv formulerat. Tolkningen är något jag som forskare tar ansvar för och inte något som jag tillskriver dem som deltagit i gudstjänsterna. Däremot är det naturligtvis min ambition att de som varit med om de händelser jag beskriver ska kunna känna igen sig, men kanske också upptäcka något nytt genom min analys.

Terminologi

Mitt analysspråk kommer att skilja sig från språket i mitt material vad gäller användningen av könsrelaterade ord. Svenskt vardagsspråk tillåter en mycket vid innebörd i orden ”kvinnlig” och ”manlig”. Orden kan i mitt material ha en betydelse som skiftar från biologisk könsindelning (som när ”en kvinnlig präst” får beteckna en kvinna som är präst) till egenskaper som kan innehas av såväl män som kvinnor (som när en man sägs ha en kvinnlig ledarstil). Gud kan i gudstjänsten omtalas som ”hon” eller ”han” och dessutom antropomorft personifieras som kvinna eller man, far eller mor, eller i vissa texter med metaforer inspirerade av såväl människa som djur, som ”moderfågel” eller ”kycklingmoder”. Denna typ av personifikationer kan i materialet också betecknas som ”kvinnliga” eller ”manliga” (en kvinnlig/manlig gudsbild). Ibland antas också Gud ha egenskaper som benämns ”kvinnliga” eller ”manliga” (Jesus hade kvinnliga/manliga drag).

I vardagligt tal glider ofta betydelser mellan dessa olika nivåer. När jag i avhandlingen vill blottlägga förhållningssätt till kön krävs emellertid en större precision i mitt analysspråk, varför jag här vill definiera min egen begreppsanvändning.

När jag talar om kvinnor och män talar jag om deras *kön* på ett inklusivt sätt som omfattar såväl biologi som de skiftande sociala, kulturella och symboliska dimensioner som är förknippade med vårt gestaltande av kön. På engelska används ofta ordet ”gender” för kön som socialt och kulturellt fenomen, till skillnad från ”sex”, vars betydelse man försöker begränsa till biologiskt kön.[90] På svenska introducerades på 80-talet en motsvarande distinktion mellan kön och genus, där kön avsåg en biologisk verklighet och genus en social, kulturell och symbolisk. Genus har därefter av många forskare använts om sociala och kulturella överlagringar knutna till biologiskt kön.[91] Parallellt med att distinktionen mellan kön och genus ifrågasatts i svenskt språkbruk har även ordet gender, oöversatt, börjat användas, som i begreppet ”genderforskning”.[92]

I avhandlingen talar jag alltså varken om genus eller gender när jag talar om människor, utan om *kön*. Orsaken är att jag önskat ett inklusivt begrepp som förmår hålla samman kroppen och dess sociala och kulturella dimensioner. När det inte är en levande person, utan istället Gud eller en hel grupp (som kyrkan, församlingen eller skapelsen) som omtalas som ”hon” eller ”han” kallar jag detta för *genus*, eller *symboliskt genus*. Jag använder alltså här genus i dess ursprungliga grammatiska bemärkelse, men lägger ibland till ”symboliskt” för att understryka att grammatiska könsbestämningar i dessa fall laddas med en symbolik som ger associationer mellan å ena sidan Gud, jorden, skapelsen eller kyrkan och å andra sidan kvinnor eller män och eventuellt också förmodat ”kvinnliga” eller ”manliga” egenskaper. Grammatiskt/symboliskt genus kan vara antingen maskulint eller feminint. En feminin gudsbild syftar alltså på att Gud omtalas som ”hon” eller ges ett namn eller någon annan beteckning som är grammatiskt feminin, som ”moderfågel” eller ”Sofia”.

Manlig/het och kvinnlig/het undviker jag i mitt analysspråk. När det handlar om könsbestämning säger jag exempelvis att prästen var kvinna, inte att det var en kvinnlig präst. Jag undviker också att i mitt analysspråk tala om egenskaper som kvinnliga eller manliga. Däremot följer jag i referat av olika material dess användning av kvinnlig/het och manlig/het som beteckningar på egenskaper.

Disposition

Avhandlingen har tre huvuddelar. Den första består av kapitel ett, två och tre, som presenterar avhandlingens utgångspunkter och material, sätter in diskussionen i en feministisk teologisk kontext och ger teoretiska redskap för analysen av materialet. Den andra delen består av kapitel fyra och fem, där jag beskriver och kritiskt granskar det svenska gudstjänstmaterialet. Den tredje delen utgörs av kapitel sex, där jag sammanfattar avhandlingens resultat med utgångspunkt från det övergripande syftet. Dispositionen av innehållet i de olika kapitlen blir därmed den följande:

Kapitel två ger en feministisk teologisk kontext till det svenska materialet med utgångspunkt i begreppen kritik och rekonstruktion. Kapitlets första del sammanfattar feministisk kritik av kristen gudstjänsttradition. Kapitlets andra del beskriver de konstruktiva alternativ som gestaltats i ”den feministiska liturgiska rörelsen”, ett begrepp som jag här närmare definierar och diskuterar. Rörelsens avgränsning, karakteristiska drag, syfte och kyrkliga sammanhang diskuteras också. Förutom att ge en feministisk kontext till det skeende som studeras i Sverige är syftet med kapitlet att identifiera ett antal punkter där rörelsen står inför problem.

Kapitel tre summerar dessa problem i en teoretisk diskussion om tre dilemman, som a) relaterar till den feministiska liturgiska rörelsens ambition att rekonstruera kristen gudstjänsttradition, b) relaterar till dess könsteoretiska förutsättningar samt c) relaterar till dess ambition att vara kyrka på sätt som skiljer sig från hur kristen kyrka hittills tagit gestalt. Diskussionen sammanfattas i frågor avsedda som redskap för den kritiska analysen.

Kapitel fyra ger en övergripande presentation av avhandlingens svenska gudstjänstmaterial; i vilka sammanhang gudstjänsterna firats, deras teman, tillkomst, ledarskap och gestaltning.

Kapitel fem är mycket omfattande, vilket beror på att jag velat hålla samman materialanalysen i ett kapitel. Det består av tre delar.

Del A utgörs av granskningen av de delar av materialet som ligger förhållandevis nära den kristna gudstjänstens grundstruktur eller *ordo*. Materialet granskas med hjälp av ett analysschema som

grovt indelas i momenten Inledningen, Ordet, Måltiden och Avslutningen.

Del B behandlar tre typer av sammankomster som står förhållandevis fria i förhållande till gudstjänstens *ordo* och av arrangörerna inte självklart kallats för gudstjänst. Av detta skäl beskrivs och analyseras dessa sammanhang för sig.

Del C summerar analysen av hela det svenska materialet med särskild hänsyn till rituella och systematisk-teologiska tendenser som inte blivit synliga i den strukturellt ordnade granskningen. Kapitlet avslutas med en summering av hur rörelsens dilemman kommit till uttryck och hanterats i materialets rekonstruktion av kristen gudstjänsttradition.

Kapitel sex summerar avhandlingens resultat i en ecklesiologisk reflexion över den feministiska liturgiska rörelsen och då primärt som den kommit till uttryck i det svenska materialet. Tre olika ecklesiologiska sammanhang får sinsemellan utmana varandra i diskussionen, nämligen den feministiska liturgiska rörelsen, Svenska kyrkan som konfessionellt, juridiskt och geografiskt avgränsad storhet, samt en feministisk tolkning av den ekumeniska visionen av kyrkan som *koinonia*, eller gemenskap.

Kapitel 2
Feministisk teologisk kontext

I det kapitel som här följer kommer jag att ge en feministisk teologisk kontext till det svenska materialet. Kapitlets första del utgår från feminism som *kritik*, och söker besvara vari den feministiska kritik bestått som de senaste decennierna formulerats mot gudstjänstfirandet i de västliga kyrkorna, varför en förnyelse behövs och vad som enligt feministiska teologer behöver förändras. Kapitlets andra del utgår från feminism som *rekonstruktion* och beskriver de alternativ som gestaltats i ”den feministiska liturgiska rörelsen”. Rörelsens avgränsning, karakteristiska drag, långsiktiga syfte och kyrkliga sammanhang diskuteras också. Avslutningsvis presenterar jag också några feministiska ecklesiologiska arbeten. Successivt kommer jag i diskussionen om såväl kritik som rekonstruktion att söka preliminärt identifiera problem förknippade med en feministisk förnyelse av kristen gudstjänsttradition.

Feministisk kritik av kristen gudstjänst

Jag har delat in den feministiska kritiken av kristen gudstjänsttradition i kategorierna ”innehåll”, ”språk” och ”gestaltning”. Det betyder inte att det går att göra någon definitiv åtskillnad mellan dessa. Kategorierna utgör snarare infallsvinklar, från vilka feministiska teologer kritiserat en och samma gudstjänst. Kritiken av språket i gudstjänsten hör självklart samman med innehållet, liksom innehållet aldrig går att komma åt skilt från dess gestaltning.[1]

Ett problem i skrivandet har varit att de feministiska teologiska

arbeten som varit mest inflytelserika inte formulerats med gudstjänsten i fokus, utan snarare som en systematisk-teologisk kritik av exempelvis bibeltolkning, kristologi eller gudsmetaforer.[2] Feministisk teologi har i detta avseende präglats av det systematisk-teologiska perspektivets dominans i västerländsk akademisk teologi. I sammanfattningen nedan har jag, med hjälp av arbeten av feministiska liturgiteologer som Marjorie Procter-Smith, Susan Roll och Teresa Berger, försökt upprätthålla relationen till gudstjänstens skeenden.

Erfarenhetens roll

Jag har i introduktionen betonat erfarenhetens roll i feministisk teologi. Särskilt i tidig feministteologisk litteratur fanns också gott om generaliserade påståenden om kvinnors erfarenhets- och upplevelsebaserade missnöje med kristen gudstjänst. Den tidigare nämnda liturgiteologen Marjorie Procter-Smith hävdar exempelvis i förordet till antologin *Women at Worship* att kvinnors andliga och rituella behov till stor del inte blir tillfredsställda i traditionellt judiskt och kristet församlingsliv.[3] Den romersk-katolska teologen Rosemary Radford Ruether skriver i introduktionen till boken *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* att kvinnor i vår tid lider av ”språklig utarmning” (linguistic deprivation) och ”eukaristisk svält” (eucharistic famine). Deras själar får inte näring och det alienerande språket ignorerar eller till och med förnekar deras existens.[4] Gudstjänsten svarar inte mot kvinnors behov och erfarenheter, eller står, enligt den romersk-katolska liturgihistorikern Susan Roll, ibland till och med i motsättning till det liv som evangeliet utlovar:

> Women perceive more and more in the language, symbolism and overall conceptual structure of the liturgy deeply painful countersigns to the life and light promised by the Gospel, and in their pain and alienation they find themselves at the periphery of worship, observing but unable to participate, hungering but not satisfied.[5]

En stor enkätundersökning gjordes i början av 1990-talet bland kvinnor i nordamerikanska kyrkor och samfund. Närmare 4 000 svar kom in och författarna konstaterar i rapporten *Defecting in Place* att kvinnor, i elva olika samfund i tjugo stater runt om i USA, rapporterat att de inte får andlig näring i sin kyrka. Både präster och lekkvinnor[6] talar i undersökningen om andlig svält.[7] Undersökningen gjordes bland kvinnor som medvetet sökt sig till någon kvinnogrupp, vilket kan förklara att samstämmigheten var så hög. Men undersökningen visar ändå att det finns viss faktisk grund för påståenden av den typ som redovisats ovan.

Samtidigt har jag redan i introduktionskapitlet redogjort för de principiella problemen med en feministisk kritik som baseras på generaliseringar om kvinnors erfarenheter. Insikten om problemen med att tala om hur ”kvinnor” i obestämd mening upplever gudstjänst har också successivt vuxit bland feministiska liturgiteologer. Behovet av att differentiera mellan olika kvinnors upplevelser gör att exempelvis Teresa Berger inkluderar ”att respektera skillnader” som en metodisk princip vid forskning om kvinnor och liturgi. Berger understryker också att feministiska kritiker av gudstjänsten inte får bygga kritiken på ett förnekande av att mängder av kvinnor funnit näring och styrka från den levande Guden i kyrkans gudstjänst.[8]

Centrala begrepp

Utmärkande för feministisk teori är att kön används som en grundläggande analyskategori, med hänvisning till att kön världen över fungerar som en socialt strukturerande maktfaktor. Feministisk teologisk kritik har på motsvarande sätt sökt påvisa hur kristen teologi innehållsligt påverkats av faktorer som har med kön och makt att göra. Centrala begrepp i detta har varit hierarki, patriarkat, sexism, androcentrism och dikotomi/dualism och jag vill inledningsvis kommentera dessa något.[9]

Hierarki kan etymologiskt uttolkas som ett ”heligt styre”. Begreppet har inte använts på samma sätt i alla kyrkliga traditioner, men har vanligen använts om den egna organisationsformen, särskilt med

avseende på relationen mellan ämbetsinnehavare och lekfolk. Sociologiskt betecknar hierarki en pyramidformad organisation baserad på en vertikal beslutsordning. Feministisk kritik har riktats mot den underordnade plats kvinnor i olika kyrkliga traditioner haft i denna typ av organisation. Men kritiken har också riktats mot organisationsformen i sig, liksom mot dess olika teologiska legitimeringar.

Patriarkat kan förstås som en speciell form av hierarki. Ordet kan både användas i en mer ursprunglig betydelse av ett fadersstyre av äldre män, och som en vidare, samhällsvetenskaplig beteckning för en social organisation karakteriserad av kvinnors strukturella underordning under män. Betydelseglidningarna gör att det inte fungerar så väl som analytiskt begrepp, men i den vidare betydelsen används det ofta som en generell karakterisering av samhällen eller organisationer där män som grupp är överordnade kvinnor som grupp.[10]

Debatten mellan feministiska teoretiker har emellertid också varit intensiv i fråga om hur underordning relaterad till kön ska förstås i förhållande till andra underordningskategorier som klass, hudfärg, etnicitet eller sexualitet. *Sexism* används ju exempelvis analogt med rasism för att beteckna diskriminering på grund av kön. Men hur förhåller sig rasism och sexism till varandra? Ett sätt att modifiera tesen om kvinnors generella underordning är att säga att inom varje given social kategori fungerar en patriarkal könsordning så att kvinnor regelmässigt underordnas män.[11] En vit kvinna i det apartheidstyrda Sydafrika var exempelvis underordnad merparten andra vita män, däremot var vita kvinnor som grupp överordnade svarta män som grupp. Kritik kan riktas även mot denna grad av generalisering. Hur avgränsas exempelvis ett visst samhälle och hur finindelade måste kategorierna vara? Problemet är liksom i andra typer av generaliseringar att teoretiskt ge utrymme både för iakttagelser av generella strukturer av könsbunden makt på en övergripande nivå och för avvikelser från dessa mönster på en mer detaljerad nivå.

Ytterligare en viktig dimension av kritiken mot en patriarkal

könsordning i relation till gudstjänsten har att göra med hur den sociala ordningen upprätthålls. Vi har exempelvis redan sett i genomgången av Anne-Louise Erikssons analys av teologi och kön i högmässan i Svenska kyrkan att Eriksson förstod könsordning och teologisk ordning som inordnade i en process av gemensam konstruktion i högmässan. På ett liknande sätt understryker den romersk-katolska teologen Elizabeth Johnson att den religiösa formen av patriarkat har en särskild styrka genom att den förstår sig själv som etablerad av Gud. Denna Gud omtalas därtill ensidigt maskulint och tänks ha delegerat sin makt till ett ledarskap av män, vilket ytterligare legitimerar den patriarkala ordningen.[12]

Samtidigt är det viktigt att se att den könsordning som legitimeras i kristen gudstjänst inte behöver handla om ensidigt utövad övermakt. Johnson använder på något ställe uttrycket ”välvilligt patriarkat”, som jag funnit träffande för en kyrklig form av patriarkat, präglat av faderlig omsorg, som dock fortfarande bevarar strukturer av tydlig könsrelaterad över- och underordning.[13] *Paternalism* kan vara en bra beskrivning av denna attityd. Författaren Monica Boëthius har i en undersökning för Arbetslivsfonden träffande beskrivit den form av patriarkal organisation, som hon funnit typisk för det kyrkliga material hon arbetat med. Denna organisation karakteriseras enligt Boëthius av att den:

> ... känns omhändertagande trygg och faderlig att arbeta i. Men också osjälvständigt, underordnad. Ett förälder-barnförhållande. Eller rättare sagt far-sonförhållande. Chefen är den gode fadern som vill sina barn väl. Men inte bara det: han vet också vad som är bäst för dem. Därför bestämmer han både över dem och för dem. Någon självständighet för ”barnen” finns inte.[14]

Både kvinnor och män fostras in i detta mönster och upprätthåller det gemensamt, kvinnor vanligen för att underordna sig, men ibland också för att utöva en egen överordnad ställning i relation till underordnade. Organisationen skulle inte fungera om den inte innebar privilegier och lustfyllda aspekter också för dem som befinner

sig i ”barnens” position. I linje med det tänkande om makt som jag introducerat i föregående kapitel blir det därför naturligt att tänka att varje utmaning mot ordningen kommer att möta motstånd, inte bara från dem som har en överordnad roll i systemet, utan från alla som på olika nivåer funnit sig en plats och en roll som ger dem en relativ frihet att njuta systemets fördelar.[15]

En grundpelare i en patriarkal ordning utgörs av *androcentrism*, som betyder manscentrering och innebär att män utgör norm och utgångspunkt för en viss grupps eller kulturs syn på tillvaron. Män överordnas på detta sätt kvinnor, och egenskaper som kulturellt associeras med män överordnas egenskaper som i det givna sammanhanget associeras med kvinnor.

Ytterligare en grundpelare i en patriarkal könsordning är därför tudelningen, eller *dikotomin*, där könen betraktas som varandra uteslutande kategorier. En människa förstås antingen vara kvinna eller man. Till dessa grundkategorier knyts sedan föreställningar om egenskaper, som antas antingen vara ”kvinnliga” eller ”manliga”.[16] Konkret i gudstjänsten kan ett strängt särskiljande av män och kvinnor yttra sig i att bara män tillåts vara präster, eller att kvinnors närvaro i gudstjänsten i samband med menstruation och barnafödande anses behöva regleras på ett särskilt sätt.[17] Exemplen illustrerar också att det regelmässigt är kvinnokön, som värderas som undantag från den androcentriska normen.

Men tudelningen har inte bara handlat om män och kvinnor. Ofta har den sträckt sig vidare till områden som ande–kropp, sakralt–profant, himmelskt–jordiskt, gudomligt–mänskligt, tanke–känsla. Genom att dikotomin man/kvinna satts i samband med andra, mot varandra stående grundprinciper, har *dualistiska* mönster framträtt.[18] Som Ann Patrick White skriver i *Women at Worship* har kvinnor tenderat att regelmässigt förknippas med den lägre värderade polen:

> Women have learned that dichotomies do not serve them well. We are all too familiar with those philosophical separations of form and matter, soul and body, reason and emotion, light and darkness, through

> which women are related to the less significant in the pairing: disposable matter rather than the immortal soul, erratic emotion rather than logical reason, unpredictable darkness rather than the clarity of light.[19]

Innehåll

Därmed är det dags att sammanfatta den mer explicita kritik som feministiska teologer formulerat av innehållet i kristna gudstjänsttraditioner. Jag kommer att göra en självständig sammanställning av kritiken, men det betyder inte att jag själv i samtliga fall tagit ställning till de påståenden jag refererar. Den uppgift jag ställer mig är snarare att sammanfatta den kritik som formulerats än att värdera den i förhållande till någon viss specifik historisk verklighet. Jag kommer att röra mig på ett ganska generellt och abstrakt plan, med öppenhet för att det kan finnas stora skillnader på detaljnivå i hur gudstjänst utformats och hur kvinnor använt sig av gudstjänst.

Feministiska teologer har kritiserat liturgiska uttryck för sådana androcentriska och dualistiska tankemönster som jag ovan diskuterat. Den gudstjänst som firats har exempelvis i hög grad förståtts som ”mannens gudstjänst”.[20] Androcentrismens konsekvens har blivit ett osynliggörande av kvinnor. ”Synlighet” och ”osynlighet” har blivit centrala begrepp, vars mer specifika innebörd dock sällan görs klar:

> The starting point of the discussion of the androcentricity of the liturgical tradition was the observation (which can hardly be disputed) that women are largely invisible in liturgical celebrations.[21]

Centralt i kritiken har varit att den judisk-kristna frälsningshistorien i gudstjänsten har berättats ur mäns perspektiv. Det är berättelsen om hur fädernas Gud handlat och hur söner förvaltat arvet. Marjorie Procter-Smith säger exempelvis att kristna kvinnor lider av ”liturgisk minnesförlust” (liturgical amnesia), genom att gudstjänsten saknar traditioner för att minnas, sörja och fira kvinnor.[22] Däremot finns, menar exempelvis Teresa Berger, gott om exempel på hur kvinnor förutsätts erkänna mäns erfarenheter som sina egna,

som när frihet från omskärelse i förkunnelsen används som ett tecken på frälsningens universalitet, trots att det judiska budet om omskärelse bara gällde pojkar. För kvinnors kroppar innebar kristendomen i detta avseende inte någon förändring.[23]

Teresa Berger menar också att gudstjänstens androcentriska karaktär både för med sig en ”problematisk frånvaro” av kvinnors historia och angelägenheter, och en ”problematisk närvaro” av företeelser som fungerat förtryckande för kvinnor. Begreppen har visat sig så användbara för analysen även av feministisk rekonstruktion att de är värda att lägga på minnet.

Till den innehållsmässiga frånvaro som påpekats av många kritiker hör, förutom ovan nämnda ”minnesförlust” i fråga om kvinnors historia, att konkreta angelägenheter som på ett speciellt sätt berör kvinnor inte blir synliga i liturgin. ”Från den första menstruationen till menopausen, från graviditet till amning, från bröstcancer till våld i hemmet, föreföll den traditionella liturgin okunnig och bekräftade föga av kvinnors liv”, skriver hon.[24]

Påståendet illustrerar emellertid också en risk, värd att beakta i diskussionen i nästa kapitel om feministiska dilemman. Formuleringen reducerar nämligen den ”problematiska frånvaron” till det rent fysiskt kvinnospecifika. En djupare analys visar dock att frånvaron handlar om långt mer än så. Kyrkornas världsråd (KV) har exempelvis under Kvinnoårtiondet uppmärksammat att fattigdom och brist på inflytande över ekonomiska förhållanden, liksom rasism och främlingsfientlighet på ett speciellt sätt drabbar kvinnor runt om i världen.[25] En liturgi som inte fullt ut formas av såväl kvinnor som män, fattiga som rika, svarta som vita, kommer med stor sannolikhet att präglas av ”problematisk frånvaro” också av denna sociala verklighet. En feministisk kritik som reducerar analysen av ”problematisk frånvaro” till det rent fysiskt kvinnospecifika riskerar dock att missa dessa konsekvenser.

Bundenhet till Bibelns värld

Bibelanvändningen i gudstjänsten spelar en central roll för kritiken mot gudstjänstens androcentriska karaktär, eftersom den ovillkor-

ligen och på ett normerande sätt aktualiserar Jesu tid och den könsordning som då rådde. Som den lutherske teologen Gordon Lathrop påpekar utgör läsning och tolkning av Bibeln den kristna liturgins centrum, samtidigt som Bibeln också utgör den viktigaste källan i böner, sånger och psalmer. Liturgin är i själva verket, som Lathrop påpekar, ett levandegörande av Bibelns berättelser i nuet:

> To people who know the biblical stories, the very actions of the gathering may seem like the Bible alive: an assembly gathers, as the people gathered at the foot of Mount Sinai, the holy convocation of the Lord; arms are upraised in prayer or blessing, as Moses raised his arms; the holy books are read, as Ezra read to the listening people; the people hold a meal, as the disciples did, gathered after the death of Jesus. To come into the meeting seems like coming into a world determined by the language of the Bible.[26]

Lathrop lägger inget könsperspektiv på sin beskrivning, varför det är lätt att glömma att alla de bibliska gestalter han omnämner faktiskt är män, och att gudstjänstens handlingar också innebär en aktualisering i nuet av ett samhällsskick som var i ursprunglig mening patriarkalt, vilket betydde att kvinnor även formellt var underordnade sina fäder respektive makar.

Bibeln har över huvud taget stått i fokus för mycket av den feministteologiska kritik som har formulerats de senaste decennierna.[27] Trots att så stor del av Bibelns användning är lokaliserad till gudstjänsten är det emellertid få feministteologer som kopplat bibelkritiken direkt till gudstjänsten och mer konkret undersökt Bibelns funktion i gudstjänsten.[28] Ett försök görs av Marjorie Procter-Smith i samlingsverket *Searching the Scriptures*, där hon ägnar ett kapitel åt ”Feminist Interpretation and Liturgical Proclamation”.[29] Procter-Smith utgår från att bibliska texter genom historien använts för att hindra kvinnors frigörelse. Gudstjänstsammanhanget kan ge speciella möjligheter för en sådan användning, men kan också användas i motsatt syfte, menar hon och går igenom vad som skiljer bibelanvändning i gudstjänsten från exempelvis enskild bibelläsning. För

det första konstaterar hon att bibeltexten ändrar karaktär från skrift till tal i gudstjänsten. Samtidigt kombineras den med andra texter, den får en ny början och ett nytt slut, den får kommentarer i form av antifoner, psalmer, böner och textutläggningar och den placeras i ett liturgiskt sammanhang, som i sin tur kan styras exempelvis av ett kyrkoårsbundet tema. Allt detta påverkar hur texten uppfattas.

Det som skapar problem ur feministisk synpunkt är, menar hon, för det första den auktoritet texten får genom att proklameras som Guds ord i gudstjänsten, en auktoritet som också ofta understryks symboliskt, till exempel genom en evangelieprocession. För det andra har valet av texter för gudstjänsten av tradition snarare understrukit än minskat den androcentriska karaktären på texten. Texturval har sällan gjorts utifrån kriteriet att kvinnor ska stå i centrum eller ha en aktiv roll.[30] För det tredje bidrar själva formen för textutläggning till problemen, genom att tolkningsauktoriteten läggs på en vigd ämbetsinnehavare, vars auktoritet symboliskt markeras med exempelvis liturgisk dräkt och predikstol. För det fjärde kan det liturgiska sammanhanget, liksom val av böner och psalmer, förstärka ett androcentriskt innehåll i texten, liksom ett emancipatoriskt sammanhang omvänt kan bryta upp ett anti-emancipatoriskt innehåll. Sammanfattningsvis pekar Procter-Smith alltså på såväl specifika problem som de möjligheter gudstjänsten ger för en feministisk bibelanvändning.

En författare som också sökt förstå texten insatt i ett givet sammanhang är Mary McClintock Fulkerson. Men där Procter-Smith vill förstå texten utifrån hur den praktiskt fungerar i gudstjänstsammanhanget motiverar Fulkerson teoretiskt, utifrån sitt poststrukturalistiska perspektiv, att uppmärksamheten måste flyttas från texten i sig till den tolkande gemenskapen och dess regler för tolkning.[31] Fulkerson menar att feministisk argumentation alltför länge tillskrivit texten som sådan makt och handlingskraft. Men den bibliska texten kan inte i sig ses som bärare av en given mening. Meningen ligger inte i texten, utan skapas i den tolkande gemenskapen.[32]

Uppmuntran av ödmjukhet, lydnad och offer

Teresa Berger talar om en ”problematisk frånvaro” av kvinnors angelägenheter, men också om en ”problematisk närvaro” av företeelser som fungerat förtryckande för kvinnor. Hit hör hyllandet i gudstjänsten av egenskaper som oskuld, ödmjukhet och självförnekelse, till exempel hos kvinnor som helgonförklarats. Budskapet förstärks av att kvinnor i syndabekännelser tar avstånd från sitt högmod och sin viljestyrka. Berger understryker att detta till och med kan vara ”skadligt för den som just börjat upptäcka sitt eget jag”.[33]

Just förståelsen av synd har stått i centrum för en stark feminisk kritik allt sedan Valerie Saiving 1960 publicerade sin banbrytande essä ”The Human Situation: A Feminine View”, där hon ifrågasatte den etablerade teologins förståelse av synd och kärlek.[34]

Synd i bemärkelsen högmod och egocentricitet karakteriserar enligt kritiken speciellt män i patriarkala samhällen, medan kvinnor snarare har problem att hitta en tillräcklig självkänsla och att känna sitt jags gränser. Efter hand har kritiken modifierats, bland annat med hänsyn till hur rasism och klassförtryck påverkar erfarenheten.[35] I en uppdaterad översikt över nyare feministisk litteratur på området menar Mary Elise Lowe att de teologer hon granskat lämnat tudelningen i mäns och kvinnors synd. Däremot kvarstår den vidgade förståelsen av synd. Synd definieras av samtliga författare hon granskat relationellt, som brist på tillit eller brusten relation. Däremot lägger de förhållandevis liten vikt vid temat skuld och förlåtelse.[36]

Lika lite som ifråga om bibelkritiken har den feministiska teologin om synden haft gudstjänsten som fokus. En genomgång ur gudstjänstens perspektiv har dock gjorts av den protestantiska liturgikern Ruth Duck. Under rubriken ”Sin, Grace and Gender in Free-Church Protestant Worship” i antologin *Women at Worship* prövar hon att ur olika imaginära kvinnors perspektiv lyssna till syndabekännelser och förlåtelseböner hämtade från amerikanskt samfundsliv.[37] Inför konkreta böner ställer hon frågor som: Hur uppfattar kvinnor som normalt slåss med självkänsla, sexism och våld denna bön? Vad betyder det för en kvinna vars liv ständigt innebär att ge sig själv till andra att be den här bönen? Vad innebär det att

be om hjälp ”att leva oskyddat” för en kvinna som försöker bestämma hur hon kan skydda sig mot en make som misshandlar henne?[38]

Nära knuten till syndabekännelsens problematik finns den kristologiska kritiken.[39] Återigen är detta ett ämne som blivit flitigt behandlat i feministteologisk debatt. Procter-Smith identifierar i *Praying with Our Eyes Open* två dominerande kristologiska problem för feministisk teologi.[40] Det faktum att Jesus var man har för det första använts för att undergräva kvinnors auktoritet, ett ämne som jag återkommer till i fråga om gudstjänstens gestaltning. För det andra har tolkningen av Jesu liv och död i termer av offer och ställföreträdande lidande visat sig medföra risker för kvinnor. Feministiska teologer har pekat på risken att orättfärdighet mot kvinnor, övergrepp och våld, legitimeras genom en kristologi som idealiserar martyrskap och ställföreträdande lidande. Procter-Smith identifierar ett antal samtida exempel på denna typ av kristologi i böner använda i amerikanska samfund.

Verbalt språk

Den feministiska kritik som direkt handlat om gudstjänsten har framför allt kommit att fokuseras vid det verbala språket. Få inslag i en gudstjänst är helt icke-verbala. Även om handlingar och rörelser, liksom rummets form och utsmyckning, har stor betydelse, så står de oftast i relation till någon form av språklig tolkning. I protestantisk gudstjänsttradition har språket också fått en speciell tyngd genom den teologiska betoningen av det gudomliga Ordets förkunnelse. Över huvud taget ligger det nära till hands att gudstjänstspråket får något av gudomlig karaktär, liksom själva gudstjänstrummet och de ting som används i gudstjänsten har en speciell helig laddning.[41]

Till svårigheterna ur feministisk synpunkt hör också den speciella funktion språket fyller i gudstjänsten. Ur svenskkyrklig erfarenhet har Per Harling gjort iakttagelsen att gudstjänstspråket i hög grad är ”trosbekräftande”, snarare än inbjudande eller övertalande.[42] Språket bekräftar en världsbild, en ordning, ett trosinnehåll och en tillhörighet till den gudstjänstfirande gemenskapen.[43] Den romersk-

katolske teologen Louis-Marie Chauvet, som skrivit särskilt om de kristna sakramenten, menar att gudstjänstspråket med Wittgensteins terminologi kan ses som ett språkspel, som liturgin förutsätter att deltagaren går in i och blir en del av. Språket förutsätter ett deltagande, exempelvis så att påståendet Gud är Fader förutsätter att jag samtidigt som jag yttrar orden identifierar mig själv som Guds barn och därigenom i någon mening blir det.[44]

Ett androcentriskt och dikotomt språkbruk riskerar på detta sätt att få en speciellt skadlig inverkan i gudstjänstens sammanhang, en risk som också understrukits av exempelvis Teresa Berger och Susan Roll. Roll menar att gudstjänstspråkets speciella karaktär sätter många kritiska funktioner hos deltagarna ur funktion, vilket skapar en sårbarhet på en mycket intim nivå av personlig identitet.[45] Berger understryker att texternas användning i liturgin drar in deltagarna i en handling, som också handlar om kön:

> Especially in the liturgy with its performative character, there are no "mere" texts; liturgical texts "do", and they make participants "perform" gender roles in powerful ways.[46]

Den feministiska kritiken av gudstjänstens språk kan grovt delas in i kritik av det språk som används om Gud, respektive av det språk som används om människor och mänskliga förhållanden. Jag har redan redogjort för hur feministiska teologer påpekat gudstjänstens androcentriska karaktär på det mellanmänskliga planet, vad gäller avsaknaden av referenser till kvinnor såväl i historien som i samtiden, liksom frånvaron av sådana angelägenheter som på ett specifikt sätt angår eller drabbar kvinnor. Gail Ramshaw, som specialiserat sig på liturgiskt språk i amerikansk luthersk kontext, påpekar att denna androcentriska tradition i hög grad gestaltas språkligt. Det räcker inte att Gud i Bibeln är fädernas Gud, att patriarkernas söner omnämns med namn långt oftare än döttrarna, och att manliga lärjungar omnämns med namn medan kvinnorna omtalas anonymt i grupp. Dessutom har språket införlivat direkt androcentriska värderingar:

> The European languages that are precursors to American English were all androcentric. Thus virtue (*vir* is Latin for ”man”) is a desirable quality, and hysteria (*hystera* is Greek for ”womb”) is uncontrolled irrationality. This androcentric bias spread out throughout prayers, preaching, and hymnody.[47]

Ett androcentriskt språkbruk kan ses som en naturlig konsekvens av en androcentrisk social verklighet. I det mesta av feministisk språkkritik ligger emellertid också en förståelse av språket som inte bara spegel, utan också formare av verklighet. ”De moraliska implikationerna av kvinnors osynlighet ligger i språkets förmåga att skapa vad det namnger” säger exempelvis Marjorie Procter-Smith.[48] Denna dubbla syn på språket som spegel och formare av social verklighet ligger också underförstådd i den omfattande kritik som riktats mot att Gud i kristen gudstjänst ensidigt betecknas med maskulint symboliskt genus.[49] Elizabeth Johnson preciserar i *She Who Is* kritiken i två huvudpunkter, som båda handlar om hur språket om Gud bidrar till att forma mänsklig verklighet.[50] För det första har det maskulina gudsspråket fungerat förtryckande eftersom det legitimerat och förstärkt patriarkala sociala strukturer och till och med gett en ”teomorf” karaktär åt män i styrande skikt, menar Johnson. Just denna aspekt har understrukits av mängder av teologer allt sedan Mary Daly myntade de berömda orden ”Om Gud är man, så är mannen Gud”.[51] För det andra, menar Johnson, har det ensidigt maskulina gudsspråket teologiska konsekvenser. Det innebär en form av avgudadyrkan, genom att den ”manliga” gudsbilden absolutifieras och döljer mänsklig kunskap om Gud genom att trycka undan bilder och egenskaper som hämtats från kvinnors verklighet.

Brian Wren har i *What Language Shall I Borrow?* understrukit hur gudsspråket inte bara är grammatiskt maskulint, utan patriarkalt, så till vida att det hämtat sina metaforer från en härskarordning dominerad av män. Wren sammanfattar metaforerna i förkortningen ”KINGAFAP”, som står för King, Almighty, Father, Protector. Orden hör hemma i en patriarkal världsbild och används ofta, och gärna tillsammans, i kristet gudstjänstspråk.[52]

Många feministiska teologer har liksom Johnson pekat på det nära sambandet mellan teologiskt innehåll och benämnandet av Gud. Sallie McFagues *Models of God*, med undertiteln *Theology for an Ecological, Nuclear Age*, är ett gott exempel genom den koppling författaren gör mellan behovet av ett annat gudsspråk och en teologi som svarar mot samtidens problem, primärt då miljöproblem och kärnvapenhot.

Flera teologer har koncentrerat sin diskussion kring trinitarisk teologi och hur den kristna treenighetsformeln kan uttryckas med andra ord.[53] McFague understryker, liksom också Johnson, att det ensidigt maskulina språket om Gud bidragit till en gudsföreställning med starka drag av en despotisk monark. Liksom många andra ser de alltså en direkt innehållsmässig koppling mellan könsbundet gudsspråk och teologiskt innehåll.[54] Båda arbetar också konstruktivt med försök till alternativa formuleringar av den kristna treenighetsformeln. De förenas också i sin argumentation för att tal om Gud hämtar sitt stoff från mänsklig erfarenhet, vilket varit en grundbult i feministisk argumentation kring gudstjänstspråk.

Wendy Hunter Roberts ger uttryck för den grundsyn som präglat det mesta av hittillsvarande feministisk språkkritik när hon talar om språket som en karta, eller som en behållare som rymmer ett visst innehåll:

> If what we perceive is determined by the shape of the container in which we hold it, a male-shaped container for the sacred will forever place men in a superior position, and keep women in the role of the "other".[55]

Men även om de flesta är överens på denna grundläggande punkt, så skiftar förståelsen av förhållandet mellan språk och verklighet också mellan feministiska teologer.[56] Det starkaste ifrågasättandet av villkoren för den feministiska språkkritiken har kommit från poststrukturalistiskt orienterade feminister som Mary McClintock Fulkerson, som ifrågasätter hela tanken om språket som referent till en oberoende verklighet. Fulkerson menar att språk och verklighet inte kan skiljas åt, utan att vi förstår verkligheten genom språk.

Språket är det som ger mening åt våra sinnesintryck, vilket sker på skiftande sätt i relation till olika sammanhang.[57]

Från denna utgångspunkt kritiserar hon också feministiska påståenden om språkets makt, som Dalys ovan citerade, liksom feministiska krav på ”inkluderande språk”.[58] Sådana krav har oftast utgått från tanken att det finns oberoende erfarenheter, som sedan uttrycks i ord. Det inkluderande skulle innebära att även kvinnors erfarenheter skulle få komma till sin rätt i språket. Men från Fulkersons utgångspunkt att kvinnors erfarenheter inte går att generalisera och att erfarenheter blir meningsfulla i och genom språket, blir hela utgångspunkten för resonemanget annorlunda. Feministisk språkteori skulle därför behöva utveckla mer avancerade teorier om kön, makt och språk, teorier som tar sin utgångspunkt i diskursivt meningsskapande och sociala relationer, menar Fulkerson.[59]

Gestaltning

Min genomgång av den feministiska kritiken av gudstjänsten har börjat med innehållsfrågor, fortsatt med språket, för att sist handla om gudstjänstens gestaltning. Förklaringen ligger i hur den feministiska kritiken formulerats. Först och vanligast har den systematisk-teologiska kritiken varit, med språkkritiken tätt i hälarna, medan jag påpekat att få teologer ännu i sin kritik fokuserat på gudstjänsten som ett skeende och ett handlande, alltså på gestaltningen. Till undantagen hör Marjorie Procter-Smith, som redan 1990 i *In Her Own Rite* diskuterade liturgiska frågor ur feministiskt perspektiv. I *Praying With Our Eyes Open*, från 1995, skriver hon:

> It is my conviction that Christian identity is ritually created, not doctrinally defined, and that at the center of Christian feminist praying is not finally words but objects and action, generating and extending emancipatory life beyond ritual into the political and social world.[60]

Att såpass få feministiska teologer delar Procter-Smiths intresse

speglar den akademiska teologin, där studiet av gudstjänsten hört hemma inom vad som kallats tillämpad eller praktisk teologi. Redan terminologin antyder här att det är fråga om något sekundärt i förhållande till den bibliska och systematiska teologin, som ansetts kunna bedrivas utan djupare insikt i liturgins perspektiv.

Som diskuterades redan i introduktionen har emellertid liturgisk teologi under senare år riktat uppmärksamheten på att den firade gudstjänsten är teologi i dess primära bemärkelse, vilken inte kan reduceras till dogmatiska påståenden. Mary McClintock Fulkersons ovan refererade poststrukturalistiska feministiska kritik innebär, tillämpad på gudstjänsten, ytterligare en vidgning av perspektivet, som tar hänsyn till gudstjänsten som en diskursiv helhet. Eftersom min uppgift här är att sammanfatta feministisk kritik som hittills formulerats måste jag dock nöja mig med att konstatera att få feministiska kritiker har gått så långt i sin analys som liturgiteologer förespråkar, och knappast någon har gjort den typ av analyser som Fulkersons kritik pekar framåt mot.

När jag sökt efter kritik av gudstjänstens gestaltning är det framför allt två frågor som trätt fram i den litteratur jag studerat, och båda har i hög grad med makt, auktoritet och kontroll att göra. Det ena är att kvinnor inte tillåtits utöva vad som kallats ”kyrkans ämbete”, en tradition som dock numera brutits i framför allt protestantiska kyrkor. Det andra är den reglering som omgärdar firandet av de kristna sakramenten.

I de kyrkor där kvinnor fortfarande inte kan tjänstgöra som präster blir frånvaron av kvinnor i denna roll en fysiskt påtaglig påminnelse om gudstjänstens androcentriska karaktär. Så beskriver Teresa Berger exempelvis drastiskt hur rollfördelningen vid altaret i den romersk-katolska kyrkan styrts av kön och reducerat kvinnans roll till städerskans: ”... women did not enter the altar area except to do the polishing.”[61]

Exkluderandet av kvinnor från prästerliga funktioner har väckt stark feministisk kritik och kampen för ordination av kvinnor har varit intensiv i de traditioner där kvinnor inte haft tillträde till ämbetet. Samtidigt finns i den feministiska kritiken en ambivalens i

förhållande till prästämbetet. Inte alla romersk-katolska feminister önskar att kvinnor ska ordineras. Många ifrågasätter istället själva ämbetet och de restriktioner för liturgiskt ledarskap som är knutna till ämbetet.[62] Samma slags tvekan har formulerats också från protestantisk kontext, och då ur den faktiska erfarenheten av att ha upplevt kvinnor som präster. Så menar exempelvis Marjorie Procter-Smith att kvinnors utövande av ämbetet också kan fungera som en legitimering av existerande strukturer:

> On the one hand, their presence tacitly challenges the centuries-long tradition that has marginalized women as religious leaders. On the other hand, their presence may also be read as affirmation by women of the very historical structures and practices that have kept women out of religious leadership and continue to make women's exercise of religious leadership difficult.[63]

Denna ambivalens i förhållande till kyrkan som institution – med dess institutionella strukturer – kan sägas vara typisk också för den feministiska liturgiska rörelsen, något jag kommer att återkomma till nedan.

Feministisk teologi har på samma sätt en dubbel inställning till de kristna sakramenten. Som Susan Ross konstaterar i *Extravagant Affections; A Feminist Sacramental Theology* kan feministisk teologi sägas stödja många grundläggande punkter i en kristen sakramentalteologi, men lika viktig har kritiken varit i fråga om hur dessa principer kommit till uttryck.[64] Feministisk kritik av de kristna sakramenten har primärt handlat om de många restriktioner som de är omgivna av. Procter-Smith pekar på hur regelverk historiskt ställt kvinnor vid sidan av förvaltandet av sakramenten, liksom kvinnor exkluderats från tolkningen av deras innebörd. Hon menar att detta legitimerat mäns makt, värderat mäns kroppar som mer Kristuslika än kvinnors och sakraliserat mäns inbördes relationer.[65]

Idag är naturligtvis dessa problem mest påtagliga i de traditioner som inte ordinerar kvinnor, även om det tar tid innan spåren av tusenåriga traditioner försvinner. Men det finns också andra aspek-

ter som gör att nattvarden även för protestantiska kvinnor kan fungera som något av en ”åskledare” för främlingskap och besvikelse, menar Marjorie Procter-Smith. I nattvarden koncentreras nämligen mycket av den problematik som ovan diskuterats. Här finns det maskulina gudsspråket och ett kristologiskt offertänkande, som Procter-Smith menar riskerar att mystifiera eller till och med heliggöra det verkliga lidande som misshandlade kvinnor utsätts för.

> For survivors of violence and for those working with them, all of these issues are intensified, where Jesus triumphant suffering contrasts with the unrelieved suffering of the abused child or battered woman, where relationships of dominance and submission played out in the ritual at the table replicate abusive relationships, where rhetoric about innocent suffering and sacrifice and obedience to death spiritualize the remembered or ongoing suffering of the victims of male violence and abuse. The symbolism of bread and wine/body and blood as redemptive mystifies the real blood shed and real bodies broken in violence and abuse. Issues of body, of sin and forgiveness, of love and sacrifice, are raised in this ritual in ways that are rarely if ever nourishing to the survivor.[66]

Samtidigt som kritiken är allvarlig är naturligtvis de starka känslorna kring förvaltandet av sakramenten bara baksidan av något som Procter-Smith också betonar, nämligen att sakramenten kan var en viktig källa till kraft för kvinnor.[67] Susan Ross har i *Extravagant Affections* tagit sig före att utveckla en feministisk sakramentalteologi, bland annat utifrån det faktum att kvinnor redan i praktiken är i färd med att omdefiniera de kristna sakramenten, både i det vanliga församlingslivet och i alternativa gudstjänstgemenskaper. Ett exempel som Ross nämner är det faktum att romersk-katolska kvinnor i USA i vissa fall redan tagit sig den rätt kyrkan inte gett dem och firar nattvard utan närvaro av vigd präst. I boken *Women-Eucharist* berättar Sheila Durkin Dierks om över hundra sådana kvinnogrupper som möts regelbundet.[68]

Den romersk-katolska hierarkins attityd till dessa grupper har hitintills i huvudsak varit tystnad, eftersom vad som försiggår inte

enligt kyrkans definition utgör nattvardsfirande.[69] I praktiken innebär detta att dessa kvinnogruppers sätt att vara kyrka underkänns. Här uttrycks återigen avhandlingens grundproblem med kvinnors svårigheter att bli respekterade som kyrka på villkor som de själva bestämt. Därmed närmar vi oss också de makt- och auktoritetsfrågor som både ämbets- och sakramentsfrågorna aktualiserar. Procter-Smith är här mycket tydlig, när hon betonar att nattvarden måste ses i en politisk kontext, där den gudomliga legitimeringen av sakramenten har använts för att bevara förtryckande maktstrukturer:

> The eucharistic table has been, as South African biblical scholar Itumeleng Mosala said of the Bible, "the product, the record, the site, and the weapon of class, cultural, gender, and racial struggles". Feminist Christians can no more reject the eucharistic action than we can reject the Bible. But like the Bible, we cannot enshrine the eucharist as received and practised as if it came from God. We recognize and name its political context, its uses to reinforce the powerful and intimidate and oppress the powerless, indeed to create and maintain structures of dominance and submission that make such oppression possible.[70]

Återigen får vi en påminnelse om feministiska teologers dubbla förhållande till den kristna gudstjänsttraditionen. Som kristen och feminist är det omöjligt att avvisa vare sig Bibel eller nattvard, men samtidigt omöjligt att ta emot dem som gudagivna i sin nuvarande form. Procter-Smith pekar på behovet att flytta uppmärksamheten till den politiska kontext i vilken Bibeln läses och förkunnas och sakramenten förvaltas, liksom på behovet att avvisa en användning som upprätthåller förtryckande strukturer.

"She who rules the symbols rocks the world." Så lyder en kapitelrubrik i Wendy Hunter Roberts bok *Celebrating Her: Feminist Ritualizing Comes of Age*. Det ligger makt i förvaltandet av en kulturs symboler, och i synnerhet naturligtvis i de symboler som används med anspråk på att vara mest centrala för den mänskliga existensen, som den kristna nattvarden. Den alternativa rörelse Wendy Hunter Roberts skriver om, och som jag strax ska närmare

beskriva, kan därför i hög grad sägas handla om makten över symbolvärlden. Roberts skriver:

> Feminists daring a vocation of mainstream symbol making have an opportunity to reshape the world according to feminist values. To do so we shall have to wrest the symbols from the hands of the patriarchy and transform or replace them with symbols that empower women.[71]

Slutsatser

Den feministiska kritiken av gudstjänsten är en djup och komplex kritik av ett av den kristna kyrkans mest centrala, och därmed också mest sammansatta, uttryck. Bakgrunden till problemens komplexitet har att göra med den kristna gudstjänstens speciella karaktär som manifestation av den kristna tron. Tillsammans med Bibel och bekännelse är gudstjänsten kyrkans främsta sätt att bevara sin kontinuitet med sig själv genom tid och genom rum. Samtidigt som den för att vara levande och relevant hela tiden måste stå i kontakt med och påverkas av sin samtid blir gudstjänsten härigenom en i många avseenden statisk företeelse.

Den feministiska kritiken har riktat uppmärksamheten på att kristen gudstjänsts grundläggande element än idag, varje dag och världen över, bär spår av en patriarkal kvinnosyn uttryckt såväl i en problematisk frånvaro av kvinnor, som i en problematisk närvaro av mönster av kvinnors underordning.

Den gudstjänst som firas i kristna kyrkor idag växte fram i en tid när kvinnor legalt, ekonomiskt och socialt var helt beroende av män. Fortfarande är det till den tiden de bibeltexter som läses refererar, det var då de grundläggande metaforerna skapades, det är från den tiden kyrkornas trosbekännelser härrör. Det var i ett antikt patriarkalt samhälle de grundläggande riterna tog form, till exempel bruket att fira mässa på söndagen, det var då den ämbetsstruktur tog form, som in i vår tid reserverar en rad funktioner för män.

Problemen understryks av gudstjänstens speciella karaktär, som gör att språk och handlingar drar in deltagaren i ett skeende, som

är omöjligt att avvisa för den som verkligen vill delta. Språket i gudstjänsten fyller i hög grad en performativ funktion, där orden åstadkommer vad de säger, vilket förstärker problemen ur feministiskt perspektiv. Gudstjänsten konstituerar kyrkan, men den konstituerar härigenom också individer som delar av kyrkan. Om detta konstituerande är sammanvävt med konstituerandet av en patriarkal könsordning dras gudstjänstdeltagarna in i denna könsordning.

Problemen har inte någon snabb eller enkel lösning. Däremot sätter kritiken på djupet den kristna gemenskapens identitet i fråga på ett sätt som kan ge impulser för en diskussion om den kristna trons innehåll och relevans för människor i vår tid. Härigenom pekar redan den feministiska kritiken mot kristen gudstjänsttradition också vidare mot ecklesiologin och frågan om gudstjänstens roll för kyrkans identitet.

Feministisk rekonstruktion

Vid sidan av den mer teoretiskt formulerade feministteologiska kritiken har under 1900-talets sista decennier också kvinnor i olika kristna kyrkor börjat att konstruktivt nyskapa ritualer som svarat mot de behov som de upplevt. Nedan avser jag att sammanfatta olika karakteristiska drag i sådana försök att på mer eller mindre uttalad feministisk grund skapa alternativa former för gudstjänstfirande. Försöken har av vissa nordamerikanska liturgiker kallats den ”feministiska liturgiska rörelsen” (Rosemary Radford Ruether, Marjorie Procter-Smith, Diann Neu, Mary Collins). Andra forskare har valt andra beteckningar, som ”kvinnors liturgiska rörelse” (Teresa Berger), ”kvinnors ritualisering” (Leslie Northup) eller ”feministisk ritualisering” (Wendy Hunter Roberts). I anslutning till mujerista-teologi eller womanistisk teologi har också talats om mujerista-liturgier (Ada Maria Isasi-Diaz 1993 och 1995), womanist-ritualer (Amitiyah Elayne Hyman 1993) och womanistisk gudstjänst (Delores S Williams 1993).[72]

Den feministiska liturgiska rörelsen

Jag kommer själv att i avhandlingen tala om feministisk liturgi som en form av ritualisering. Men eftersom mångfalden av beteckningar kan vara förvirrande vill jag inledningsvis återge något av den diskussion som förts om dessa begrepp. Leslie Northup väljer exempelvis att tala om ”kvinnors ritualisering”, med vilket hon avser ”religiösa kvinnogemenskaper som medvetet och avsiktligt försökt etablera passande och meningsfulla gudstjänstmönster.”[73] Northup menar att det finns gemensamma drag i kvinnors ritualisering som sträcker sig utöver vad som görs med en medveten feministisk avsikt, vilket gör att hon låter kvinnor bli beteckningens subjekt. Begreppet ritualisering väljer hon därför att det fokuserar på en levande, kreativ process, snarare än på deltagande i en på förhand given rit. Just inställningen till riten som en process, och processen som ett mål i sig, finner hon också typisk för de företeelser hon studerar.[74]

Den ovan nämnda Wendy Hunter Roberts väljer liksom Northup att tala om ritualisering, och syftar då på riter skapade både inom och vid sidan av kristna kyrkor. Däremot vill inte Roberts tala om kvinnors ritualisering utan om feministisk ritualisering. I motsats till Northup menar hon att generaliseringar om kvinnor riskerar att fångas i föreställningar om kvinnor definierade av män. Beteckningen feministisk uttrycker att behandlingen av kvinnors verklighet är grundad i en feministisk analys och teologi.[75]

Teresa Berger väljer i likhet med Northup att tala om en kvinnorörelse, snarare än en feministisk rörelse. Liksom Northup gör hon det för att vidga sitt forskningsområde utöver det medvetet feministiska. Det som intresserar henne är kvinnor som liturgins subjekt, både historiskt och i samtiden. I motsats till Northup väljer Berger också att tala om en ”liturgisk” kvinnorörelse, vilket hon ser som en markering av anknytningen till romersk-katolsk liturgisk tradition.[76]

Uttrycket ”feministisk liturgisk rörelse” användes av Rosemary Radford Ruether redan 1986 och av Marjorie Procter-Smith år 1990. Ingendera författaren diskuterade beteckningen, men hos Procter-

Smith framstår den som parallell till vad som allmänt av liturgiforskare betecknas som ”den liturgiska rörelsen”.[77] I antologin *Women at Worship* diskuterar den romersk-katolska teologen Mary Collins skäl för och emot att tala om den feministiska rituella rörelsen som ”liturgisk”. De historiska laddningarna i ordet liturgi står i motsättning till viktiga aspekter av den feministiska rituella rörelsen menar Collins. Den androcentriska ordning som traditionellt förknippats med ordet liturgi stämmer dåligt med samtida feministisk ritualisering.[78]

Collins frågar sig i anslutning till ritualforskaren Catherine Bell om ”ritualisering” kan vara ett gott alternativ, men finner problem även med denna beteckning. Collins tar fasta på Bells beskrivning av ritualisering som en strategisk, situationsbaserad praktik. Collins menar att Bells ritualiseringsbegrepp bidrar till att fördjupa förståelsen av varför det feministiska projektet inte ryms inom det klassiska liturgiska projektet. Feministisk ritualisering är uttryck för en ny medvetenhet som går utöver vad som kan återfinnas i någon tidigare existerande liturgisk ordning. Däremot menar hon att begreppet har en begränsning, genom att det också används om ett brett register av sekulära handlingar, utan den anknytning till det yttersta i tillvaron som det mesta av feministisk ritualisering ändå syftar till.[79]

Jag har själv valt att tala om ”feministisk liturgi” därför att det är just spänningen mellan innebörden i den feministiska kritiken, och vad ordet liturgi hittills fått beteckna, som står i fokus för min studie. Samtidigt kommer jag att också att använda mig av begreppet ritualisering, eftersom det på ett tydligare sätt riktar fokus på processen av rituellt nyskapande.[80]

Mina skäl för att sätta epitetet feministisk som förled, snarare än att peka ut kvinnor som rörelsens subjekt, har att göra med att jag finner det omöjligt att generalisera om kvinnors rituella beteende på det sätt som exempel Northup menar sig kunna göra. Jag har också valt mitt material utifrån kriteriet att det uttrycker en spänning i relation till patriarkal könsordning, vilket inte alls med nödvändighet följer av att det är producerat av kvinnor. När jag ned-

an specifikt citerar teologer som diskuterar womanist eller mujerista-teologi kommer jag att använda dessa termer istället för feministisk.[81]

Sammanfattningsvis menar jag också, att oavsett vilken beteckning de valt så är det i stora drag samma rörelse de nämnda forskarna förhåller sig till. Skillnaden ligger dels i bedömningen av möjligheterna att generalisera om kvinnors erfarenheter och aktiviteter, dels i huruvida de aktuella forskarna i sitt material inkluderar ritualisering i grupper som inte kallar sig kristna. Det finns dock skäl att understryka vad jag redan sagt i min introduktion av materialet, nämligen att vilken beteckning författaren i fråga än valt så är själva fenomenet, den rörelse man talar om, sällan tydligt definierad och avgränsad.

Typiska drag

Min framställning nedan bygger i huvudsak på de nyss nämnda författarnas – forskares och mer praktiskt verksamma liturgikers – sammanfattningar av vad de funnit typiskt för den rörelse de skriver om. Jag kommer också att inkludera enstaka exempel hämtade från andra författare som diskuterar samma fenomen. Jag sorterar även nu materialet i kategorierna innehåll, språk och form, men har funnit det lämpligt att behandla dem i omvänd ordning. Skälet är att jag funnit mycket material som handlar om karakteristika för just gestaltningen, medan det är svårt att finna en utförlig dokumentation och diskussion om språk och innehåll i den feministiska liturgiska rörelsens gudstjänster.

Ritforskaren Catherine Bell betonar den kollektivt kroppsliga aspekten av ritualisering. Ritualisering åstadkommer något utan att med nödvändighet föra skeendet över tröskeln till systematiskt tänkande, påpekar hon.[82] På samma sätt har feministisk liturgi inte i första hand växt fram utifrån en begrundan av teoretisk kritik av innehåll eller språk, av den typ som nyss refererats. Den feministiska liturgiska rörelsen har snarare växt fram *parallellt* till att en mer teoretisk kritik formulerats och *på andra villkor*. Styrande har varit de deltagande kvinnornas behov och längtan, som manifeste-

rats i ett kollektivt prövande och sökande gestaltande. Ritualer inom den feministiska liturgiska rörelsen karakteriseras också av en stark betoning på det funktionella. Ritualen ska fungera – upprättande, stärkande, bejakande, befriande – för deltagarna. De karakteriseras också av att de i handling gestaltar en utmaning av rådande maktordning. Sannolikt är detta skälen för att gestaltningen, snarare än språket eller innehållet, blivit föremål för mest uppmärksamhet i den hittillsvarande diskussionen.

Gestaltning

Feministisk liturgi handlar om att bereda rum där något nytt ska kunna ske, som svarar mot de syften som jag nedan kommer att diskutera. Det handlar också om att samla en grupp människor, varvid det naturligtvis blir väsentligt vilka som samlas och hur de organiserar sig socialt.

Att skapa ett skyddat och heligt rum

Det första som är viktigt att konstatera är att kvinnor är liturgins subjekt i den feministiska liturgiska rörelsen. Visserligen kan alla liturgins deltagare i någon mening sägas vara subjekt även i en väl fungerande mer traditionell gudstjänst. Men kvinnors subjektsroller utökas i feministiska liturgier, så till vida att kvinnor själva formulerar sina erfarenheter, leder gudstjänsterna, bestämmer villkoren för hur gudstjänsten ska firas, och på detta sätt träder fram som alternativa traditionsbärare.[83] Vad som redan sagts om feministisk teori gör emellertid att frågan redan här kan ställas *vilka kvinnor* det är som blir subjekt i feministisk liturgi. Denna fråga diskuteras dock sällan i dokumentationen av feministisk liturgi även om den i viss mån uppmärksammas av mujerista- och womanistteologer.

Jag nöjer mig dock här med att konstatera att det är kvinnor som samlas för att gestalta något tillsammans och att detta gestaltande tar sig rumsliga och kroppsliga uttryck. Eileen King noterar i en artikel i *Women at Worship* att feminister som samlas genast börjar göra något åt rummets utformning:

> My consistent observation about feminists is that as soon as they enter a space in which they are going to meet, some members of the group will start rearranging the furniture.[84]

Som Marjorie Procter-Smith påpekar är formandet av ett rum i sig ett sätt att markera makt och kontroll.[85] Detta märks i att ordet ”space” i texter om feministisk liturgi ofta används både i en rent konkret rumslig betydelse och i en symbolisk betydelse av ett skyddat mentalt utrymme kvinnor tar i besittning. Ada Maria Isasi-Diaz skriver exempelvis om att skapa ett skyddat rum, där spansktalande kvinnor i USA kan söka sin identitet:

> Mujerista liturgies are, in many ways, a safe space for us, providing us with the opportunity to find out about our own selves, to understand questions of ultimate meaning.[86]

Mujerista-liturgierna skapar alternativ till den institutionella kyrkan, som sällan solidariserar sig med spansktalande kvinnors befrielsekamp, menar Isasi-Diaz. Genom skapandet av ett skyddat rum, där de spansktalande kvinnorna själva bestämmer villkoren, omlokaliseras förståelsen av det heliga till de marginaliserades mitt.[87]

Även Teresa Berger lägger i sin beskrivning av kvinnors liturgiska rörelse stor vikt vid vad hon kallar ”omdefinieringen av helig plats”. Feministiska liturgigrupper samlas vanligen inte i ett institutionellt kyrkligt rum, utan i privata hem eller andra icke-kyrkliga platser. Platsens helighet härrör således inte från den institutionella kyrkan, via kyrkorummet, utan från deltagarna själva, som skapar sig ett utrymme, en helig plats:

> Holy ground is created and honored by women gathering together to celebrate worship, by women taking off their shoes before one another, by women hallowing the space they choose for their ritualizing with their own presences.[88]

Cirkelformen

Berger noterar, liksom många andra, att feministiska liturgiska grupper oftast samlas i *cirkel*, en form som hon menar markerar rituell jämlikhet mellan deltagarna. Få bilder fångar andan i kvinnors ritualisering så som cirkeln, menar också Leslie A Northup, som nämner cirkeln först bland de drag hon funnit typiska i kvinnors ritualer.[89] Men Northup ser också cirkeln som en del i ett större återkommande rumsmönster i kvinnors ritualisering, nämligen vad hon kallar *horisontalitet*. Northup har i olika sammanhang återkommit till tesen, att medan traditionell kristen liturgi primärt förhållit sig vertikalt i sin symbolik, så karakteriseras liturgier formade av kvinnor – vare sig de är kristna, postkristna, judiska eller hedniska – i allmänhet av horisontalitet. Förutom cirkelformen nämner Northup som karakteristiskt för denna horisontala inriktning egalitära modeller för ledarskap, en nära anknytning till naturen, en symbolik knuten till kvinnors kroppar, liturgisk användning av vardagliga saker, liksom inkorporering av element från sekulär kultur. Till det utmärkande för den liturgiska horisontaliteten hör, menar hon, att definitionen av helighet utvidgas till områden som tidigare ansetts som profana, exempelvis genom att vardagliga ting, naturen, kvinnokroppen eller element från sekulär kultur tillskrivs en inneboende helighet.[90]

Northup menar att kvinnor i växande utsträckning vägrar acceptera den vertikala liturgins inbjudan, för att istället hävda horisontalitetens religiösa legitimitet:

> Rather than trying, as they have in the past, to jostle for standing room only in a vertical ritual universe, they have begun to use the insight gained from generations of being stretched out against the earth. Their experience of supinity has yielded a fertile ritual vocabulary that resonates with women's spirit and enlightens new paths to the sacred.[91]

Inför diskussionen av feministiska dilemman är det värt att observera att det finns en risk för att feministiska liturgiker medvetet eller omedvetet övertar en förståelse av de drag som i en dualistisk

förståelse tillskrivits kvinnor och fortsätter behandla dessa som ”kvinnliga”, men nu i syfte att uppvärdera dem. Härigenom kan dikotomierna fortsätta att bekräftas, men nu internaliserade av kvinnor själva. Kvinnors erfarenheter av närhet till jorden, naturen och vardagen, och av utestängdhet från religionernas maktcentra och vertikala värderingsskala, förvandlas hos Northup till något som har att göra med ”kvinnors ande”, med möjlighet att visa ”nya vägar till det heliga”. Kulturbundna erfarenheter generaliseras till att karakterisera kvinnor i allmänhet, samtidigt som den androcentriska nedvärderingen vänds i en gynocentrisk uppvärdering där andligheten kan förnyas just med hjälp av kvinnors specifika egenskaper.

De risker detta kan vara förknippat med återkommer jag till i diskussionen av feministiska dilemman i nästa kapitel. Däremot finns knappast skäl att ifrågasätta Northups iakttagelser av de horisontella relationernas betydelse i feministisk liturgi. Dessa kommer vi att se rikliga exempel på också i det svenska materialet.

Delat ledarskap och aktivt deltagande

Vi har redan noterat att cirkeln och horisontaliteten kan tolkas som en symbolisk markering av jämlikhet och delat ledarskap. Delande av ansvar och inflytande och stor delaktighet och aktivitet från dem som deltar är drag i feministisk liturgi som snabbt faller de flesta iakttagare i ögonen.[92] Mary Collins noterar det egalitära mönstret som ett av de grundläggande dragen i feministisk liturgi.[93] Gudstjänsterna genomförs av en gemenskap av gudstjänstfirare, inte av experter eller auktoriteter. De symboliska former och relationella mönster som utvecklas är snarare polycentriska än hierarkiska. Collins går så långt att hon betecknar relationerna som ”avsiktligt ledarlösa” (deliberately headless). Interaktionen i gudstjänsterna bekräftar andlig kraft på många olika ställen, snarare än på ett enda, vilket Collins finner symboliserat genom cirklar, ovaler, spiraler och rutor; mönster som är inneslutande, och därför kan upprätthålla en spänning mellan en mångfald energier.[94]

När Marjorie Procter-Smith 1990 beskrev vad hon funnit typiskt för den feministiska liturgiska rörelsen nämnde hon tillbakavisan-

det av hierarkiskt ledarskap, till förmån för *delat ledarskap*, som en viktig aspekt.[95] Nära relaterat till detta fann hon också andra drag, som *motvilja mot formalisering*. Liturgierna utmärks istället av en stark kontextualisering. De skapas för speciella syften och kan inte upprepas oförändrade i andra sammanhang, vilket bland annat tar sig uttryck i att få liturgier publiceras.[96] Det som publiceras blir en slags ”receptsamlingar”, som förutsätter en kontextualisering vid genomförandet.[97]

Procter-Smith pekar också på en tydlig *processinriktning*.[98] Som Diann L Neu uttryckt det så värderar feministisk liturgi både processen och produkten.[99] Ofta betyder den medvetenhet som växer ur förberedelsen av liturgin lika mycket som genomförandet. Procter-Smith nämner *experimentalitet* som ett närbesläktat drag. Liturgierna ses inte som färdiga produkter, utan som steg på en outforskad väg:

> Commentators frequently express a sense of dissatisfaction with the finished liturgy, a sense that the process of exploration of this uncharted territory has only begun. There is the haunting feeling that the goal has not only not been reached, but that it perhaps is not even visible yet.[100]

Alla dessa drag – kontextberoende, ovilja till formalisering, processinriktning och experimentalitet – blir viktiga att ta hänsyn till vid en analys av feministiska liturgier. De är i hög grad reaktioner på institutionella liturgier, de är uttryck för individuellt och kollektivt sökande och de har inte en fast form som går att likställa med liturgier som formats och justerats av århundradens erfarenhet. Flera kommentatorer har också konstaterat att feministisk liturgi är ett för forskaren svårfångat fenomen, med speciella metodiska problem.[101]

Kroppslighet

Feministisk liturgi handlar om att ta rum i anspråk, att utforma rummet så att det passar det som ska ske, men också om att delta-

garna rent fysiskt ska inta rummet. Många forskare har noterat kroppsligheten och den starkt kroppsliga symboliken i feministisk liturgi.[102] Diann Neu påpekar att kvinnors kroppar ses som värdefulla och till och med som bärare av gudomlig uppenbarelse.[103] Marjorie Procter-Smith ser värderingen av kvinnokroppen som en reaktion på hur kvinnors kroppar nedvärderats och föraktats i patriarkal religion.[104] När feministisk liturgi omorganiserar rummet från hierarkiska till horisontella mönster, så innebär det också en uppvärdering av kroppen och det fysiska:

> This reorientation of space for prayer from the hierarchical to the horizontal recognizes the primacy of the body and of the physical world. As part of a recognition of and attention to bodies and physical objects, it disrupts the A/Not-A dichotomy that separates soul from body and spirit from matter.[105]

Här märks återigen exempel på hur feministisk liturgi tenderar att ta fasta på den tudelning som knutit kvinnor mer till kropp än till ande, men vänder tudelningen till kroppens och kvinnans fördel. Susan Roll noterar exempelvis att för många som växt upp med föreställningen att kroppsliga upplevelser inte är att lita på, eller till och med är syndfulla, så kan dans och rörelser i gemensam bön förmedla att Gud är närvarande i var och en, och i gemenskapen av gudstjänstfirare.[106]

Leslie Northup påpekar i en diskussion om rummet och den liturgiska auktoriteten att rumssymboliken, liksom den språkliga symboliken, är tillräckligt stark för att skapa den verklighet den uttrycker.[107] När kvinnor tar kroppslig plats i ett rum de själva definierar som heligt, så skapas verklighet; så får de deltagande den rituella auktoritet symboliken uttrycker. På ett liknande sätt förklarar Mary Collins varför feministisk liturgi är mer symbol- än textinriktad, ett faktum som många andra iakttagare också diskuterar.[108] Collins menar att feministisk liturgi producerar rituella händelser, snarare än texter. Feministisk liturgi syftar till att genom rituella handlingar bekräfta, negera eller förvandla relationer och detta sker

i kraft av ett alternativt symboliskt förkroppsligande.[109]

Att liturgierna är mer symbol- än textinriktade ser hon som en principfråga. I en textinriktad kultur ger själva publiceringen av en text auktoritet till den som skrivit texten och till texten i sig själv. Feministisk liturgi erbjuder ett alternativt sätt att få auktoritet. Kvinnor som har socialiserats till att söka auktoriteter utanför sig själva – i en text, en hierarkisk struktur eller hos en stark ledargestalt – lär sig genom ritualernas symboliska handlande att söka auktoriteten hos sig själva och varandra.[110]

Verbalt språk

Av vad som redan sagts om att feministisk liturgi hittills inte fokuserat på givna texter, utan på processer och experiment skapade för specifika sammanhang, följer att få som dokumenterat och diskuterat feministisk liturgi säger något om det verbala språket i liturgierna. Eftersom den feministiska kritiken av gudstjänstspråket varit så intensiv kan det tyckas förvånande att feministisk liturgi inte förefaller mer inriktad på att skapa positiva språkliga alternativ. Men jag har redan noterat tyngdpunkten på alternativ gestaltning och symbolik, snarare än alternativa texter.

Huruvida ett nytt gudstjänstspråk – eller många olika språk – ändå är på väg att växa fram i dessa liturgier låter sig knappast avgöras ännu, och har hur som helst inte hittills varit föremål för mer systematisk undersökning.[111] En av de få som kommenterat språket i feministisk liturgi är Teresa Berger. Hon noterar att liturgierna präglas av att det är kvinnors röster som hörs, vilket jag redan noterat i att kvinnor i dessa sammanhang utgör liturgins subjekt. Liturgin blir en plats där kvinnor bereds tillfälle att höja sina egna röster, men också att lyssna till varandra, även om följdfrågan om vilka kvinnors röster som hörs är viktig att ställa.

Ett gemensamt drag finner Berger dock i att språket snarare är poetiskt än traditionellt dogmatiskt. Det är inte i första hand en troslära som kommer till uttryck, utan kvinnors hopp och fruktan, smärtor och längtan, ofta uttryckta i poetisk stil:

> If the Roman liturgy, with its Latin style of liturgical prayer, was hailed as a model of conciseness and clarity, Feminist liturgies delight in poetic prose.[112]

Återigen märks samma mönster, att kvinnor i feministiska liturgier snarare än att ensidigt satsa på att erövra områden de varit utestängda från – som den dogmatiska teologiska reflexionen – utvecklar de områden där de även traditionellt haft möjlighet att verka och gör anspråk på att dessa områden är liturgiskt relevanta och värdefulla.

Liknande iakttagelser gör Marjorie Procter-Smith när hon konstaterar att direkta böner till Gud är ovanliga i feministiska liturgier. Ändå ber kvinnor i dessa liturgier, menar hon, men de gör det på andra och framför allt kroppsliga och icke-verbala sätt; i utformandet av rummet, i symboler, sång, musik, trummande och meditation, men också i berättelser riktade till Gud som närvarande i gemenskapen.[113]

Procter-Smith har också mer direkt diskuterat de förändringar i det verbala språket som hon iakttagit i feministiska liturgier. Tre olika strategier går att urskilja, menar hon, i förhållande till det dominerande androcentriska språkbruket. Strategierna är tillämpliga i talet både om människor och om Gud. De är inte varandra uteslutande, utan används ofta parallellt i en och samma gudstjänst. De är värda att notera, eftersom jag kommer att använda benämningarna i analysen av språket i mitt svenska material. De är också något mer precisa än de mer allmänna principer om ”inkluderande språk”, som framförts i den svenska diskussionen.[114]

Den första strategin, som Procter-Smith kallar ”nonsexist”, bygger på tanken att Gud inte ser till kön och att kön inte är relevant för vår relation till Gud. Därför är det lämpligt att söka icke-genusbestämda formuleringar. Jag föreslår benämningen ”avkönat” på svenska för denna strategi. Den andra strategin kallar Procter-Smith ”inclusive”, ett ord som på svenska ibland översatts med ”inkluderande”. Ordet inkluderande har i svensk debatt kommit att beteckna varje förändring i språket med emancipatoriskt syfte. Därför anser jag att ”kompletterande” är en mer adekvat översättning av ”inclusi-

ve", som stämmer väl med Procter-Smiths avsikt. Strategin går nämligen ut på att balansera användningen av maskulint och feminint genus utifrån principen att kvinnor och män har lika status inför Gud. Den tredje strategin kallar Procter-Smith "emancipatory", på svenska emancipatorisk, därför att den antyder att Gud är engagerad i kvinnors kamp för frigörelse och till och med identifierar sig med dem som för kampen. Ett emancipatoriskt språkbruk kan rymma både avkönande och kompletterande strategier, men det karakteristiska är att det utmanar könsstereotypier och tar medvetet ställning för kvinnors sak. Det är också ett sådant språkbruk Procter-Smith förordar.[115]

Innehåll

Kritiken mot androcentrismen i hittillsvarande kristen liturgi har inte endast gällt språket. Feministiska liturgier erbjuder också ett tydligt alternativt innehåll, genom att de lyfter fram kvinnor både historiskt och i samtiden. Det förekommer att bibelläsningar helt saknas, eller har ersatts av läsningar av andra texter, men som Teresa Berger påpekar används också ofta bibliska berättelser, liksom berättelser ur kyrkans historia, men så att textens kvinnor lyfts fram:[116]

> God is not only the God of Abraham, Isaac and Jacob, but also the God of Sarah and Hagar, Rebecca, and Rachel and Leah, not only God the Father but also God our Mother. The liturgy speaks for this reason not only about forefathers in the Church, but also about our foremothers in the Church – about Miriam, Deborah, Ruth, about Esther, Susanna, Judith, Mary, and Mary Magdalene as women who are part of the saving history of God and God's people. The many women who played a part in the Church's life are often incorporated into this anamnesis, this remembrance of women by women. They are interpreted as part of the history of God and God's people – and therefore as a necessary part of the liturgical life of the Church, i.e., they are 'liturgiefähig'.[117]

Åminnelsen och framlyftandet av kvinnor gäller dock inte bara sådana kvinnor som hittills värderats av kyrkan, utan också de som

varit ”historieskrivningens förlorare” (the ”losers” in the dominant narrative), som Berger skriver, exempelvis kvinnor som torterats och bränts som häxor.[118] Mary Collins påpekar att denna typ av återupprättande av lidande kvinnor är ett sätt att skapa ”farliga minnen” (dangerous memories) i syfte att skapa en framtid som bekräftar kvinnors fulla mänsklighet.[119]

Likaså menar Marjorie Procter-Smith att tystnaden omkring kvinnor i historien gör en process nödvändig, varigenom kvinnor i fantasin kan identifiera sig med traditionens osynliga och tysta kvinnor, i syfte att göra dem synliga och göra deras röster hörda.[120]

Men det är inte bara kvinnor från gången tid som kommer till tals i feministisk liturgi. Lika viktiga är kvinnors erfarenheter i samtiden. Diann Neu berättar hur feministiska liturgier skapar nya ceremonier som uttrycker andliga erfarenheter som är frånvarande i officiell kyrklig liturgi. Hit hör liturgier som markerar kvinnors livscykel, liturgier som markerar andra viktiga övergångar i kvinnors liv, och liturgier för helande av kvinnor som blivit utsatta för olika former av övergrepp.

Hon ger exempel på hur årstidernas växlingar används i skapandet av dessa ritualer:

> Spring celebrations include Lenten liturgies that name the abuse and violence suffered by women, Holy Thursday and Passover ceremonies that celebrate new life, Maypole liturgies that reclaim women's fertility, and the spring equinox that celebrate new life, - - - Halloween rituals restore witches and wise women to their rightful sphere.[121]

Neu har beskrivit skapandet av feministisk ritual som formandet av ett lapptäcke, där symboler och berättelser, ord och bilder, danser, rörelser och konstformer hämtade från ”kvinnors sätt att veta” (women's ways of knowing) sys samman till någonting gemensamt.[122]

Hedra och upprätta kvinnor

I kontrast till den marginalisering kvinnor upplevt sig utsatta för lägger feministisk liturgi stor vikt vid att ära och upprätta kvinnor.

Diann Neu betonar exempelvis i många artiklar att feministisk liturgi hyllar kvinnor som avbild av det gudomliga och som redskap för och deltagare i det gudomligas handlande.[123] Teresa Berger har också i flera artiklar med en viss kritisk udd betonat den starka antropologiska tyngdpunkten i feministisk liturgi.[124] Böcker i och om feministisk liturgi har ofta dubbeltydiga namn som C*elebrating Women* och *Worshiping Women*, påpekar hon.[125] Kvinnor förefaller ibland vara inte bara liturgins subjekt, utan också dess objekt; de som tillbes och äras. Detta intryck kan också ha att göra med vad Marjorie Procter-Smith beskriver som att ”feministiska liturgier ger central plats åt kvinnors inbördes band, såsom heliga och som tecken på kvinnors relation till det gudomliga”.[126] Denna bekräftelse av kvinnors samhörighet med varandra och med det gudomliga formar en kontext i vilken också Gud kan tilltalas och omtalas som kvinna, menar Procter-Smith.

Skapelse och synd

Vi ska strax återkomma till gudsbilden, men först något ytterligare om synen på skapelse och synd. Kvinnors liturgier betonar skapelsens godhet, helhet och helighet, menar Susan Roll.[127] Likaså menar Teresa Berger att visionen om kvinnors befrielse ofta är nära knuten till skapelsen och visioner om skapelsens befrielse.[128] Feministisk liturgi har ett drag av ”jordbundenhet” (earthiness), som kommer till uttryck i omsorg om miljön, men också i de symboler som används, som vatten, olja, aska, jord eller äpplen.[129] Den liturgi som firas är livets liturgi. Till skillnad från den kritiserade androcentriska liturgin är i dessa gudstjänster liturgi och kvinnors liv oskiljaktiga, liksom liturgins firande inte heller går att skilja från kampen för ett rättvisare samhälle.[130] Synd ses som något strukturellt snarare än individuellt. Fokus ligger därmed på liturgins/kyrkans/samhällets sätt att ta form, snarare än på individens handlingar. Fokus ligger också snarare på synd riktad mot kvinnor, än på kvinnor som syndare.[131]

Funktionell inriktning

Av vad som sagts torde framgå att feministisk liturgi, så som den beskrivits av de nämnda författarna, har en starkt funktionell inriktning. Med detta avser jag inte en enkel instrumentalitet, utan snarare ett krav på att liturgin ska verka så som den utger sig för att verka. Liturgierna förväntas åstadkomma frigörelse, stärkande av kvinnors självförtroende och helande. Ritualerna förenar feministisk terapi och spiritualitet, menar Diann Neu, som själv kombinerar psykoterapeutisk praktik med konstruktivt arbete med feministisk liturgi, liksom teoretisk reflexion över denna praktik.[132] Hon beskriver hur feministiska ritualer fokuserar på relationer som befriar och styrker kvinnor, lika väl som de stödjer män och barn som är ”på väg från patriarkat till full mänsklighet.”[133]

Neu betonar också att feministisk liturgi är nära kopplad till social omvandling.[134] Ada Maria Isasi-Diaz gör den befriande funktionen konstitutiv i sin definition av mujerista-liturgi, som skapas ”när spansktalande kvinnors levda erfarenheter utgör källan för ett firande och när detta firande bidrar effektivt till vår befrielse”.[135]

Gudsföreställningar

Vad gäller de gudsföreställningar som präglar gudstjänsterna skriver Teresa Berger att ”Gud” inte har någon enkel plats i feministiska liturgier (”God” is no easy presence in Feminist liturgies)[136], vilket kanske inte är så förvånande, med tanke på den massiva kritik som feministiska teologer riktat mot en patriarkal gudsbild och ett ensidigt maskulint språk för Gud. Marjorie Procter-Smith säger, i ett anförande om feministisk liturgi inför *North American Academy of Liturgy,* att kristna feministiska ritualer vanligtvis undviker referenser till Jesus. Ibland beror detta på att ritualerna är interreligiösa, menar hon, men det har också att göra med att ”Jesus och korset är symboler som inte fullt ut rekonstruerats för kristna feministiska liturgiska sammanhang”.[137]

Istället för maskulina begrepp återfinns, som redan nämnts, ofta metaforer för Gud med feminint genus, både nya och sådana som använts i den kristna traditionen.[138] Dessa feminina metaforer kan

dock användas tillsammans med mer könsneutrala och ibland även maskulina gudsnamn. Här finns stora variationer mellan olika feministiska liturgier. Förståelsen av Guds närvaro i enskilda kvinnor och i gemenskapen kvinnor emellan, som såväl Procter-Smith som Diann Neu påpekat, anknyter till den betoning av Guds immanens, som Leslie Northup menar är ständigt återkommande i kvinnors ritualer:

> Worshiping women appear to favor overwhelmingly a vision of indwelling divinity or power, rather than the *ganz andere* described in classic Western theology or the abstraction of being/psyche found in the East.[139]

Samtidigt som iakttagelser som dessa är viktiga att göra, vill jag inte dra för stora växlar på dem. Det gäller nämligen att hålla i minnet vad som ovan sagts om motviljan mot formalisering, det poetiska snarare än dogmatiska språket, och det experimentella draget i de beskrivna liturgierna. När det gäller gudsföreställningarna i feministisk liturgi förefaller det angeläget att lyssna till den feministiska befrielseteologen Mary Hunts beskrivning av kvinnokyrkans inställning till relationen mellan teori och praktik; en inställning som präglar mycket av vad som här beskrivits som kvinnors liturgiska rörelse:

> We do not seek a creed nor a set of dogmas. Such are meant to exclude and create a certain elite. Rather, with our feminist brothers and our children we seek to live out a theology of "mutual relation"... a praxis of radical love and a commitment to justice-seeking. Of course we need to articulate beliefs and a framework of action, but that will take place in local groups according to local needs as part of a larger national and international conversation. The theology per se comes later, after we have lived a little more in this new reality called women-church.[140]

Mary Hunt uttrycker här samma inställning till gudstjänsten som primär teologi som jag tidigare påpekat är bruklig bland liturgi-

teologer. Men hon använder argumentet för att hävda feministers rätt att avstå från en förhastad dogmatisk debatt förd på andras villkor.

Tradition och frihet

Teresa Berger har i många sammanhang påpekat hur den framväxande liturgiska rörelsen bland kvinnor rör sig i en konstant spänning mellan tradition och frihet.[141] Det finns en tillhörighet till en historia, en tro och vissa bruk, men det finns också ett starkt behov av frigörelse och uppgörelse med aspekter som fungerat förtryckande för kvinnor.

Samtidigt som startpunkten för många feministiska liturgier inte utgörs av en kyrklig liturgisk norm, utan av en önskan om kvinnors blomstring och välmåga, så bildar traditionella former ofta ramen för experimenterandet. Jag har redan gett exempel på hur kyrkoåret används för att lyfta fram ett alternativt kvinnocentrerat innehåll, genom att exempelvis passionstiden ställs samman med kvinnors erfarenheter av övergrepp. Liturgihistorikern Susan Roll har också påpekat hur symboler ur kristen tradition återupptäcks och fylls med nytt innehåll i feministisk liturgi:[142]

> ... the apple which in Jewish-Christian tradition recalls the garden of Eden and Eve's role as the cause of all sin in the world; women can ritually take hold of the symbol of the apple, with all the suffering, blame and self-hatred it represents, and transform it into a symbol of life, hope, seeking knowledge as a positive value.[143]

Feministisk liturgis förhållande till liturgisk tradition återkommer jag till, men jag vill ta ytterligare ett exempel från hur eukaristin används i feministisk liturgi, som jag funnit typiskt. Mary Hunt skriver i *Women-Church Source-Book* att ett sakrament i feministisk tolkning är en handling som offentligt lyfter fram människors vardagsliv, eftersom detta liv är heligt.[144] Diann Neu skriver om nattvardsfirandet i kvinnokyrkan att det bryter igenom den etablerade kyrkans sexistiska strukturer och gör anspråk på måltiden på ett nytt sätt:

> In eucharistic celebration, we remember the living presence of God/Goddess in our brokenness and our liberation. We give thanks for the divine call to turn from oppression to freedom expressed in Jesus' life, passion and resurrection and in women's attempt to follow faithfully in his path.[145]

På ett sätt som anknyter till traditionellt eukaristiskt språkbruk, men också tydligt överskrider det, skriver hon att kvinnokyrkan firar eukaristin som kyrka, men i opposition mot den institutionella kyrkans restriktioner. Kvinnor är Kristi kropp i världen och när kvinnor delar sina liv med varandra, i åminnelse av Jesus, gör de detta som kyrka. På så sätt blir kvinnors liv till en eukaristisk symbol:

> Women celebrate Eucharist when we tell stories of our foremothers' journey from oppression to liberation, when we bond for struggle as an ecclesia of women laying hands upon one another, and when we gather to share the Spirit-Wisdom among us. This movement, as we have seen, spirals from personal experience told through stories to communal bonding for struggle to claiming our power for the birthing of a new community and Church.[146]

Gränsöverskridande

Spänningen mellan tradition och frihet märks också i feministisk liturgis tendens att överskrida kyrko- och ibland även religionsskiljande gränser. Kvinnokyrkan är ett gott exempel på detta. Teresa Berger skriver om en feministisk liturgisk *oikoumene*, som skapas på grund av att skiljelinjerna mellan kyrkor bleknar i ljuset av de klyftor som istället finns inom varje enskild kristen gemenskap mellan patriarkal tradition och behovet av kvinnors frigörelse.[147] Marjorie Procter-Smith pekar på det positiva värdesättandet av mångfald. Utgångspunkten i kvinnors erfarenheter leder till nödvändigheten att bejaka skilda erfarenheter, även när det leder till oenighet. Procter-Smith betonar också öppenheten för andra religiösa traditioner, texter, myter och symboler. I amerikansk kontext har särskilt inhemska religiösa traditioner varit betydelsefulla.[148]

Rosemary Radford Ruether, som själv argumenterat för ett feministiskt användande av utomkristna symboler och texter, drar i en artikel om kvinnokyrkan 1999 slutsatsen att många grupper inom kvinnokyrkan i själva verket är på väg att forma en postkristen spiritualitet, i vilken det naturliga blir heligt, men utan att det finns några specifikt kristna referenser och där Jesus blir en profetisk gestalt bland andra, snarare än den enda vägen till Gud.[149]

Samtidigt som det kan finnas risker förknippade med en sådan utveckling, som jag kommer att diskutera i nästa kapitel, är det viktigt att förstå dess sammanhang. I själva verket finns det en röd tråd i många av de typiska drag jag hittills diskuterat, som cirkelformen, delaktigheten, förändringarna i gudsbild och synen på synd, uppvärderingen av kvinnor och skapelse och överskridande av konfessionella och religiösa gränser. Den röda tråden ser jag i den implicita polemiken mot en dikotom och hierarkisk verklighetsförståelse. Polemiken tar sig ibland uttryck i försök att vända upp och ned på värdehierarkin, ibland i försök att överbrygga dikotomierna. Många av de typiska dragen kan dock sammanfattas i Diann L Neus konstaterande att det feministiska rituella projektet syftar till en helande förvandling:

> A feminist religious revolution in ritual aims to reach forward to a new space and a new time that can heal dualisms of gender, mind/body/spirit, race/class/diversity, sexual preference/lifestyles, and secular/sacred. Most women who revision religious ritual are involved in creating peaceful change for the global community, focusing on racism, class division and international solidarity as well as gender-related issues.[150]

Mål för feministiska liturgier

Detta leder naturligt över till frågan hur målen för feministisk liturgi kan sammanfattas. Dessa kan, menar jag, urskiljas som både kort- och långsiktiga. Likaså förhåller sig syftena både till enskilda kvinnors behov, till kyrkornas behov och till hela samhällets behov.[151]

Syftena diskuteras sällan explicit av de nämnda författarna, men det finns många enskilda formuleringar som säger något om hur de tolkar syftet med den rörelse de kommenterar.

Svara mot akuta behov

Liturgierna har ofta kommit till stånd för att tillfredsställa akuta andliga behov, som inte blir tillfredsställda i kyrkornas liturgier: ”Kvinnor kommer till dessa liturgier/ritualer med en förfärlig hunger som inte blir tillfredställd i traditionella religiösa gemenskaper”, skriver Marjorie Procter-Smith[152], som också beskriver kvinnors välmåga och andliga hälsa som det grundläggande syftet med feministisk liturgi.[153] Rosemary Radford Ruether beskriver i *Women-Church* kvinnors behov av att finna gudstjänstgemenskap här och nu, på ett sätt som också påminner om feministisk liturgis helande funktion:

> They desperately need primary communities that nurture their journey into wholeness, rather than constantly negating and thwarting it.[154]

Sheila Durkin Dierks har funnit att nattvardsfirande utan präst i kvinnogrupper inom katolska kyrkan i USA för många blivit ett alternativ till valet att antingen lämna kyrkan helt eller ”stanna kvar i smärta” (remain in pain).[155] Teresa Berger talar om ”liturgisk självhjälp” (liturgical self-help).[156] Diann Neu beskriver hur liturgierna i kvinnokyrkan ger kristna feminister näring på ”vår långa trosresa mot befrielse” (our long faith journey to liberation).[157] Liturgierna ”styrker oss i att se oss själva som heliga och fördjupar vår känsla av självuppskattning och värdighet”.[158]

Kvinnors fulla mänsklighet

Men det finns också många beskrivningar av det sökande draget i feministiska liturgier. Diann Neu talar om hur kvinnor söker gemensamt efter ”språk, symboler, historier och liturgier som uttrycker kvinnors troserfarenheter”.[159] Eileen King beskriver det som ett sökande i bön efter ett sätt att förhålla sig till det gudomliga, till varandra och till hela skapelsen, utan ”patriarkatets förvrängning, det

vill säga utan någon form av dominans".[160]

Orden "space" och "place", i betydelsen "utrymme" eller "rum" på svenska, återkommer påfallande ofta i diskussionen om feministisk liturgi. Diann Neu talar om att skapa "a safe place"[161] där kvinnor i ritens form kan ägna sig åt helande och söka andlig näring. Jag har redan citerat Ada Maria Isasi-Diaz, som menar att mujerista-liturgier skapar "a safe space"[162] för spansktalande kvinnor i USA. Marjorie Procter-Smith menar att grupper med endast kvinnor "ger oss möjlighet att skapa ett icke-betvingande utrymme för att motverka patriarkatets ordning".[163] Bakom tanken om det skyddade och skyddande kvinnorummet förefaller ligga en tanke i linje med Mary Hunts ovan citerade, där hon menar att kvinnokyrkan skapar en ny verklighet, "en praxis av radikal kärlek och en hängivenhet till att söka rättvisa" parallell med de institutionella kyrkornas.[164]

Det som bejakas i kvinnorummet, men förnekas i en patriarkal kultur, är med en formulering som finns hos flera av författarna "kvinnors fulla mänsklighet".[165] Formuleringen kan ledas tillbaka till Rosemary Radford Ruethers bok *Sexism and God-talk* (1983), där hon argumenterar för att kvinnors fulla mänsklighet måste vara den kritiska principen i feministisk teologi. Det som förnekar eller förminskar kvinnors fulla mänsklighet måste avvisas teologiskt, medan det som gynnar kvinnors fulla mänsklighet är heligt och speglar en autentisk relation till det gudomliga.[166] I kapitel tre ska jag diskutera de könsteoretiska aspekterna av "kvinnors fulla mänsklighet". Redan här finns dock skäl att påpeka den visionära, eller till och med eskatologiska aspekten, av detta uttryck.

Förvandling av kyrka och värld

Hittills har jag visat på syften relaterade till enskilda kvinnor och till kvinnor som grupp. Men den feministiska liturgiska rörelsen har också syften i relation till kyrkornas vidare gudstjänstgemenskap. Mary Collins och Leslie Northup talar om rituell kritik eller kritik i ritens form.[167] Susan Roll och Teresa Berger, båda hemmahöriga i romersk-katolsk tradition, talar istället om "exodus"[168] eller "ritual exodus"[169], ett ord som också använts av Rosemary Radford Ruether

i *Women-Church*.[170] Ordvalet ger associationer till ett folk som bryter upp från ett land, där de bott, men ändå inte varit riktigt hemma. Men utan den judisk-kristna traditionen skulle inte exodus vara ett begrepp. Redan genom ordvalet förhåller sig alltså talet om kvinnors exodus från en kyrklig institution till den tradition kvinnorna lämnar. Hur man förhåller sig, hur radikalt uppbrott man menar krävs, skiftar dock kraftigt mellan olika liturgiska grupper, liksom mellan enskilda individer.[171]

Sheila Durkin Dierks kommenterar att vissa av de kvinnor som hon intervjuat fortfarande deltar i församlingsgudstjänsterna trots att de också deltar i en eukaristigrupp med enbart kvinnor. Vissa av de intervjuade gör också frivilliga insatser i sin församling.[172]

> Few who participated in the research for this book believe that women gathering to celebrate Eucharist is the ultimate solution to the problems which confront us. Many of us wish to include men, families, in co-equal worship. - - - and yet most see it as an oasis, a long sought place of safety in the desert, not home yet, but wonderful for now.[173]

En tolkning som Susan Roll föreslagit är att kvinnors särgudstjänster fungerar som ”laboratorier”, där experiment kan ske på vägen mot ett mer inklusivt gudstjänstliv för både kvinnor och män.[174] Flera av de tidigare citerade författarna uttrycker också direkta förhoppningar (med större eller mindre grad av reservationer) om att feministisk liturgi ska kunna påverka även kyrkornas officiella gudstjänstliv. Diann Neu menar att den feministiska liturgiska rörelsen kan medverka till en verklig liturgisk förnyelse genom att ”andas livgivande ande i livlösa liturgiska former”.[175] Teresa Berger varnar däremot för att kvinnors liturgier kan bli en slags ”getto-liturgier” vid sidan av den kyrkliga gemenskapen, och målar som alternativ upp en vision av en befriad och befriande gemenskap av kvinnor och män i kyrkan:[176]

> ... a Women's Liturgical Movement which ultimately seeks to understand itself as struggling towards a liberated and liberating community of men and women in the Church.[177]

Vägen dit menade hon i sina tidiga artiklar kunde gå via en ”inkulturering” av kyrkans liturgi i vad hon då såg som en någorlunda enhetlig kvinnokultur:

> This liturgical reform would need to have as its goal the aggiornamento of the liturgy and its language to the “separated sisters”, as they have been called: women. The liturgy needs to be inculturated into “women’s culture”: their story, songs, art, work, memories, pain, dreams, and achievements.[178]

I sin senaste bok har hon lämnat tanken att det skulle finnas någon generaliserbar kvinnokultur, men däremot inte tanken att målet är en reform av Romersk-katolska kyrkans, liksom andra kyrkors, gudstjänstliv i stort.[179]

Marjorie Procter-Smith menar å ena sidan att feministiska grupper inte ska be om ursäkt för att de består endast av kvinnor. För vissa kvinnor blir separatismen ett permanent val, för andra ett tillfälligt, men oavsett den långsiktiga strategin är separatism nödvändig och hälsosam, menar hon.[180] Däremot måste feministiska grupper göra anspråk på traditionernas liturgiska centrum, för att arbeta för förändring av gudstjänsten, men också av kyrkan:

> So I conclude that the goal of feminist liturgical prayer is resistance and transformation. Resistance to patterns of domination, not only domination of women by men, but also domination of women by women. - - - We resist in order to transform, to recreate the church as communal, sociable, healthy.[181]

Liksom Marjorie Procter-Smith menar också många andra feministiska liturgiker att den feministiska liturgiska rörelsens mål på längre sikt inte kan inskränkas till vare sig en speciell kvinnoangelägenhet eller en gudstjänstangelägenhet. Liturgisk förändring ses som nära kopplad till förändring av både kyrka och samhälle. Diann Neu menar att liturgierna förkroppsligar erfarenheterna hos ett folk som är på väg från ett patriarkalt förflutet, mot en feministisk framtid.[182]

Wendy Hunter Roberts menar att kvinnor i olika traditioner idag använder riten för att kunna förvandla världen.

> As women of all faith traditions reclaim our religious authority to use rite and symbol to empower ourselves and our sisters, we become strong enough to reshape the world.[183]

Eileen King menar att feminister som ber gör det med den grundläggande intentionen att förvandla det patriarkala samhället, och Ada Maria Isasi-Diaz beskriver hur mujerista-liturgierna genom att göra anspråk på det heliga rycker den religiösa makten ur kyrkans händer och på det sättet hotar den patriarkala samhällsordningen.[184]

Förhållande till kyrkor och ecklesiologi

Jag har redan i introduktionen understrukit behovet av att i en diskussion om den feministiska utmaningen till kyrkan hålla samman diskussionen om kvinnors konkreta erfarenheter av kyrkan, med diskussionen om kyrkan som teologisk idé. Nedan tar jag min utgångspunkt i de konkreta organisatoriska uttryck som kvinnors liturgiska rörelse tagit sig i relation till olika kyrkor och ekumeniska organisationer, för att för att först därefter referera feministiska teologers ecklesiologiska analyser och visioner och hur de relaterat dessa till den feministiska liturgiska rörelsen. När jag här talar om feministiska ecklesiologiska ”visioner” handlar det alltså om teologiska ideal som är nära sammankopplade med den feministiska rörelsens politiska mål. För att förverkliga dessa ideal tillämpas olika strategier, i betydelsen tillvägagångssätt för de feministteologiska målens förverkligande.

Kvinnokyrkan

Den feministiska liturgiska rörelsen har vanligen bestått av spontant skapade grupper, som ibland gått så långt i organisation att man blir en del av ett löst sammanfogat nätverk. Sitt tydligaste organisatoriska fäste har rörelsen fått i vad som i USA kallats *Women-*

Church Convergence och dess medlemsorganisationer, som jag på svenska väljer att kalla kvinnokyrkan.[185]

Kvinnokyrkan daterar sig tillbaka till mitten av 70-talet, då romersk-katolska kvinnor i USA, inspirerade av Andra Vatikankonciliets kyrkliga reformer, men också av den feministiska kvinnorörelsen och framväxten av olika befrielseteologier, kallade till ett nationellt möte i Detroit. Mötet formulerade krav på kvinnors tillträde till prästämbetet, men också på förändringar i Romersk-katolska kyrkans ämbets- och kyrkosyn.[186]

Som ett resultat av mötet bildades en lös organisation, kallad *Women's Ordination Conference*. Motståndet från kyrkans ledning var emellertid hårt mot de krav som ställdes. Motsättningarna polariserades och därmed tonades också kravet på ordination ned, till förmån för tanken om kvinnokyrkan. I november 1983 genomfördes en stor samling i Chicago på temat *From Generation to Generation: Woman Church Speaks*. Rosemary Radford Ruether, som hört till de drivande i tanken om kvinnokyrkan, menar att kvinnokyrkans grundtanke var påståendet att kvinnor är kyrka, och har rätt att själva definiera sina behov och erfarenheter:

> Women-church was understood to mean that women themselves, gathered in faith communities, were church, exemplars of the "people of God", not in the sense of excluding men, but in the sense of being empowered as women to define their own religious needs and experience and to move to organize communities to serve these needs.[187]

Syftet var inte att utesluta män, men att kvinnor kan organisera sig för att möta sina behov, vilket kan sägas vara samma grundtanke som präglat den feministiska liturgiska rörelsen. Konferensen i Chicago samlade ett par tusen deltagare, varav 95 procent tillhörde Romersk-katolska kyrkan. Även protestantiska kvinnor deltog dock. Dessa ville att kvinnokyrkan skulle se sig som ett ekumeniskt nätverk, vilket också blev resultatet, även om begreppet primärt använts i romersk-katolsk kontext.[188] Sedan konferensen i Chicago har det ordnats liknande nationella amerikanska kvinnokyrkomöten

1987 i Cincinnati och 1993 i Albuquerque, New Mexico. Kvinnokyrkan har dock ingen fast organisation, utan består av många små grupper spridda över USA. För samordningen av de romersk-katolska gruppernas arbete har en paraplyorganisation bildats, kallad *Women-Church Convergence*. Under paraplyet finns både lokala grupper och större gemenskaper som Women's Ordination Conference och även *WATER*, Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual, som drivs av Mary Hunt och Diann Neu sedan början av 80-talet. Rörelsen har sin primära förankring i romersk-katolska kvinnogrupper, men i den *Women-Church Sourcebook* som publicerats av WATER omtalas grupper även inom flera protestantiska samfund i USA.

Samtliga de teologer jag nedan kommer att diskutera uttrycker en önskan att en mångfald av erfarenheter vad gäller ras, klass, etnisk tillhörighet och sexualitet ska komma till uttryck i kvinnokyrkan.[189] Denna önskan – men kanske också det faktum att mångfalden inte etablerats som en självklarhet från början – märks i namnskiftet från singularformen Woman Church, vid den första konferensen, till pluralformen Women-Church, som sedan blivit det accepterade namnet.[190] Kvinnokyrkorörelsen bör, liksom den feministiska liturgiska rörelsen, beskrivas som vidare än det amerikanska nätverket. I WATER:s adresslista över internationella grupper som medvetet använder ordet kvinnokyrka finns Argentina, Brasilien, Costa Rica, Sydkorea, Australien, Nya Zeeland, Kanada, Schweiz, Holland och England representerade.[191] Jag har själv besökt en kvinnokyrkogrupp inom den lutherska kyrkan på Island, som mötts och firat gudstjänster tillsammans regelbundet sedan 1993. Sannolikt finns kvinnokyrkor i många fler länder när denna bok kommer i tryck, men naturligtvis också många andra liturgiska grupper av kvinnor som inte explicit kallar sig kvinnokyrka.[192]

Den dubbla strategin

Kvinnokyrkan är primärt en rörelse, bestående av olika grupper med vissa gemensamma nämnare, menar Natalie Knödel, som i en doktorsavhandling presenterad vid University of Durham 1997 disku-

terar möjligheterna att utveckla feministisk ecklesiologi på grundval av bland annat idén om kvinnokyrkan. Kvinnokyrkan representerar ett sätt att ”göra kyrka” (do church) snarare än en teologisk modell, menar Knödel, och vi känner igen orienteringen mot praxis snarare än teoretiskt modellbygge.[193]

Gemensamt för olika gestaltningar av kvinnokyrkan är anspråket att kvinnor är kyrka och alltid har varit kyrka.[194] Ett av kvinnokyrkans mest typiska drag är dock att den inför valet mellan anpassning till, eller uppbrott från kyrkan i dess nuvarande form, vill erbjuda ett tredje alternativ. Detta alternativ innebär att leva i ett medvetet dubbelt förhållande till den etablerade kyrkans strukturer, ritualer och symboler.[195]

Här återkommer vad jag redan börjat identifiera som den feministiska rörelsens dilemma i relationen till kyrkan, nämligen att såväl alternativet att lämna de befintliga kyrkorna och skapa något helt nytt, som alternativet att stanna kvar och försöka förändra den befintliga strukturen, har avgörande nackdelar. Kvinnokyrkans praxis ger uttryck för en dubbelstrategi i förhållande till detta dilemma, som innebär att på en gång skapa nya alternativ och bli kvar. När Rosemary Radford Ruether 1999 i en artikel blickar tillbaka på kvinnokyrkans mer än tjugoåriga tillvaro avslutar hon med att konstatera att ett av dess mest betydelsefulla drag har varit medlemmarnas beslutsamhet att förbli förankrade med ena foten i en historisk tradition och med den andra i utformandet av någonting radikalt nytt.[196] Strategin har teologiskt motiverats på olika sätt av olika feministiska teologer, som vi strax ska se. Men vi ska först notera att den dubbla strategin i praktiken tillämpas även av feminister som inte medvetet inordnar sig i kvinnokyrkans nätverk.

Kvinnor som kyrka

Titeln på den redan nämnda boken *Defecting in Place*, som bygger på en stor enkätundersökning över hela USA, summerar nämligen just ett sådant dubbelt förhållningssätt. Titeln är enligt redaktörerna en metafor som försöker fånga paradoxen i en feministisk kristen position. *Defecting in Place* kan till svenska översättas ungefär

”kvardröjande avfällingar”, med syftning på kvinnor som tagit avstånd från delar av sin kyrkas praxis, men som samtidigt inte bryter upp helt, utan dröjer sig kvar och deltar i församlingens liv i hopp om förändring.[197] Redaktörerna noterar att det finns en grupp i studien som inte stämmer in på denna beskrivning och det är de afroamerikanska kvinnorna. Förutom ett litet ledarskikt, vars erfarenheter mer liknar övriga kvinnors i studien, upplever de tillfrågade afroamerikanska kvinnorna i högre grad än övriga att de faktiskt blir respekterade i sina kyrkor och att de, även om det formella inflytandet sviktar, kan utöva ett stort informellt inflytande. De erfar också rasism och fattigdom som större problem än den sexism som drabbar dem.[198]

Gemensamt för de allra flesta tillfrågade, protestanter likaväl som romerska katoliker, är dock enligt redaktörerna det grundläggande anspråket: ”Vi är kyrkan!”. Många i studien skulle enligt redaktörerna kunna instämma med den kvinna som i intervjun sa att kvinnor har blivit kyrka genom att skapa gemenskap och tjäna varandras och samhällets behov. Här kommer en kyrkosyn till uttryck, som inte är beroende av institutionell legitimering, men som härrör ur en tjänande praktik i gemenskap. Redaktörerna kallar också de kvinnogrupper som delar denna grundsyn för *women-church type groups*, även om de inte själva valt att definiera sig som en kvinnokyrkogrupp.[199]

Anspråket att ”kvinnor är kyrka” märks också i uttrycket ”som kyrka”, som återkommer gång på gång i det som skrivits om både den feministiska liturgiska rörelsen och om kvinnokyrkan. I mer traditionell ecklesiologisk debatt har det länge varit vanligt att likna kyrkan vid andra storheter genom att tala om ”kyrkan som” något annat. Men här är det alltså fråga om motsatsen, att hävda kvinnors ecklesiologiska relevans genom att tala om kvinnor, eller feministisk liturgi, eller någon annan kristen kvinnopraktik, ”som kyrka”.

Kvinnoårtiondet

Parallellt med att kvinnokyrkan utvecklades i USA och feministiska teologer började formulera sina tankar om ecklesiologi inledde

KV 1988 det nämnda årtionde som ägnats speciellt åt kvinnors situation i kyrkor och samhällen världen över. Genom årtiondet fick de kyrkliga kvinnorörelserna en gemensam global och ekumenisk ram med förankring i framför allt protestantiska medlemskyrkor.[200] Mary Hunt, en av kvinnorna bakom den ovan nämnda organisationen WATER, beskriver Kvinnoårtiondet som ett komplement till kvinnokyrkan, relaterat till dess grundidé att stärka kvinnors position, men på ett annat sätt baserad i och riktad in mot officiell kyrklig struktur:

> The two approaches, women in the churches struggling for space and justice, and women-church – women as church – have in common the goal of empowering women.[201]

Jag har själv valt att använda förkortningen Kvinnoårtiondet, vilket understryker parallellen med kvinnokyrkan. Men jag har också understrukit att avsikten inte var att årtiondet skulle bli en ren kvinnofråga. Årtiondet syftade visserligen till att ge kvinnor kraft och möjlighet att utmana förtryckande strukturer i både kyrka och samhälle, vare sig det handlade om sexism, rasism eller förtryck på grund av klass. Kvinnors fulla deltagande i kyrka och samhällsliv, och inte minst i teologiskt skapande och andlig gemenskap, var också en viktig målsättning, liksom att göra kvinnors perspektiv och handlingar synliga i arbetet för rättvisa, fred och miljö. Men formuleringen ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor” ställde också KV:s medlemskyrkor till ansvar för målens förverkligande.[202]

Kyrkornas kvinnoårtionde tog sin utgångspunkt dels i FN:s kvinnoårtionde, dels i det arbete med kvinnofrågor som bedrivits inom KV sedan starten 1948. Det framgår av en bakgrundsteckning skriven av Anna Karin Hammar, den svenska präst som i sin tjänst som kvinnodirektor vid KV ledde arbetet med Kvinnoårtiondet i dess initialskede.[203]

FN:s kvinnoårtionde hade riktat världens blickar på många dimensioner av kvinnors situation, men det hade inte berört kvinnors problem i kyrkor världen över. Samtidigt hade en enkätundersökning i ett

femtiotal av KV:s medlemskyrkor visat att kvinnor i allmänhet inte hade tillgång till ledande tjänster i kyrkorna. De stod oftast utanför kyrkornas beslutande och policyskapande organ. Samtidigt ställde kvinnors utsatta situation världen över höga krav på kyrkornas engagemang på en lång rad områden som hälsovård, utbildning och konstruktiva insatser mot våld och sexuella övergrepp.[204]

”Sexism är, liksom rasism, synd” slog KV:s generalsekreterare Philip Potter fast i ett tal vid en konsultation år 1974 i Berlin.[205] Samtidigt som KV ända sedan starten ägnat kvinnors situation speciell uppmärksamhet har dock uppenbara hinder för kvinnor funnits även inom kyrkorna själva.

I slutet av 70-talet tog KV initiativ till en global studie kallad ”The Community of Women and Men in the Church”. Studien påbörjades 1978 i lokala grupper över hela världen och avslutades med en konferens i Sheffield i England 1981.[206] Som en fortsättning av arbetet uppmanade den sjätte generalförsamlingen i Vancouver 1983 kyrkorna att kvinnofrågor och kvinnoperspektiv måste integreras i allt arbete inom KV. För första gången utgjorde de kvinnorna vid mötet en tredjedel av det totala deltagarantalet och hälften av generalförsamlingens talare och samtalsledare var kvinnor. Tanken bakom Kvinnoårtiondet var både att hålla intresset för kvinnofrågorna vid liv och att gå vidare i fråga om både kvinnors engagemang i teologi och kyrka och kyrkornas engagemang i kvinnors livsvillkor.[207]

De aspekter av Kvinnoårtiondet som jag särskilt fokuserar på i avhandlingen är gudstjänst och kyrkosyn. Gudstjänsten var inte explicit omnämnd i målformuleringarna, men kan ses som underförstådd i var och en av dem. Inför upptakten påsken 1988 gav KV också ut ett häfte med förslag på gudstjänster, böner och sånger för att uppmuntra kvinnors nyskapande i gudstjänstens form.[208] Likaså publicerades år 2000 en samling av gudstjänstmaterial som producerats och använts under årtiondet. Jag har dock inte funnit några studier av vilket inflytande Kvinnoårtiondet fått på gudstjänstfirande.[209]

En viss förskjutning av tyngdpunkten kan iakttas från ”The Community Study”, som genomfördes primärt inom Faith and

Order, till Kvinnoårtiondet, som var lokaliserat till KV:s avdelning ”Kvinnor i kyrka och samhälle”. Medan den förstnämnda var fokuserad framför allt på kyrkan som gemenskap, med avseende på framför allt teologi, delaktighet och relationerna mellan kvinnor och män, stod redan från starten akuta problem i kvinnors situation världen över i centrum för Kvinnoårtiondet. Teologiska frågor och hinder för kvinnor inom kyrkorna blev i årtiondets målskrivningar en del av en vidare helhet. Däremot kan skönjas en förskjutning vid årtiondets slut, då teologisk reflexion om kyrkan som gemenskap åter kommit mer i centrum. Detta framgår bland annat av en summerande artikel skriven av Irja Askola, programsekreterare för Kvinnoårtiondet vid C*onference of European* C*hurches* (CEC), inför årtiondets avslutning:

> Analysis of the material which has come out of the Decade shows clearly that during the process there has been a shift from a justice approach (social ethics) to an ecclesiological approach. We have entered into the heart of theology, challenging the self-understanding of the church and dealing with its very nature.[210]

Förskjutningen mot ecklesiologin knyts hos Askola, liksom i rapporten *Living letters*, tydligt samman med det motstånd mot genomförandet av Kvinnoårtiondets mål som KV:s besöksteam noterade. Texter om såväl kvinnokyrkan som Kvinnoårtiondet genomsyras av kvinnors anspråk på att fullt ut räknas med som kyrka och att fullt ut vara med och besluta om vad kyrkan är. Samtidigt berättar kvinnors erfarenheter världen över om en annan verklighet. När KV:s besöksteam noterar att kvinnor på olika håll i världen gjort erfarenheten att årtiondets kyrkliga solidaritet med kvinnor blivit mer av förnyad manifestation av kvinnors solidaritet med varandra kan det tolkas som en utsaga om problem på många olika nivåer. Det kan handla om att kyrkorna har problem med att bemyndiga kvinnor som kyrka (i fråga om ordination, mandat i beslutande organ och liknande), det kan handla om att det finns hinder för kvinnor att betrakta vad de själva gör och anser som uttryck för vad det är

att vara kyrka (till följd av exempelvis en hierarkisk struktur med män i toppen) och att män i kyrkorna har problem med att vara solidariska med kvinnor (på en mer mental nivå av homosocialitet eller misogyni).[211]

Det faktum att KV beslutade om ett kvinnoårtionde kan sägas vara ett tydligt exempel på hur kvinnor kunnat utnyttja sin möjlighet till inflytande inom de kyrkliga institutionerna för att driva sin sak. Å andra sidan visar problemen med årtiondets genomförande att kvinnor fortfarande världen över har stora problem med att få inflytande över prioriteringar och teologisk tolkning. Det är också mot denna bakgrund som den förnyade förskjutningen mot ecklesiologiska frågor vid Kvinnoårtiondets slut kan förstås. Förskjutningen kan samtidigt tolkas som en radikalisering i förhållande till den reflexion som ägde rum i de nämnda studierna på 80-talet. Det finns i det material som producerats vid årtiondets slut en tydligare könsmaktsanalys och en betoning av att sociala rättvisefrågor bör tolkas i ecklesiologiska termer.[212]

Kvinnosynoder

Under 1990-talet utvecklades parallellt med årtiondearbetet och kvinnokyrkorörelsen ytterligare en nätverksrörelse i Europa i syfte att få till stånd kyrkliga kvinnosynoder, det vill säga samlingar av och med kvinnor kring viktiga teologiska frågor. Valet av ordet synod var inte slumpmässigt, utan ett avsiktligt anspråk på en term som historiskt använts för samlingar där endast män i kraft av sitt kyrkliga ämbete tillåtits delta. Kvinnosynoder genomfördes i flera europeiska länder i början av 90-talet och 1996 genomfördes en europeisk kvinnosynod med tusen kvinnor från Europas olika hörn, liksom inbjudna gäster från andra delar av världen. Till skillnad från de officiella synoderna i kyrkans historia har kvinnosynoderna karakteriserats av att de ägt rum vid sidan av alla officiella strukturer. Deltagarna har inte varit valda representanter, även om deras deltagande ofta finansierats av någon kyrklig kvinnoorganisation. Synoderna har på detta sätt haft en mycket fri ställning i förhållande till befintliga kyrkor och ekumeniska gemenskaper.[213]

Ecklesiologisk reflexion

Kvinnokyrkorörelsen, Kvinnoårtiondet och även kvinnosynoderna aktualiserar behovet av feministisk ecklesiologisk reflexion. Jag vill därför avsluta diskussionen om den feministiska liturgiska rörelsens förhållande till kyrka och ecklesiologi med en översikt över den teoretiska reflexion om kyrkan som feministiska teologer stått för, men fortfarande då med särskilt fokus på sambandet liturgi-ecklesiologi. Jag väljer att presentera några ledande feministiska teologer med romersk-katolsk bakgrund, nämligen Mary Hunt och Diann Neu vid WATER, samt Rosemary Radford Ruether och Elisabeth Schüssler Fiorenza. Därefter presenterar jag två teologer med protestantisk bakgrund, Letty Russell och Rebecca Chopp.

Diann Neu och *Mary Hunt* utmärker sig genom att de så nära hållit samman sitt deltagande i kvinnokyrkans praktik med sin teoretiska reflexion. Diann Neu var den som våren 1981 myntade uttrycket women-church, i dialog med Elisabeth Schüssler Fiorenza.[214] Hennes verksamhet har primärt varit kvinnokyrkans liturgier, till vilka hon varje kvartal bidrar genom förslag i nyhetsbrevet *WATER-wheel*. Inom WATER har man konstaterat att liturgierna är en viktig drivkraft för de flesta deltagarna i olika kvinnokyrkogrupper.[215] Diann Neu menar också att kvinnokyrkans liturgier uttrycker en ecklesiologi. De cirkelformade samlingarna gestaltar ett delaktighetens alternativ till den pyramidformade kyrka där det endast finns ett centrum från vilket allt härrör.[216]

Mary Hunt har i högre grad än Neu teoretiskt utvecklat tankarna om kvinnokyrkan, som hon i en komprimerad formulering definierar som ”en global ekumenisk rörelse av lokala feministiska basgrupper av rättvisesökande vänner, som ägnar sig åt sakrament och solidaritet”.[217] Att kvinnokyrkan åtminstone i någon grad är global och ekumenisk har jag redan konstaterat, liksom att den består av feministiska basgrupper. Dessa definierar Hunt utifrån deltagarna, som hon alltså beskriver som rättvisesökande vänner, som ägnar sig åt sakrament och solidaritet. Formuleringen har rötter både i den romersk-katolska sakramentala traditionen, och i Hunts egen feministiska befrielseteologi, där vänskapsdimensionen är central, lik-

som betoningen av rättvisa och solidaritet.[218]

Kvinnokyrkan uttrycker kvinnors religiösa handlingskraft och andliga integritet, menar Hunt. Visionen är en jämlik lärjungagemenskap för alla, även män. Men även om vissa grupper valt att inkludera män menar hon att åtminstone en temporär separatism från männen är nödvändig.[219] Hunt lägger stor vikt vid kvinnokyrkan som en alternativ feministisk praxis, möjlig att börja realisera här och nu, men det gör också att hon tvekar huruvida kvinnokyrkan kommer att förbli kristen. Det är inte den fråga som står i fokus nu, och för att ge frågan ett svar på sikt kommer det att krävas en helt ny förståelse av hur teologi skapas, en förståelse som bygger på en rättvis och demokratisk praxis, menar hon.[220]

Rosemary Radford Ruether hör till dem som först artikulerade tankarna om kvinnokyrkan. I sina tidiga böcker betonade Ruether starkt kvinnokyrkans funktion som liturgisk gemenskap. Boken *Women-Church* från 1986 upptas till hälften av förslag till liturgier, men dessa föregås av en teologisk utredning om kvinnokyrkan.[221] Basen för kvinnokyrkan ser Ruether i att kvinnor, som på grund av kön exkluderats i kyrkans tradition, kräver sin rätt att få vara kyrka och tala som kyrka.[222]

> Women-Church represents the first time that women collectively have claimed to be church and have claimed the tradition of the exodus community as a community of liberation from patriarchy.[223]

Till Ruethers bestämning av kvinnokyrkan hör alltså att det är en exodus-gemenskap som står för befrielse från patriarkatet. Kyrkan har genom historien tagit form i ett dialektiskt samspel mellan å ena sidan idén om en andeledd gemenskap och å andra sidan behovet av institutionaliserade former, menar Ruether. Som historisk institution har kyrkan ofta försvarat den etablerade samhällsordningen och dess hierarkier, medan kyrkan som andefylld gemenskap tenderat att gå emot hierarkierna och vittna om en alternativ samhällsordning enligt Guds vilja.[224]

Båda polerna är nödvändiga, menar Ruether, men de har ofta

kommit i konflikt. Huvudproblemet ur feministiskt perspektiv idag är att den historiska institutionen, underförstått den romersk-katolska, förstår sig själv som den enda legitima kyrkan, medan den i själva verket är illegitim i och med att den manifesterar en patriarkal självförståelse. Ruether tar många exempel på hur detta uttrycks, men ett som anknyter till hennes centrala idé om kyrkan som exodus-gemenskap är bibelberättelsen om hur Israels folk lämnade Egypten och tog emot lagtavlorna på Sinai. Det märkliga, påpekar hon, är att Moses enligt berättelsen uppmanade ”folket” att förbereda sig för att ta emot uppenbarelsen genom att hålla sig borta från kvinnor![225] Folket visade sig alltså bestå av fria, vuxna män och det är denna gemenskap som i Septuagintas översättning kallas ekklesia, det ord som författarna till Nya testamentet sedan övertog som beteckning för kyrkan. Ruether påpekar att en för kyrkans senare självförståelse så central berättelse inte bara ”glömmer” kvinnorna, utan också ser dem som en källa till orenhet för den man som står inför att ta emot Guds uppenbarelse. Ruether sammanfattar slutsatsen: ”Male sacrality is defined by negation of the female sexual body”.[226]

För att realisera kvinnokyrkan som en exodus-gemenskap i befrielse från en kyrka som definierat sig på detta begränsande sätt är en temporär separatism nödvändig, menar Ruether. På det sättet kan en praxis växa som kan fungera som en kritisk motkultur till den patriarkala kyrkan.[227] I förordet riktar hon en appell till läsaren:

> We must begin to live the new humanity now. We must begin to incarnate the community of faith in the liberation of humanity from patriarchy in words and deed, in new words, new prayers, new symbols, and new praxis.[228]

En person som varit en viktig källa till kvinnokyrkans teoretiska självförståelse i USA är *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, även om hon till skillnad från både Hunt och Ruether inte engagerat sig i kvinnokyrkans liturgiska praxis. Istället är det primärt utifrån en dis-

kussion om bibeltolkning som Fiorenza utvecklat sina tankar om kvinnokyrkan, eller ”the ekklesia of wo/men”, som hon numera vanligtvis skriver. Med skrivningen ”wo/men” vill Fiorenza etablera en politisk kategori, som också inkluderar förtryckta och marginaliserade män. ”The ekklesia of wo/men” bygger således på en enhet mellan dem som upplever sig marginaliserade, snarare än mellan kvinnor.[229] Denna ekklesia tänks av Fiorenza utgöra platsen för den nödvändiga kritiskt hermeneutiska diskussionen om Bibelns auktoritet i förhållande till den kyrkliga gemenskapens handlande och förståelse av sig själv idag.[230]

Ett problem för den som vill förstå Fiorenzas tankar om feminism och kyrka är att hon inte ägnat ämnet en systematisk bearbetning i ett verk. Istället finns temat med som en aspekt i nästan allt hon publicerat från tidigt 80-tal och framåt. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesia-logy of Liberation* (1993) består av en samling artiklar om kvinnor och kyrka, som tar sin utgångspunkt redan i Fiorenzas licentiatavhandling i pastoralteologi från tidigt 60-tal och som avslutas med ett föredrag från tidigt 90-tal.

En avgörande bok ur Fiorenzas långvariga författarskap är *In Memory of Her* (1983), som avslutas med ett kort kapitel kallat ”Epilogue. Toward a Feminist Biblical Spirituality: The Ecclesia of Women”, där Fiorenza utvecklar sina tankar om behovet av en kyrka definierad av kvinnor och andra förtryckta.[231]

> The image and vision of the people of God, of my people, who are women, theologically sums up my own spiritual feminist experiences and that of my sisters who have celebrated our bonding in sisterhood for empowerment and reclaimed our baptismal call to the discipleship of equals. This image and self-understanding allows us to build a feminist movement not on the fringes of church but as the central embodiment and incarnation of the vision of church that lives in solidarity with the oppressed and the impoverished, the majority of whom are women and children dependent on women.[232]

Den feministiska rörelse som förkroppsligar ett liv i solidaritet med

de fattiga och förtrycka, kallar alltså Fiorenza för ”the ekklesia of women” (senare wo/men). Ekklesia är ett ord för kyrka, som av de nytestamentliga författarna togs upp från Septuaginta, där det översatte det hebreiska ”qahal”, som syftade på Israels folk församlat för att höra Guds ord. I den profana grekiskan var ekklesian de fria medborgarnas offentliga beslutande församling. Eftersom kvinnor i en patriarkal kyrka inte har beslutanderätt i teologiska frågor är kvinnornas ekklesia för Fiorenza primärt ett hopp för framtiden, men detta hopp har redan börjat förverkligas av kvinnor:

> Yet we have begun to gather as the ekklesia of women, as the people of God, to claim our own religious powers, to participate fully in the decision-making process of church, and to nurture each other as women Christians.[233]

Redan i denna tidiga text märks flera drag som förblivit karakteristiska när Fiorenza sedan vidareutvecklat sina tankar. Viktigt för Fiorenza är att kvinnornas ekklesia är en politisk rörelse, som syftar till att förverkliga en tidig kristen vision av jämlik lärjungagemenskap (discipleship of equals), som är evangeliets verkliga innehåll, men som ännu inte fullt ut förverkligats eftersom kvinnor och andra förtryckta grupper inte tillåtits ta plats som jämlikar i gemenskapen.[234]

Praxis i kvinnornas ekklesia utmärks enligt Fiorenza av ”commitment, accountability and solidarity”, ord som jag föredrar att citera på engelska därför att de två första inte har någon direkt motsvarighet på svenska. Fiorenza är däremot skeptisk mot feministisk andlighet som något inre, som förverkligas i ”meditation and incantations, spells and incense, womb chant and candle gazing, feminine symbols for the divine and trance induction”, som hon skriver med en återigen svåröversättbar men träffsäker formulering.[235]

Redan här märks en polemisk ton som förklarar varför Fiorenza inte fördjupat sig i feministisk liturgi, utan tvärtom återkommit till vad hon sett som missbruk av idén om kvinnokyrkan, när den begränsats till en fråga om andlig näring för kvinnor, och mist sin po-

litiska dimension. Fiorenza har också vänt sig mot att likna kvinnokyrkan vid en exodusgemenskap, eftersom hon menar att exodusbilden döljer att både patriarkat och möjligheten att göra motstånd är allestädes närvarande och att ”exodus” från patriarkatet därför inte är möjlig.[236] Fiorenzas tanke är istället att kvinnornas ekklesia, med den paradox som ordkombinationen rätt förstådd rymmer, ska visa på att varken kyrka eller samhälle ännu realiserat ekklesian i betydelsen av en demokratisk församling av fria medborgare.[237] I väntan på denna verklighet är kvinnornas ekklesia en plats för motstånd:

> The notion of the “ekklesia of wo/men”, that is, the full democratic assembly of wo/men, attempts to conceptualize a feminist space and discourse, counterhegemonic to that of imperial or democratic kyriarchy in antiquity and in modernity. This paradoxical expression seeks to articulate a critical democratic space from which feminists can speak in order to change hegemonic “common-sense” theological discourses.[238]

Fiorenzas tankar om kyrkan har med åren snarast utvecklats åt ett mer teoretiskt än praktiskt håll, vilket ovanstående citat torde väl illustrera. Fiorenza skriver i citatet om behovet av att ”begreppsliggöra ett feministiskt utrymme och en diskurs”, som kan vara ”kontrahegemonisk” i förhållande till olika former av ”kyriarki”.[239] Dessa abstrakta begrepp befinner sig ganska långt från kvinnors konkreta erfarenheter av att samlas för att fira en liturgi i egen utformning. Det handlar om en vision av vad kyrka skulle kunna vara, med tydliga eskatologiska drag. Visionen skulle naturligtvis kunna förstås som föregripen, och bitvis redan realiserad, i feministiska liturgigrupper. Samtidigt förankrar Fiorenza sällan sin reflexion i sådana konkreta erfarenheter. Läst i en protestantisk kontext, präglad av tankar om kyrkan som ett osynligt ideal, riskerar hennes ecklesiologi att blir alltför abstrakt för att kunna få några egentliga praktiska konsekvenser.

Natalie Knödel menar att ecklesiologi för Fiorenza framför allt blir ett teoretiskt redskap för att förstå var och hur kvinnors alter-

nativa diskurser kan utvecklas.[240] Visionen har haft avgörande betydelse för kvinnokyrkorörelsen i USA, men Knödel understryker ändå att denna rörelse är så starkt beroende av sin historiska och kulturella kontext att den inte bör ses som en teologisk modell som utan vidare kan appliceras i ett annat sammanhang.[241]

Vi har konstaterat att tanken om kvinnokyrkan primärt utvecklats av feministiska teologer med romersk-katolsk bakgrund. En bidragande faktor har varit att dessa kvinnor inte haft samma möjlighet som kvinnor inom många protestantiska kyrkor att genomföra förändringar inom den kyrkliga institutionen, vilket gjort det nödvändigt för den som önskat en förändring att gestalta alternativ vid sidan av. En annan bidragande faktor kan helt enkelt vara att protestantiska feministiska teologer präglats av ett bristande intresse för ecklesiologi inom den egna traditionen.[242]

Även i protestantisk miljö har dock enstaka feministiska teologer mer utförligt behandlat ecklesiologiska frågor. *Letty Russell* har tjänstgjort som pastor i Presbyterianska kyrkan i USA och har under många år arbetat inom KV:s Faith and Order-kommission. Liksom de teologer jag tidigare presenterat är Russell befrielseteologiskt orienterad. I *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church* från 1993 utvecklar hon vad hon kallar en feministisk befrielse-ecklesiologi för en kyrka där kvinnor och andra grupper som tidigare marginaliserats i kyrka och samhälle kan känna sig välkomna. Detta menar Russell kan ske i en kyrka som ser Kristus som sitt centrum, och som är organiserad som en rundabordsgemenskap.[243]

Natalie Knödel noterar i sin genomgång att Russell, liksom Ruether och Fiorenza, tar kampen för en rättvis och inklusiv kyrka till utgångspunkt för sin ecklesiologi, snarare än en abstrakt diskussion om kyrkans natur eller väsen.[244] Russell beskriver själv sin uppgift som att reflektera över kyrkans natur i ljuset av frågor och insikter som härrör från sådana grupper som samlats i Kristi namn för att tänka igenom möjliga vägar ”att vara en kyrka som bekräftar alla kvinnors och mäns fulla mänsklighet”.[245] Här märks den karakteristiska befrielseteologiska utgångspunkten i en befriande

praxis, liksom bekräftandet av kvinnors fulla mänsklighet som norm.

Russell skriver inte om liturgi, men hon anknyter till den feministiska liturgiska rörelsen, eller med hennes egen terminologi ”Feminist Christian Communities”, vilkas praxis hon menar på olika sätt kan bidra till en feministisk ecklesiologi. Hon ser dessa grupper som kyrka och påpekar att de funktioner för kvinnokyrkan, som Ruether skrivit om, nämligen gemensamma studier, liturgi, social praxis och bygget av social gemenskap, väl svarar mot de funktioner i den kristna kyrkan som kallats kerygma, leitourgia, diakonia och koinonia. De feministiska gemenskaperna bidrar med insikter om att kyrkan för att fullgöra dessa uppgifter måste ha en rättvisedimension i arbetet, den måste vara en gästfrihetens gemenskap som välkomnar människor till Guds bord, och slutligen måste kyrkan bygga en ”spirituality of connection”, en sammanfogandets spiritualitet.[246]

Rebecca Chopp skriver från protestantisk erfarenhet, men på ett sätt som hon hoppas ska vara relevant för olika kyrkliga traditioner. Sina ecklesiologiska tankar har hon framför allt formulerat i *The Power to Speak: Feminism, Language, God*, där hon beskriver kyrkan som ”förkroppsligandet av emancipatorisk förvandling” (the embodiment of emancipatory transformation), vars uppgift det är att förkunna Gud i världen genom ”emancipatoriskt förvandlande diskurser” (discourses of emancipatory transformation).[247]

Chopp menar att om protestantisk teologi ska ha någonting att bidra med till kristenheten som helhet, så krävs ett omtänkande som ger mening för vår tid åt den reformatoriska betoningen av förkunnelsen och Ordet. Den teologi hon konstruerar utgår från det gudomliga Ordet, som hon karakteriserar som ett ”fullständigt öppet tecken” (perfectly open sign).[248]

Chopp för i boken en dialog med teologer som Schleiermacher, Barth och Moltmann. Hon tar sin utgångspunkt i poststrukturalistisk teori för att beskriva hur dominerande kyrklig tradition bekräftar en patriarkal sociosymbolisk ordning, som står i skarp kontrast mot visionen om kyrkan som en befriande gemenskap. I kvinnokyr-

kans framväxande gemenskaper ser hon däremot början till ett förkroppsligande av kyrkan som emancipatorisk gemenskap.[249]

Knödel kritiserar Chopp för att hennes teologi är så vag, och förankrad i ett abstrakt ”Ord”, snarare än i en konkret kamp för befrielse.[250] Kritiken är riktig så till vida att Chopps bidrag till feministisk ecklesiologi framför allt ligger på ett teoretiskt plan, däremot utgör boken ett tidigt och viktigt bidrag till att förena feministisk poststrukturalistisk förståelse av språk och gemenskap med ecklesiologi, vilket gör att jag kommer att återkomma till Chopp.

Slutsatser

Den feministiska liturgiska rörelsen arbetar med rituella uttryck i kritisk relation till officiellt kyrkligt liv. Rörelsen har i USA tagit sig så tydliga uttryck att den genererat utförliga kommentarer och jag har därför primärt diskuterat rörelsen så som den dokumenterats och diskuterats av nordamerikanska författare.

Undersökningen har visat en framväxande alternativ gudstjänstpraxis med vissa speciellt framträdande drag. Till dessa drag hör skapandet av ett mentalt och fysiskt rum som svarar mot deltagarnas upplevda behov och som ger utrymme för kvinnor att gestalta sin liturgi autonomt i förhållande till den dominerande gudstjänsttraditionen. Vissa former har i denna praktik visat sig återkommande, som cirkelformen och horisontaliteten. Rörelsen är också starkt kontextuell och processinriktad med utrymme för mångfald och experimentalitet.

Synliggörandet av kvinnor på olika nivåer är centralt, vare sig det handlar om åminnelse av kvinnor i historien, eller kvinnors kroppsliga liturgiska gestaltande i nuet. Gud omtalas också gärna feminint. Innehållsligt präglas rörelsen av en betoning av Guds immanens, med bejakande av skapelsens inneboende helighet. Däremot finns en återhållsamhet vad gäller kristologin, liksom vad gäller en transcendent gudsbild. Det finns också, åtminstone i delar av rörelsen, en avvaktande hållning mot att låta nyskapandet inordnas i någon viss dogmatik. Processen har ett värde i sig, och får inte begränsas av dogmatiska stängsel.

Rörelsens syften kan beskrivas på flera olika nivåer. Primärt erbjuder den kvinnor ett konkret alternativ eller komplement till kyrkornas officiella gudstjänstliv. På denna nivå fyller gudstjänsterna funktionen av ett eget rum, till synes vid sidan av och skyddat från patriarkalt inflytande. Rummet kan användas för helande och för sökande efter andlig identitet och en relation till Gud, men också för utvecklande av nya former för gudstjänst. På en sekundär nivå kan feministiska liturgier också sägas syfta till en feministisk förvandling av kyrkans gemenskap och även av hela samhället. För att åstadkomma detta syfte används ofta en dubbelstrategi, som innebär att både vara kvar och lämna, att både göra anspråk på att vara kyrka och att utveckla nya sätt att vara kyrka på. Såväl kortsiktigt som långsiktigt syftar rörelsen till att ge kvinnor möjlighet att realisera sin fulla mänsklighet.

I förhållande till etablerade kyrkor har den feministiska liturgiska rörelsen uppstått tvärs över kyrkogränserna och kan därigenom beskrivas som transkonfessionell. Vanligen har den varit utan formell organisation, ibland har den resulterat i nätverksbildningar, och i några fall i fastare parakyrkliga organisationer av typen Women-Church Convergence. Kvinnoårtiondet har, framför allt i protestantiska kyrkor, fungerat som en sammanbindande ekumenisk ram som i någon mån också svarat mot behovet av en transkonfessionell organisation och kyrklig legitimering för ett fokus på kvinnors situation i både kyrkor och samhällen världen över.

Kvinnokyrkan är ett specifikt uttryck, som har sitt ursprung bland romersk-katolska kvinnor i USA, men präglas av en önskan om mångfald i fråga om både hudfärg, klass, etnicitet, sexualitet och konfessionell tillhörighet. Kvinnor är rörelsens handlande subjekt, men även män kan vara med, på rörelsens villkor. Kvinnokyrkan har beskrivits som en exoduskultur, men i praktiken visar undersökningar som *Defecting in Place* att de flesta som är med i en kvinnogrupp också deltar i det ordinarie församlingslivet. Liksom för den feministiska liturgiska rörelsen som helhet handlar det alltså om en dubbelstrategi i förhållande till kyrkan.

Kvinnokyrkan är primärt en rörelse och ett sätt att ”göra kyrka”,

att uppträda ”som kyrka”, men det finns också en växande teoretisk feministisk reflexion på ecklesiologins område. Feministiska teologer med romersk-katolsk bakgrund har hittills dominerat på detta område, men även bland protestantiska teologer finns ett begynnande intresse för feministisk ecklesiologi. Detta intresse kan få ny skjuts genom att summeringarna av Kvinnoårtiondet understrukit att kyrkornas bristande intresse för kvinnors situation världen över speglar aspekter av kyrkornas syn på sig själva och sitt uppdrag i världen.

Kapitel 3
Dilemman och strategier

I detta kapitel kommer jag att ta fasta på de inneboende spänningar som jag i förra kapitlet identifierat i den feministiska liturgiska rörelsen. Jag kommer att göra det med hjälp av begreppen dilemman och strategier. Ett dilemma är en valsituation där alla handlingsvägar har avgörande nackdelar, vilket är en träffande beskrivning av den situation en kristen feminist befinner sig i. En strategi är ett tillvägagångssätt för förverkligandet av vissa mål.

Ett dilemma är vad en kristen feminist ställs inför i valet mellan att gå in i församlingslivet på dess egna villkor eller att undvika det. Det första alternativet erbjuder inte möjlighet att göra upp med underordningen av kvinnor i kristen tradition, som den feministiska identiteten kräver. Det andra alternativet innebär att tvingas avstå från en gudstjänstgemenskap med andra kristna, vilken hör nära samman med den kristna identiteten. Feministiska liturgier kan förstås som svar på detta dilemma, svar som präglas av en mångfald olika strategier.

Mitt syfte i det följande är att skapa en ökad teoretisk förståelse för olika aspekter av det dilemma den feministiska liturgiska rörelsen står inför, liksom av de strategier för förvandling rörelsen kan använda sig av. Jag kommer i kapitel fem att använda denna förståelse som redskap i analysen av det svenska materialet.

En ökad teoretisk förståelse är viktig, därför att den feministiska liturgiska rörelsen har växt fram som en gräsrotsrörelse, utan central organisation och tydligt ledarskap.[1] Den har präglats av en skepsis mot den typ av akademisk teologi som legitimerat institutionaliserande former av kyrkligt liv, men negligerat kvinnors verk-

lighet. Idag ser åtminstone vissa feministiska liturgiteologer framför sig en förflyttning från marginal till centrum.[2] I anslutning till vad jag i introduktionskapitlet sagt om dialektiken mellan teori och praktik i en levande teologisk reflexion kräver emellertid en sådan förflyttning en djupare bearbetning också på den teoretiskt formulerade konstruktiva teologins domäner. Om detta inte sker finns en risk att rörelsens förvandlande potential går till spillo och den blir antingen en sådan ”getto-liturgi” i den dominerande traditionens utkant, som jag återgivit varningar för i föregående kapitel, eller en postkristen spiritualitet, som gett upp ambitionen att påverka den dominerande kristna traditionen.

Jag kommer att disponera kapitlet så att jag först diskuterar dilemmat, och tänkbara motstrategier, ur ett liturgiskt traditionsperspektiv, därefter ur ett könsteoretiskt feministiskt perspektiv, för att avsluta med ett ecklesiologiskt perspektiv.

Förhållningssätt till kristen gudstjänsttradition

Den feministiska liturgiska rörelsen präglas av en djup och komplex kritik av hur gudstjänst hittills firats i kristna kyrkor. Det finns visserligen likheter mellan den feministiska liturgiska rörelsen och den bredare liturgiska rörelse som påverkat gudstjänstlivet i västvärldens kyrkor under 1900-talet. Men just i förhållningssättet till traditionen finns stora skillnader. Medan den bredare liturgiska rörelsen framför allt sökt inspiration i fornkyrkans gudstjänstliv har den feministiska liturgiska rörelsen i första hand byggt på kvinnors erfarenheter och behov i samtiden. Eftersom kvinnor inte i samma grad som män påverkat utformningen av kristen liturgi kan ingen tidigare liturgisk praxis betraktas som självklart normativ för feministisk liturgi.[3]

Samtidigt är den som gör anspråk på att vara kristen alltid beroende av ett ursprung och en vidareförd tradition. I första hand kan beroendet sägas gälla traditionens innehåll, men eftersom innehållet alltid bärs av ett språk och en form gäller beroendet i viss mån

även dessa. Den kristna trons innehåll går inte att komma åt annat än genom den form den givits, exempelvis liturgiskt eller dogmatiskt.

Samtidigt är det just detta som är problemet för feministisk teologi, eftersom dessa former också varit präglade av patriarkala samhällsordningar. Går det då att ta bort de yttre formerna och hoppas att finna ett innehåll, oberört av det patriarkala sammanhanget? Liturgihistorikern Anders Ekenberg diskuterar en liknande fråga i en artikel om 1900-talets liturgiska rörelse och drar slutsatsen att om allt som är kulturbetingat i kristen liturgi togs bort, skulle ingenting bli kvar:

> Driven till sin yttersta spets skulle principen att göra avkall på allt som är kulturbetingat betyda att det inte finns *något* i kristen gudstjänst som är oföränderligt eller som vi är förpliktade till även i en förändrad kulturell situation. Det synsättet är uppenbart orimligt. Så enkelt kan form och innehåll inte skiljas åt; då blir ingenting kvar.[4]

Men som vi sett är det knappast någon enskild del av kristen gudstjänst som inte blivit föremål för feministisk kritik eller rekonstruktion. Betyder det att ingenting finns kvar? Ja, vissa har dragit den slutsatsen, men feministiska liturgigrupper söker konstant efter vägar att urskilja det kulturbetingat patriarkala från det kristna man ändå bekänner sig till.

Låt oss som exempel på hur det kan gå till ta hjälp av Marjorie Procter-Smiths diskussion om förhållningssätt till Jesus i feministiska liturgier.[5] Problemen med att oförändrat överta liturgiska Jesus-traditioner har enligt Procter-Smith flera rötter. Det faktum att Jesus var man har i vissa sammanhang använts för att begränsa kvinnors religiösa auktoritet. Tolkningar av Jesu lidande och död som frälsande har också använts för att legitimera krav på kvinnors lydnad och självuppoffring.

Hur möter då feministiska liturgier dessa problem? Procter-Smith exemplifierar fyra sätt att förhålla sig till Jesus som hon funnit vanliga i feministiska liturgier. Den *uteslutande* strategin inne-

bär att Jesus inte nämns. Ett adventsfirande kan med denna strategi omdefinieras från passiv väntan på sonen som ska födas, till en trons resa där liturgins deltagare själva är aktiva. Den *symboliska* strategin undviker verbala omnämnanden av mannen Jesus, men låter honom symboliseras av exempelvis ett ljus. Den *relationella* strategin tillåter att Jesus nämns, men då i sin relation till olika bibliska kvinnogestalter. Den *ersättande* strategin slutligen låter ett feminint gudsnamn, Sofia, den heliga Visheten, ersätta Jesus-namnet. Det förekommer också att denna Sofia omtalas som en tänkt jordisk gestalt, så att exempelvis passionshistorien berättas med Sofia som huvudperson.

Exemplen illustrerar en önskan om kontinuitet med kristen tradition, så till vida att man sällan väljer bort Jesus helt. Men det illustrerar också hur feminister som skapar nya liturgier inte kan göra det uteslutande i positiv relation till Jesus Kristus, utan också i negativ relation till upplevelser av kvinnors underordning i hittillsvarande kristna gudstjänsttraditioner. Valet mellan positiv bejakelse och negativt avståndstagande är ett exempel på det feministiska dilemmat. För att lösa det krävs inte bara kreativa strategier, utan också någon form av kriterier för vilka strategier som ska väljas. Marjorie Procter-Smith pekar dock på vikten av att dessa kriterier får växa fram underifrån:

> From the noncoercive, mutually supportive, self-critical space of feminist groups, participants must determine for themselves what aspects of their tradition are valuable and useful, and what aspects should be composted (recycled) or discarded.[6]

I citatet liknar Procter-Smith den process som krävs vid ”kompostering” och lite senare i samma text talar hon om ”garderobsrensning” av kristna traditioner. Vissa kristna gudstjänstformer överges helt. Likaså kan helt nya former uppstå. Men ofta ges, som jag visat, också gamla former ett nytt innehåll.[7] Men hur man än förhåller sig, gäller det att finna kriterier för de val man gör.

Traditionen och traditionerna

”Tradition” kommer av latinets ”traditio” och handlar om att räcka över eller lämna vidare något till en ny generation. En tradition har både subjekt och objekt. ”Någon” lämnar vidare ”något”. Varje familj och varje land har traditioner, som mer eller mindre oförändrade förs över mellan generationerna. Det handlar om en historia, men en subjektivt värderad historia, som har betydelse för gemenskapens – familjens, släktens eller folkets – sätt att förstå sig själv/t i världen. Att tillhöra en familj innebär att ha ett subjektivt förhållande till släktens historia. På samma sätt innebär att vara kristen att ha ett subjektivt förhållande till den kristna historien. Relationen till traditionen gör det möjligt för den enskilda att också se sig själv som del av traditionen. En kristen feminist har ett dubbelt förhållande till traditionen, som innebär både avståndstagande och delaktighet. Frågan är hur denna dubbelhet motiveras och gestaltas och vilka konsekvenser den får.

Innan jag fördjupar mig i den frågan finns skäl att påpeka att Gud i kristen teologi på en gång tänkts vara både traditionens subjekt och objekt. Guds uppenbarelse i Kristus förstås som traditionens innehåll eller objekt. Samtidigt är Gud den som uppenbarar och alltså traditionens subjekt. När traditionen förs vidare tänks detta också ofta som ett Guds verk, men då med kyrkan som redskap. Kyrkan får härmed en ställföreträdande plats som traditionens handlande subjekt.

Med detta har jag redan närmat mig svaret på frågan varför kyrkans identitet blir central i en feministisk diskussion om kristen gudstjänsttradition. Det handlar om hur kyrkan som traditionens subjekt konstrueras. Det handlar om makten att bestämma vad det är för tradition som ska föras vidare – hur Guds vilja tolkas – och det handlar om kvinnors strategier för att bli delaktiga i den maktutövning som denna tolkning innebär. Allt detta är frågor som jag får anledning att återkomma till när det gäller ecklesiologiska dimensioner av det feministteologiska dilemmat.

Nu är emellertid inte innebörden i ordet tradition en fråga som förts upp på dagordningen endast av kristna feminister. Diskussio-

nen om hur kristen tradition ska bestämmas, och vad kyrkan är, har funnits på den ekumeniska rörelsens agenda under många år. Inom Faith and Order har begreppet tradition varit föremål för ingående diskussioner. Vid kommissionens möte i Montreal 1963 gjordes en distinktion, som sedan blivit vägledande i den ekumeniska rörelsen.[8] Traditionen, i bestämd form, skiljs i denna begreppsanvändning från ”tradition” i mer obestämd bemärkelse, liksom från ”traditioner” i pluralis. Traditionen refererar till evangeliet, som förmedlas från generation till generation i kyrkan. Den obestämda formen tradition innebär det mänskliga överräckandet av Traditionen genom historien. Tradering skulle vi kunna säga på svenska. Resultatet av traderandet blir traditioner, både i bemärkelsen olika uttryck och olika konfessionella traditioner.

Kristna traditioner är både någonting annat än, och förbundna med, Traditionen. Traditionerna är historiska och kontextuella uttryck för den sanning och verklighet som är Kristus. Detta är avsikten med distinktionerna från Montreal. Samtidigt återstår många frågor kring traditionsbegreppet, som endast delvis följts upp inom Faith and Order.[9]

Från en feministisk utgångspunkt har Letty Russell i *Church in the Round* föreslagit en ytterligare distinktion, som skiljer mellan Guds handlande i Kristus å ena sidan, benämnt ”Traditionen”, och å andra sidan vittnesbörden om detta handlande i skrift och kyrklig lära, som hon i linje med allmänt språkbruk kallar ”tradition”.[10] Russel menar att syftet med Montreal-distinktionen är att visa på kyrkans sätt att förbli förenad med Guds handlande i Kristus och att detta fullföljs bättre genom hennes ytterligare distinktion. Som jag förstår henne vill hon härmed finna ett sätt att skilja ut Bibelns och den tidiga kyrkans vittnesbörd om Kristus från Guds eget handlande i Kristus, vilket naturligtvis kan ses som en poäng utifrån tanken att Guds eget handlande inte behöver förstås som bundet till en patriarkal könsordning.

Guds handlande i Jesus skulle alltså kunna skiljas från vittnesbörden om honom i den patriarkala traditionen, vilket skulle kunna vara ett stöd för feministisk liturgi. Frågan är emellertid om det-

ta är till någon ytterligare hjälp i sökandet efter kriterier för feministiskt traditionsskapande. Det är visserligen en lockande tanke att det skulle vara möjligt att plocka ut en ”kärna i budskapet”, som inte är beroende av en yttre patriarkal språklig och symbolisk förpackning. Det feministiska projektet skulle då innebära att slå in samma ”innehåll” i ny förpackning. Detta leder emellertid enligt min uppfattning tankarna fel. Kristen tro känner bara Guds handlande genom konkreta vittnesbörd om detta handlande.

Mångfalden i de många traditionernas vittnesbörd visar att kristen tradition är kontextuellt präglad och därmed begränsad. Samtidigt är det just dessa historiskt begränsade tolkningstraditioner kristna har att utgå från i varje rekonstruktion. Tanken att Gud inkarnerats och blivit människa står i centrum för kristen tradition. Men det betyder också att den kristna traditionens innehåll aldrig går att komma åt utom i konkret, inkarnerad, form.

Kristen eller feminist?

Vad är det då som sker när feministiska teologer utmanar kristna traditioner? Med en egen bild för det feministiska dilemmat talar Anne-Louise Eriksson i *Kvinnor talar om Jesus* om den feministiska teologen som klämd mellan det kristna och det feministiska trycket, som mellan två sköldar: ”Antingen anklagas vi för att inte vara ’tillräckligt kristna’, eller också för att inte vara ’tillräckligt feministiska’”.[11] För att bättre förstå det problem Eriksson diskuterar vill jag en stund uppehålla mig vid de två brittiska teologer som Eriksson valt som exempel på respektive ståndpunkt.[12]

Daphne Hampson är en postkristen feministisk teolog som anklagat sina kollegor för att inte vara tillräckligt feministiska, därför att hon menar att de inte fullt ut drar konsekvenserna av sin kritik av den kristna traditionen. Hon menar att det är omöjligt att fortsätta vara både feminist och kristen och i boken *Theology and Feminism* har hon noggrant redogjort för sina skäl att lämna kristen tro. Det tyngsta argumentet har hon funnit i de kristna anspråken på Jesu unicitet och på Bibeln som bärare av uppenbarelsen. Den kristna trons inkarnatoriska karaktär ger en bundenhet till tid

och rum som hon menar samtidigt oupplösligt förenar patriarkal ideologi och kristen tro.[13]

Hampson genomför i *Theology and Feminism* en imponerande kritik av kristen tradition. Hennes kritik stämmer väl överens med den kritik som riktats mot kristen gudstjänsttradition, där problemet med den historiska bundenheten till en viss tid och plats blir uppenbar i varje bibelläsning och nattvard. Samtidigt förutsätter Hampson att denna historiska förankring ger kristen tro ett essentiellt patriarkalt innehåll, medan feminister som fortsätter kalla sig kristna istället drar slutsatsen att traditionen måste förvandlas.

På samma sätt menar Hampson att det finns en grundläggande motsättning mellan feminism och kristen tro vad gäller frågan om individens autonomi. Autonomi betyder självstyre, och Hampson menar att det är just detta som feminism handlar om, nämligen kvinnors rätt att bestämma om och för sig själva.[14] Kristen tro är däremot enligt Hampson till sin natur heteronom, så till vida att den gudomliga uppenbarelse som kyrkan förvaltar har företräde framför individens självbestämmande.[15] Moderna teologiska försök, feministiska och andra, att integrera kristen tro med respekt också för individens frihet och ansvar, avvisas av Hampson som otillräckliga.

Som representant för den andra ytterlighetsståndpunkten väljer Eriksson Linda Woodhead, som i en artikel med rubriken ”Spiritualizing the Sacred: A Critique of Feminist Theology”, publicerad 1997, anklagar feministisk teologi för att inte vara tillräckligt teologisk.[16] Feministisk teologi reducerar enligt Woodhead sin gudsföreställning till något förandligat som kan upplevas i det inre. Intresse för gudomlig sanning förvandlas till intresse för världslig användbarhet, på ett sätt som Woodhead menar sig känna igen som utmärkande för den idealistiska nyandlighet som karakteriserar ”modern västerländsk religiositet”.[17]

Woodhead säger sig i princip bejaka feminism. Vad hon i artikeln konkret bejakar inskränker sig dock till att kvinnor bör vara teologer som ”möter Gud och förvandlas av Gud och från detta möte försöker tala om Gud”.[18] Feministiska teologers hittillsvaran-

de nykonstruktioner menar hon däremot generellt har misslyckats. Förklaringen är att hon ser hela det feministiska projektet som intimt sammankopplat med moderniteten, vars individualistiska rationalism hon menar ger sken av att det finns utomteologiska kriterier för att ”döma Gud” och därmed den kristna tradition som vittnat om Gud.[19] I feministisk tappning sker detta genom att kvinnors erfarenhet, förspråkligt och individualistiskt förstådd, blir ett teologiexternt kriterium för att döma vad som är bra eller inte för kvinnor.

> Feminist theology's guiding concern has been to judge Christianity in the light of these higher standards, and to see what – if anything – can stand.[20]

Precis som Hampson så för Woodhead ett seriöst resonemang med många poänger. Den mest brännande kritiken förefaller mig vara citatets fråga, om grunden för feministisk kritik av kristen tradition. Woodhead har exempelvis rätt i – vilket också Hampson hävdar – att det funnits ett nära samband mellan modernitet och feminism. Woodhead har sannolikt också rätt i att feministiska teologer hittills inte gått i tillräcklig närkamp med frågan om den teoretiska grunden för sin kritik av kristna traditioner.

Problemet är att den auktoritet Woodhead åberopar, mot modernitetens individbaserade, är Guds och traditionens. Att vara kristen är enligt Woodhead ”att ha gett sitt hjärta till Kristus, att ha tillit till honom och till den tradition som vittnar om honom”.[21] Det är svårt att komma ifrån slutsatsen att Woodhead, åtminstone i den aktuella artikeln, avfärdar all kritik som inte accepterar förmoderna versioner av kristen tradition som teologiextern. Men det betyder egentligen bara att feministiska teologer hänvisas tillbaka till diskussionens början, för det är ju just det faktum att kristna traditioner underordnat kvinnor under män som gett upphov till den feministiska kritiken.

På ett märkligt sätt förenas alltså Hampson och Woodhead i analysen av att feminism och kristen tro är oförenlig. Den slutsats som Eriksson drar efter läsningen av Woodheads artikel förefaller där-

med riktig, nämligen att Woodhead på ett liknande sätt som Hampson, men med en helt annan slutsats, bygger på en föreställning om att de konkreta kristna traditionerna binder nya generationer kristna vid ett förutbestämt innehåll.

Mer än Eriksson kanske jag dock vill understryka hur deras analyser hör samman med deras syn på möjligheten att förena kristen tro med individens auktoritet och autonomi. Den brittiske, postkristne teologen Don Cupitt sammanfattar i en artikel med rubriken ”Post-Christianity” skälen till ”de stora berättelsernas” fall i vår tid. Traditionerna dör, konstaterar han, och det förflutna har förlorat sin auktoritet. I själva verket framstår hela idén som absurd att en ”social institution skulle vara gudomligt auktoriserad att upprätta och vidmakthålla en tvingande regim av dogmatisk Sanning till förmån för ett löfte om en kommande Lycklig Tid...”.[22]

Cupitt pekar på problemen med att upprätthålla en yttre auktoritet av något slag i vår tid. Generellt finns istället en rörelse åt det håll som Hampson förespråkar, mot individens frihet att välja.[23] Istället för att välja mellan kristendom och feminism söker sig dock många teologer idag framåt utifrån en kritik av det moderna projektet grundad på vad som snarast kan betecknas som sen- eller postmoderna utgångspunkter. Den individens autonomi som Hampson tar sin tillflykt till, och Woodhead avvisar, blir då snarare en förutsättning som i sin tur överskrids. Så tar exempelvis vissa feministiska teologer sin utgångspunkt i det relaterade subjektet, som bara finns i gemenskap med andra, medan andra ifrågasätter möjligheten att alls tala om ett subjekt bortom det som konstrueras i en sociokulturell gemenskap.[24]

Vi ska strax se närmare på några exempel på feministiska teologer som närmat sig traditionsfrågorna från ett sådant håll.[25] Istället för att se kristendomen som sådan som oförenlig med moderna idéer om det fria och ansvariga mänskliga subjektet poängterar de att *all* kristen tradition är kontextuellt framväxt i relation till sin tids filosofiska idéer, liksom till samtida social och politisk verklighet. Föreställningen om tradition som given essens ersätts av ett fokus på hur traditioner konstrueras.

Tradition som essens eller konstruktion

I fråga om kön brukar föreställningen att kvinna och man har givna betydelseinnehåll, som är konstitutiva för att vara kvinna och man, kallas för essentialism. Föreställningen att kön istället är en social och kulturell konstruktion brukar kallas för konstruktivism. Samma distinktion menar jag kan göras vad gäller olika synsätt på kristen tradition, och som vi så småningom ska se, även på kyrkan. Samtidigt är det viktigt att vara medveten om att få människor står för en konsekvent essentialism eller konstruktivism. Sådana renodlade ståndpunkter är ytterst svåra att intellektuellt upprätthålla på ett konsekvent sätt. De flesta av oss växlar dessutom i praktiken position beroende på sammanhang och behov, utan att reflektera nämnvärt över det.

I avhandlingen kommer jag analytiskt att använda begreppen, men i medvetenhet om de svårigheter de är behäftade med. Analysen av Woodheads och Hampsons ovan refererade arbeten visar att de hamnar nära den essentialistiska polen. Den nordamerikanska feministiska teologen Sheila Greeve Davaney förespråkar däremot en konstruktivistisk syn på traditionen som en kontinuerligt mångfaldig och rörlig mänsklig skapelse.[26] Davaney kritiserar feministisk teologi för att hittills i alltför hög grad ha byggt på en essentialistisk förståelse av kvinnors identitet, med generaliserade hänvisningar till kvinnors erfarenheter, i kombination med en essentialistisk förståelse av kristen tro. Denna essentialistiska förståelse av kristen tro har tagit sig olika uttryck i olika grupper. Vissa kvinnor har hävdat att den bibliska traditionen *rätt förstådd* är befriande för kvinnor. Andra grupper har hävdat att även om traditionen som helhet inte varit befriande, så finns det åtminstone *en biblisk kärna* som är det (här tar Davaney exemplet Ruether och den profetiska bibliska traditionen). Många feministiska teologer har också sökt att legitimera feministisk teologi med gudomlig auktoritet.[27]

Möjligen skulle jag vilja lägga till, i linje med vad jag nyss sa, att många feminister också skiftat mellan dessa ståndpunkter beroende på exempelvis vem de debatterat med. Davaney avvisar emellertid alla dessa försök. Det finns vare sig ett rent ursprung, en ren

kärna eller en ren gudsförståelse att ta stöd i för att hävda den feministiska ståndpunkten (men inte heller för att avvisa den). Istället menar hon att identitet både vad gäller kön och religion skapas kontinuerligt i skärningspunkten mellan en mångfald inflytanden.[28] Det finns ingen annan väg, menar hon, än att se traditioner som historiskt konstruerade och vidareförda konstruktioner som i sin tur utgör basen för nya konstruktioner av både individuell och kollektiv identitet. Den artikel jag här hänvisat till har titeln ”Continuing the Story, but Departing the Text”. Titeln anspelar på en barnbokstitel och Davaney använder den för att tydliggöra att vi måste ta vårt ansvar för att fortsätta berättelsen, men lämna idén om det förflutna som en fixerad text:

> Knowing that we are continuing a story – really many stories – will remind us that we are not isolated but historically connected with what went before. Departing the text will focus our attention on the call not merely to repeat or conform to the past, which is as fully contingent as any present, but to self-consciously engage in constructing practices and interpretations that are viable for today.[29]

Davaney kallar sin hållning ”historicist”. Skälet är att den i motsats till modernismens universalitetsanspråk betonar det kontextuella och historiskt betingade i varje identitetskonstruktion (kristen, feministisk eller annan), men också att den i motsats till viss postmodern teori betonar förankringen i det historiskt konkreta.[30] Det finns vare sig en enhetlig feministisk eller kristen vision, utan många olika och kontextuellt begränsade, som måste prövas i historien. Sammanfattningsvis kan man säga att det är i denna historiska prövning som Davaney lägger sitt värdekriterium. Varje vision måste prövas i historien utifrån frågan vilken skillnad de gör för människors verkliga liv i olika omständigheter. Davaney själv argumenterar för visioner som för det första ”ger näring åt enskilda människor att kreativt konstituera sig själva och sin värld i en uppsjö av mångfaldiga och motstridiga inflytanden”; som för det andra ”underlättar skapandet av gemenskaper som stödjer och försvarar ut-

vecklingen av sådana individer ”; och som slutligen för det tredje ”stärker det större nätverk av gemenskaper och den naturliga värld som utgör basen för all mänsklig subjektivitet ”.[31]

Davaney kan här sägas ha specificerat det kriterium som Ruether introducerat, nämligen att en feministisk teologi är en teologi som främjar kvinnors fulla mänsklighet. Avvisande en essentiell syn på vari denna kvinnomänsklighet består argumenterar Davaney ändå för att det avgörande kriteriet har att göra med formandet av människor som är kapabla att leva väl och i harmoni med varandra och med naturen. Vi befinner oss därmed långt från Hampsons föreställning om den autonoma individen i relation till en given tradition, men också långt från Woodheads feministiska teologi som underordnat sig Guds och traditionens auktoritet.

Davaneys alternativ utgörs av en individ som är bestämd av sitt sammanhang och sina relationer, och på det sättet beroende av yttre faktorer, men som i denna situation samtidigt har ett ansvar för vad hon, i den gemenskap vari hon befinner sig, gör av dessa förutsättningar. I en artikel uttrycker hon denna ansvarighet på följande sätt:

> Judgments about what values we should hold today, what practices we should enact, what forms of community we should support are, I want to argue, influenced by the past but they are finally our responsibility in every contemporary moment and context. It is we who need to articulate the norms and standards for our time, recognizing their debt to the past but accepting responsibility for what we espouse in the present. And when we do so we need to also accept that our visions are just like all human visions, fallible, contingent, morally ambiguous and caught up with the realities of power and interest that characterize all things human.[32]

En liknande position som Davaney intar Kathryn Tanner, också hon medförfattare till *Horizons in Feminist Theology*. Tanner tillför dock ytterligare en dimension till diskussionen genom att understryka problemets politiska karaktär. Tanner visar hur feministisk teologi

kan dra nytta av marxistiskt och poststrukturalistiskt influerade kulturstudier för att nå insikt om att den kamp som utkämpas på teologins område är en del av en vidare kulturell kamp. Feministiska teologer eftersträvar enligt Tanner ”hegemoni för sin sociala och kulturella vision... i vilken kvinnors fulla mänsklighet tas för given”, en hegemoni som enligt Tanner dock inte får vara påtvingad, utan måste bygga på informerat samtycke.[33]

Tanner kritiserar feministiska teologer för att de i alltför hög grad nöjt sig med att kritisera patriarkala konstruktioner, i förhoppning att feministisk medvetenhet skulle blomstra av sig själv i kritikens spår. I likhet med Woodhead – men utifrån en annan grundsyn – menar hon att feministiska teologer i högre grad istället måste gå i närkamp med dessa konstruktioner.[34] Feminister som helt försöker undvika teologiska element som använts patriarkalt lämnar makten ifrån sig och hamnar i en feministisk purism, menar Tanner. Istället måste så många element som möjligt ur patriarkal diskurs tas i anspråk och omtolkas feministiskt:

> A feminist theology will gain wide support for its cultural and social vision only where it succeeds in organizing as many as possible of the elements incorporated in patriarchal discourse, according to a different logic – that is, according to different organizing principles and a different value system and set of objectives.[35]

Feministiska teologer har ansvar för vidareföreningen av traditionen, menar Tanner, precis som Davaney. Men Tanner visar att feministiska teologer också kan använda traditionsargument ur det förflutna för att ge auktoritet åt sin ståndpunkt. Med utgångspunkt i en politisk kulturtolkning kan traditionsargument dock aldrig tas till intäkt för att slippa ta ansvar för konsekvenserna av en viss praktik i nuet. Även vår förståelse av det förflutna är en konstruktion, så till vida att det är en tolkning av en verklighet som alltid är större och mer komplex än våra föreställningar om den.[36]

Vad jag här försökt visa är att den feministiska debatten om den kristna traditionens, och mer specifikt den kristna gudstjänsttra-

ditionens identitet, utgör en del av en bredare debatt i tiden. Feministisk teologi har bidragit till att frågorna väckts, liksom också ekumenisk och interreligiös debatt fört upp identitetsfrågorna på dagordningen. En feministisk föreställning om en stabil kristen identitet riskerar att fastna i antingen en essentialistisk illusion om en *egentligen* feministisk kristendom, eller också ett avvisande av kristendomen som *egentligen* patriarkal. Tanner pekar på vikten av att istället se feministisk teologi som en politisk kraft involverad i en kamp om hur kristen tro och tradition ska definieras, medan det feministiskt historiska perspektiv som Davaney förespråkar erbjuder ett pragmatiskt förslag till precisering av den norm mot vilken kristna sanningsanspråk måste testas.

Medan jag instämmer i hennes betoning av att människor i varje tid måste ta ansvar för sina handlingar och värderingar utifrån en egen bedömning ser jag också en risk med hennes starka fokus på traditionen som mänsklig skapelse. Till det kristna traditionsinnehåll som feministiska teologer inte bör avhända sig, utan snarare kritiskt omtolka, menar jag hör traditionens ursprung i Gud.

Avsaknaden av referenser till Gud hos Tanner och Davaney har naturligtvis att göra med hur hänvisningar till Guds auktoritet missbrukats för att försvara de maktordningar feministisk teologi vill förvandla. I sin strävan att göra upp med förtryckande mönster, som legitimerats med gudomlig auktoritet, retirerar feministiska teologer gärna till en position där teologi blir en angelägenhet som har människan och skapelsen som sin hela horisont. I viss mån menar jag att detta är bra och legitimt. Teologer löper en konstant risk att dölja sin egen historiskt begränsade argumentation bakom anspråk på gudomlig sanktion, och det gäller även feministiska teologer.

Att kunskap om Gud knappast längre kan hävdas med auktoritetsargument betyder dock inte med nödvändighet att feministisk teologi måste retirera till någon form av ”Efter Gud”-teologi. En svårare fråga är vilken kunskap om Gud som är möjlig att hävda med de filosofiska utgångspunkter exempelvis Davaney har.[37] Kanske måste hela hänvisningen till Gud som handlande i traditionen slängas ut med den konstruktivistiska ansatsen? Enligt min uppfattning

pågår ett viktigt sökande i modern teologi efter sätt att kunna tala om Guds vilja och även om uppenbarelse, men inom ramen för de relativiserade kunskapsanspråk som följer av insikten om att varje anspråk på kunskap också innebär en historiskt belägen konstruktion som är förknippad med både makt och begränsning. För avhandlingens analys är det inte nödvändigt med en stor filosofisk diskussion kring detta.[38] Analysen utgår snarare från samma position som Mary McClintock Fulkerson intar i *Changing the Subject*, där hon hävdar att hennes feministiskt poststrukturalistiska utgångspunkt inte ger henne anledning att ”ifrågasätta Gud”.[39] I anslutning till den ”befrielseepistemologi” hon utvecklar är det dock inte primärt frågan om Gud finns, som intresserar henne, utan vem den Gud är, som praktiseras i gemenskapen.[40]

För att utgå från en grundmetafor som ger utrymme för ett beroende av Gud vill jag dock ersätta Davaneys litterära metafor för traditionen med den trädgårdsmetafor som Anne-Louise Eriksson föreslagit.[41] Eriksson liknar ett essentiellt förhållningssätt till traditionen vid en malmletares (som letar efter någonting faktiskt förefintligt och oföränderligt), medan hon liknar den konstruktivistiska attityd hon själv föredrar vid trädgårdsodlarens (som tar vara på valda delar av det förefintliga för att fortsätta odlingen). Traditionen som trädgård har, menar jag, fördelen av möjliga associationer till livets kontinuitet och föränderlighet, till människans ansvar som delaktig i denna livsprocess, men också till människans beroende av makter som hon inte själv rår över.

Samtidigt saknas i metaforen fortfarande en dimension av kristen traditionsförståelse som jag ser som ett avgörande argument mot Hampsons åsikt att kristendomen för alltid är bunden till sitt patriarkala förflutna, nämligen den eskatologiska. Eskatologin innebär en spänning mellan det som skedde då, det liv vi har att ta ansvar för här och nu, och hoppet om en framtid från då Kristus ska bli allt i alla på ett sätt som bryter ned alla begränsande mänskliga ordningar (Kol 3:11). Med den ortodoxe teologen John Zizioulas kan det uttryckas som ett traditionskriterium lokaliserat till den punkt då Gud kommer mänskligheten till mötes med sitt rike:

> Are we prepared to seek the criteria of Tradition in the vision of the kingdom, and not simply in what has been transmitted to us from the past? Communion in time would require in this case a vision of the kingdom, and the church would be called to be a sign of it in the world.[42]

Samma tanke finns hos en feministisk teolog som Rebecca Chopp, som påpekar att kristen tradition inte bara utgör ett förflutet, utan också ett hopp om en framtid då hela skapelsen ska förlösas:

> To speak about transformation shifts the temporality of Christianity to a kind of open future: Christianity is not just a past tradition we try to maintain, a present experience we feel or speak about, but Christianity is about an open future, a future in which creation flourishes.[43]

Redan i granskningen av materialet om den feministiska liturgiska rörelsen i föregående kapitel märktes flera komponenter som på ett liknande sätt kan tolkas eskatologiskt. Jag tänker på exodus-liknelsen, som ju väcker associationer till hoppet om det utlovade landet, men också på kvinnors fulla mänsklighet som ett hopp att sträva mot.

Vad är en gudstjänst?

Jag nämnde i introduktionen att frågan om vad kristen gudstjänst är följt mig genom avhandlingsarbetet. Gudstjänst betyder att människor samlas i en kyrka och sjunger och ber, så skulle nog många svara, alltså genom en beskrivning av vad kristna som firar gudstjänst gör. Formen bildar oftast också utgångspunkt i liturgisk teologi. Däremot saknas ofta mer innehållsliga bestämningar. En förklaring är att en gudstjänst är en händelse av en speciell karaktär. Den är inte bara en funktion eller tillämpning av något annat. Inte heller är den endast ett instrument för ett syfte.

För att kunna föra ett samtal om den utmaning den feministiska liturgiska rörelsen riktar mot gudstjänsten behövs emellertid redskap för att tala också om vad gudstjänst är. En tänkbar utgångspunkt kan vara att kristen gudstjänst utgör en repertoar av riter,

jämförbara med riter som finns inom andra religioner. Människor har behov av att relatera sina erfarenheter till det heliga och skapar därför riter för viktiga skeden och behov i livet.[44]

Grundtanken att kristen gudstjänst är en form av rit är relativt oomstridd. Däremot har möjligheten att generalisera kring riter som uttryck för allmänmänskliga behov ifrågasatts under senare år. I den tidiga forskningen om myt och rit antogs dessa vara universella kategorier och data från de mest skiftande kontexter anfördes som exempel på människans sätt att rituellt förankra sig i heliga tider och heliga platser. Idag dominerar istället synen att riter är kulturella skapelser som måste förstås i sin kontext, snarare än utifrån universella teorier om människans eller det heligas natur. Den tidigare refererade ritforskaren Catherine Bell har till och med ifrågasatt det lämpliga i att alls försöka förstå rit som en speciell kategori av mänskligt beteende. Bell menar att riter bättre förstås som ritualisering, som genom en differentieringsprocess skiljer ut sig från annat mänskligt handlande. Rit *är* alltså inte en egen kategori, utan *blir* det genom strategier av differentiering, där exempelvis formalisering och periodisering är vanliga. Här återkommer den konstruktivistiska ansats jag utvecklat i fråga om traditionen.[45]

Viktigt i Bells förståelse av ritualisering är också att det är fråga om ett kroppsligt skeende, där en social kropp både definierar och definieras av riten.[46] Ritualiseringsprocessen involverar på detta sätt makt, men inte i bemärkelse av att någon tvingar någon annan. Bell ansluter sig istället till Foucaults förståelse av makt som etablerad i relationer som involverar både samtycke och lust, påverkan och motstånd.[47]

Kristen gudstjänst kan i denna förståelse betraktas som en form av ritualisering, som kan studeras empiriskt och jämföras med annan ritualisering. Detta är ett viktigt perspektiv i en diskussion om feministisk liturgi, eftersom avsaknaden av berättelser om, och riter för kvinnoliv varit en av rörelsens drivkrafter och eftersom maktfrågorna naturligt aktualiseras. Bells sätt att se på ritforskningens uppgift förefaller mig också i hög grad lämpat för studiet av feministisk liturgi, genom att hon fokuserar på processer av differen-

tiering, som vad gäller feministisk liturgi både handlar om ett urskiljande i förhållande till den dominerande liturgiska traditionen och i förhållande till vardagligt handlande.

Ett annat sätt att närma sig kristen gudstjänst är det *historiska*. Gudstjänsten har sitt ursprung i de första kristnas samlingar runt textläsning, bön och firande av en gemensam måltid till åminnelse av Jesu lidande, död och uppståndelse. Men även historiskt är det svårt att komma åt vad kristen gudstjänst varit. Riktigt vad de första kristna gjorde, och hur, har inte den historiska forskningen kunnat fastställa och ingen vet heller exakt hur den judiska tradition såg ut, ur vilken tidig kristen gudstjänst växte fram. Medan liturgiforskare i ett tidigt 1900-talsskede sökte efter den ”rätta” i bemärkelsen ”mest ursprungliga” liturgin, har insikten successivt växt om att någon sådan inte går att uppbringa. Sannolikt präglades dock det första kristna gudstjänstlivet av en stor mångfald av former.[48]

Det *teologiska* studiet av kristen gudstjänst tar fasta på gudstjänsten som en meningsbärande konstruktion med sina egna regler, bestämda av ett kristet trosinnehåll. Här kan det rituella och det historiska perspektivet vara till hjälp, men kristen gudstjänst förstås framför allt utifrån sina egna trospremisser. För avhandlingens syften är detta teologiska sätt att förstå kristen gudstjänst primärt, även om det med hänsyn till den feministiska kritiken också är komplicerat, eftersom det traditionellt förutsatt ramar som den feministiska teologiska kritiken ifrågasätter. Jag har också visat på tendenser till reduktion av de teologiska anspråken i feministisk liturgi, så till vida att varken ord som Gud eller Jesus, eller bön i traditionell mening har en självklar plats.

Ur feministiskt perspektiv är det därför också viktigt att se att teologiska perspektiv på gudstjänsten varierar mellan skilda kristna traditioner. Det teologiska perspektiv som feministisk liturgi ifrågasätter är inte ett, utan många skilda. Jag återkommer till hur den ekumeniska rörelsen hanterat dessa skilda synsätt, men jag vill ändå ta fasta på några viktiga grundpelare som förenar de flesta teologiska förståelser av kristen gudstjänst. Hit hör gudstjänsten som ett gemensamt handlande av Gud och människor för hela skapelsens för-

vandling. Hit hör också att det handlar både om en samling runt Bibelns vittnesbörd om Jesus Kristus och om det gemensamma firandet av en måltid som Jesus instiftade som tecken på det nya förbundet mellan människa och Gud. Ett sätt att sammanfatta dessa grundpelare är att de handlar om gudstjänstens inkarnatoriska karaktär.[49]

När den amerikanske lutherske teologen Frank Senn ska introducera sin förståelse av kristen gudstjänst tar han just sin utgångspunkt i denna inkarnatoriska karaktär och i kyrkofadern Augustinus formulering om de kristna sakramenten som ”synliga ord”. I detta begrepp knyts gudomligt och mänskligt i riten samman, menar Senn. Det gudomliga skaparordet möter i gudstjänsten det mänskliga behovet av rit, och blir synligt i konkreta tecken och symboler hämtade från det jordiska livet. Senn skriver:

> The God whose word to us is sacramental is the God who comes to us to be spoken to and to speak. This is the God who has body and blood, the God who can enter deeply into our own flesh. The encounter with such a God makes Christian worship an incarnational event.[50]

En teologisk förståelse av vad som sker i liturgin har alltså i högsta grad med den kristna gudsförståelsen att göra. Tron på inkarnationen står i centrum för förståelsen av vad som sker i gudstjänstens möte mellan Gud och människa. När Gud vänder sig till församlingen sker det genom de medel som skapelsen erbjuder. Gud talar i gudstjänstens genom Bibelns ord och genom sakramentala handlingar som dopets vattenösning och delandet av bröd och vin i måltiden. Samtidigt vänder sig församlingen till Gud med vädjanden, klagan, bekännelser och tacksägelser.

Senn beskriver gudstjänsten som å ena sidan ett verk av Gud (*sacramentum*) och å andra sidan som ett verk av Guds folk (*sacrificium*).[51] Vi känner igen tänkandet från den redan i introduktionen citerade romersk-katolske teologen Kevin Irwin, som beskrev gudstjänsten som ett skeende i skärningspunkten mellan den vertikala linje som utgörs av Guds handlande med människan och den horisontella linje som utgörs av kyrkan församlad till bön.[52] De två as-

pekterna – gudstjänsten som mänskligt handlande och som gudomligt handlande – hålls samman av det inkarnatoriska perspektivet, som också sammanfattas i ecklesiologin. Anden gör det möjligt för kyrkan att fira den liturgi som samtidigt etablerar kyrkans identitet. Som frälsningsskeendets *kairos* blir liturgin den händelse som konstituerar kyrkan, skriver Irwin.[53]

Denna betoning av gudstjänsten som skeende innebär också en betoning av att de församlade i liturgin dras in i en förvandling initierad av Gud:

> ... the essential interrelatedness of three persons in God is again made manifest in the liturgy in a way that both invites and draws its participants into greater and deeper communion in the life of the Triune God.[54]

Kristen tradition har förstått Gud som treenig, eller som en i tre personer. Denna gudsförståelse, inklusive den innehållsliga förståelsen av de olika personerna, har också fått betydelse för hur gudstjänstens skeende förståtts. Som den romersk-katolska teologen Catherine Mowry LaCugna skriver i *God For Us* avspeglar gudstjänstens struktur treenighetens mönster i att: ”Allting kommer från Gud genom Kristus, i Anden, och allting vänder åter till Gud genom Kristus i Anden.”[55] Med en trinitarisk gudsförståelse blir det på detta sätt naturligt att se en trinitarisk struktur också i gudstjänstens skeende.

Den ganska vida teologiska förståelse av kristen gudstjänst som jag ovan formulerat är dynamisk och ser gudstjänsten som en process för förvandling, med Gud och människor som samhandlande aktörer. Därmed utgör den en användbar bakgrund för granskningen av det svenska materialet.

Gudstjänstens inkulturation

Den väg jag hittills anvisat för tolkningen av feministisk liturgi handlar om en kontinuerlig traditionsutveckling, grundad i ett inkarnatoriskt perspektiv vari gudstjänsten tillskrivs en central roll. Det är nu dags att jämföra feministiska förhållningssätt till kristen guds-

tjänsttradition med hur teologer som haft andra problem för ögonen närmat sig samma frågor. Jag tänker då framför allt på den ekumeniska debatten, som också kommit att handla om kontinuitet och förändring, likt och olikt, i kristen gudstjänst. Likheterna i frågeställningar är ett skäl att vända sig till den ekumeniska teologin, ett annat skäl är att den feministiska rörelsen varit ekumenisk, i betydelsen att den samlat kvinnor från många olika kyrkor och samfund och att framför allt Kyrkornas världsråd (KV) genom Kvinnoårtiondet kommit att spela en viktig roll för rörelsens spridning.

Under 90-talet har diskussionen om likheter och olikheter i kristen gudstjänst inom både KV och LVF i hög grad förts inom ramen för de större frågorna om relationen mellan kyrka och kultur. Så har exempelvis KV genomfört ett stort projekt kallat *Gospel and Cultures*, som handlar om hur evangeliet ”inkultureras” i olika kontexter. Inom LVF har en studie genomförts under flera års tid på temat *Worship and Culture*. Feministiska frågeställningar har oftast saknats i dessa sammanhang men diskussionen ger ändå lärdomar användbara för ett feministiskt projekt.

Begreppet ”inkulturation” kan vara en lämplig utgångspunkt. Begreppet används i den ekumeniska diskussionen som ett sätt att förstå hur en lokal kultur påverkar exempelvis sättet att fira gudstjänst. Anscar Chupungco definierar inkulturation som ”en process varigenom tillämpliga element från en lokal kultur integreras i en lokal kyrkas gudstjänst”.[56]

Jag har tidigare nämnt att Teresa Berger i några tidiga artiklar introducerade tanken att kvinnors liturgiska rörelse skulle innebära en inkulturation av den kristna liturgin i ”kvinnors kultur”, en idé som hon senare tagit tillbaka och uttryckligen sagt att hon inte vill återuppliva, eftersom hon inte längre ser någon möjlighet att identifiera en avgränsad sådan kultur.[57] Begreppet inkulturation, så som det används av Chupungco, kan enligt min uppfattning ändå belysa hur kristen gudstjänst påverkats av att firas i patriarkala kulturer. Chupungco identifierar två metoder för inkulturation, där den ena (kreativ assimilation) innebär att kulturella element efter omtolkning upptas och läggs till som en del av en kyrkas gudstjänst,

medan den andra (dynamisk ekvivalens) är en form av översättning där liturgin uttrycks på nytt i former hämtade från en viss kultur.[58] Det torde stå helt klart att kristet gudstjänstfirande genom århundradena på båda dessa sätt påverkats av kulturella faktorer som har med mäns överordning över kvinnor att göra. Begreppet inkulturation skulle därmed kunna användas kritiskt för att visa hur detta gått till i olika skeden och på olika platser.

Jag finner begreppet användbart också för att förstå det konstruktiva arbete som pågår i den feministiska liturgiska rörelsen idag. Jag accepterar till fullo Bergers argument att det inte går att identifiera någon generaliserbar kvinnokultur. Men feministisk liturgi kan, menar jag, ses som försök till inkulturation av kristna gudstjänsttraditioner i gemenskaper som skapats i medvetet syfte att bryta mönster av kvinnors underordning. Det blir naturligtvis då fråga om en speciell form av inkulturation, eftersom det handlar om försök att etablera motkulturer i en dominerande patriarkal kultur. Men för att tolka det som sker i dessa processer kan de redskap som tagits fram för att förstå inkulturation ändå vara användbara. För att ta ett exempel: Ett ensidigt tal om Gud som en härskare av manskön kan ses som en tidigare assimilation av ett patriarkalt mönster för maktdelning i kristet gudstjänstspråk. När Gud i den feministiska liturgiska rörelsen benämns med ord hämtade från kvinnors gemenskap med varandra är det en annan syn på makt och kön som assimileras i liturgin.

LVF:s möte om *Worship and Culture* i Nairobi 1996 antog ett uttalande där den dynamiska relationen mellan kristen gudstjänst och lokala kulturer beskrivs ur fyra aspekter.[59] Gudstjänsten är *kontextuell*, förkroppsligad i en viss kultur, på samma sätt som Jesus föddes in i en specifik kultur. Här uttrycks alltså det inkarnatoriska perspektivet starkt.

Men gudstjänsten är inte bara anpassad till en lokal kultur. På samma sätt som Kristus kom för att förvandla alla folk och kulturer har gudstjänsten också en *motkulturell* (countercultural) sida; enligt uttalandet riktad framför allt mot alla typer av förtryck och social orättvisa. Gudstjänsten har vidare enligt uttalandet en *tvär-*

kulturell (crosscultural) aspekt, som inbjuder till delande av kulturella rikedomar över de gränser som människor satt upp.

Alla dessa begrepp kan vara användbara för att förstå feministisk liturgi. Svårare är att ta ställning till att gudstjänsten också sägs vara *transkulturell* (transcultural). I någon mening finns det, enligt uttalandet, ett gemensamt innehåll i gudstjänsten för alla överallt, ett innehåll som förknippas med den uppståndne Kristus. Med tanke på vad som ovan sagts om problemen ur ett feministiskt perspektiv med att precisera ett givet innehåll i kristen tro kan det förefalla svårt också att hävda att gudstjänsten skulle ha ett sådant innehåll.

Detta hör dock till vad jag mer öppet vill pröva i avhandlingen. Den transkulturella aspekten av gudstjänsten introduceras i uttalandet ungefär på samma sätt som Traditionen ovan. Det som är transkulturellt är ”den uppståndne Kristus, vilken vi tillber, och genom vilken vi, i den heliga Andens kraft, känner den treeniga Gudens nåd”.[60] Gudstjänstens transkulturella aspekt har alltså att göra med detta trinitariska mönster, grundat i tron på den uppståndne Kristus. Samtidigt identifierar uttalandet den transkulturella aspekten av gudstjänsten med vissa konkreta företeelser, som de grundläggande gudstjänstformerna dop och nattvard, med grundläggande komponenter som bibelläsningar, trosbekännelser och Fader vår, och slutligen med ett grundläggande mönster för hur gudstjänst firas; att människor samlas, att Guds ord förkunnas, att de församlade ber för kyrkan och världen, att en nattvardsmåltid delas och att folket sänds ut med ett uppdrag i världen. Att det skulle kunna finnas en kontinuitet och universalitet i kristet gudstjänstfirande som har med Gud själv och närvaron av den uppståndne Kristus att göra är helt förenligt med de ställningstaganden jag ovan gjort. Däremot vill jag inför granskningen av det svenska materialet hålla frågan öppen om det ur feministiskt perspektiv går att identifiera denna mysteriösa närvaro med enskilda delar av, eller ett särskilt mönster för, gudstjänstfirandet.

Ordo

Metoden att, som i Nairobi-uttalandet från LVF, söka ett transkul-

turellt grundmönster för kristet gudstjänstfirande har efter hand rönt allt större intresse i den ekumeniska diskussionen. Ibland har detta grundmönster sammanfattats som en särskild ordning, eller ”*ordo*”. Ett tecken på den betydelse tanken om ett sådant grundmönster fått är Faith and Orders överläggning i Ditchingham i Storbritannien 1994 om gudstjänstens roll i kyrkliga enhetssträvanden. Tanken om en grundläggande struktur, eller *ordo*, som inkultureras i olika kulturer och traditioner framstår i rapporten från överläggningen som grundläggande för det fortsatta ekumeniska arbetet.[61] Den amerikanske lutherske liturgiteologen Gordon Lathrop, som varit aktiv i liturgifrågor både inom LVF och Faith and Order, förklarar i rapporten innebörden av *ordo* på följande sätt:

> This *ordo* organizes *a participating community together with its ministers gathered in song and prayer around the scriptures read and preached, around the baptismal washing, enacted or remembered, and around the holy supper*. The *ordo* is these things done together, side by side.[62]

Ordo är alltså den struktur där olika element i liturgin ställs samman och detta sker, menar Lathrop, på ett sätt som är igenkännbart mellan de flesta kyrkor. Den färdiga formen är inte given, utan den *ordo* Lathrop talar om utgör snarare ett mönster för att ordna grundläggande byggstenar som skriftläsning och måltid, dop och nattvard, söndag och påsk, i den gudstjänstfirande gemenskapen.

I en annan artikel som Lathrop skrivit för LVF förklarar han att liturgi är ett skeende som har en form. Liturgins mening kommer till uttryck i det liturgiska skeendet genom ett kontinuerligt sida-vid-sida-ställande (på engelska *juxtaposition*, som inte har en bokstavlig svensk motsvarighet) av ord och vad Lathrop kallar teckenhändelser.[63] Mest grundläggande är sida-vid-sida-ställandet av ordets förkunnelse och en gemensam måltid, liksom av bibelläsning, bön och vattenbegjutning vid ett dop. Två fenomen, med var och en sin betydelse i ett annat sammanhang, ställs här bredvid varandra i en ny kombination, varvid en ny tolkningsmöjlighet uppkommer.[64]

I luthersk tradition finner Lathrop stöd för tanken att förstå det

grundläggande i liturgin som ett grundmönster, snarare än som en färdig form, i den augsburgska bekännelsens ord om att evangeliet kommer till kyrkan genom konkreta medel, nämligen genom Guds ord och sakramenten, firade i den kristna gemenskapen, medan däremot de exakta formerna för hur detta sker kan variera.[65]

Gudstjänstens *ordo* kan, menar Lathrop, tjäna som en ram för kontextualisering, som hjälper till att skilja ut vad som visserligen är olika, men ändå jämförbara lokala former, och vad som är kulturella uttryck som inte är lämpliga i kristen gudstjänst. Grundmönstret kan naturligtvis formuleras olika detaljerat. Väldigt vitt formulerat, som ovan, kan mönstret sägas stämma för de flesta kyrkor. Mer detaljerade beskrivningar stämmer kanske sämre mellan de stora kyrkofamiljerna sinsemellan, men kan ändå vara ett sätt för likartade traditioner att diskutera likheter och olikheter. Ett dokument från en ekumenisk workshop i Bossey, som samlade företrädare för framför allt olika protestantiska traditioner, sammanfattade en tänkbar grundstruktur för ekumeniskt firande av mässan på följande sätt:[66]

> *Gathering* of the assembly into the grace, love and *koinonia* of the Triune God *to hear the Word*:
>
> *Reading* of the scriptures of the Old and New Testaments
>
> *Proclaiming* Jesus Christ crucified and risen as the ground of our hope
>
> (and confessing and singing our faith)
>
> and so
>
> *Interceding* for all in need and for unity
>
> (sharing the peace to seal our prayers and prepare for the table and collecting for all in need)
>
> *and keep the meal*:
>
> *Giving thanks* over bread and cup
>
> *Eating and drinking* the holy gifts of Christ's presence
>
> and so (collecting for all in need and)
>
> *Being sent* in mission in the world.[67]

I tolkningen av det svenska materialet kommer jag att ta hjälp av detta grundmönster, något preciserat med hänsyn till svenskkyrklig gudstjänsttradition. Det kan därför finnas skäl att utveckla ett par punkter från den förklarande text som åtföljde schemat i dokumentationen från Bossey.[68] Det första är att schemat laborerar med gudstjänstens beståndsdelar, men också med dess skeende, på det sätt som Lathrop ovan underströk. Beståndsdelarna står alltså i relation till varandra i ett rituellt skeende. Det andra är att möjligheten att ekumeniskt enas kring en grundstruktur som den ovan skisserade har nära att göra med hela den teologiska bearbetning av förståelsen av mässan som ägt rum kring det så kallade BEM-dokumentet, som arbetats fram av Faith and Order i syfte att sammanfatta en ekumenisk samsyn på dop, nattvard och ämbete.[69] Dokumentet antogs 1982 och sändes till kyrkorna i syfte att det skulle diskuteras och föranleda svar. Många sådana svar har också inkommit och tagits in i en fortsatt process.[70] Jag kommer också att använda BEM-dokumentets text om nattvarden i min tolkning av det svenska materialet.

Kritik och korrektiv

Den ovan refererade ekumeniska diskussionen om kristen gudstjänst har som redan nämnts i ytterst liten grad relaterats till den feministiska kritiken av kristen gudstjänsttradition. Tanken att feministisk liturgi skulle vara ett sätt att inkulturera kristen gudstjänsttradition i ett icke-patriarkalt sammanhang gör det nödvändigt att ställa frågan i vilken mån de ekumeniskt framtagna instrumenten för att förstå processer av inkulturation kan vara till hjälp för att skapa feministiska kriterier för gudstjänstfirandet. Dessa kan i så fall vara av både positiv och negativ karaktär, alltså både vara ett stöd för den feministiska kritiken av kristen gudstjänsttradition och ett korrektiv att pröva feministiska rekonstruktioner mot.

Vad gäller *den transkulturella förståelsen* av gudstjänstens grundstruktur är det ur feministiskt perspektiv inte självklart att denna grundstruktur har en så universell giltighet som de ekumeniska

överläggningarna implicerar. Det går att finna principer i gudstjänstens *ordo* som gärna lånar sig till en kritisk feministisk användning. Tanken att sida-vid-sida-ställda element i gudstjänsten får kasta ljus över varandra öppnar exempelvis för att feministisk kritik gestaltad på en viss plats i gudstjänsten kan korrigera en patriarkal symbolik i en annan del av gudstjänsten.[71]

Samtidigt kan inte en *ordo* hämtad ur traditionen förutsättas utgöra ram och kriterium för en feministisk kontextualisering av gudstjänsten, eftersom inget kristet liturgiskt grundmönster torde stå utanför patriarkal påverkan. Som jämförelsematerial kan den grundstruktur som härletts ur olika traditioner däremot vara av stort intresse, eftersom den kan vara en hjälp att kasta ljus över vad som ifrågasätts av den feministiska kritiken och vad som bevaras. Tanken om gudstjänstens *ordo* kan vara ett sätt att göra kristen gudstjänsttradition konkret, utan att det konkreta begränsas till det helt lokala. På detta sätt kommer jag att använda *ordo*-tanken i granskningen av det svenska materialet.

Den ovan refererade *motkulturella aspekten* av kristen gudstjänst kan också vara av intresse, både som stöd för den feministiska kritiken och som utmanande korrektiv. I det ovan refererade uttalande om ”Worship and Culture” från LVF beskrivs det motkulturella draget i gudstjänsten som grundat i det faktum att Jesus Kristus kom för att förvandla alla människor och alla kulturer. Det finns komponenter i varje kultur som står mot evangeliet, och då särskilt olika former av förtryck och social orättvisa. I förhållande till sådana kulturella uttryck har kristen gudstjänst en motkulturell uppgift.[72]

Det är lätt att se att feministisk liturgi kan söka stöd och legitimation gentemot patriarkala gudstjänstformer i en sådan formulering av liturgins uppgift. En gudstjänst fyller inte sin motkulturella, förvandlande, mission om den inte utmanar orättvisa ordningar mellan könen. Samtidigt poängteras i LVF-uttalandet att den motkulturella aspekten också ska ses som riktad mot varje förgudning av jaget, eller den lokala gruppen, på bekostnad av en bredare mänsklighet. Detta gäller naturligtvis upphöjandet av män på kvinnors bekostnad, men rimligen också motsatsen. I detta avseende kan

alltså den motkulturella aspekten av kristen gudstjänst bli ett korrektiv mot exempelvis ett sådant överdrivet fokus på upprättelse och stärkande av kvinnors självkänsla, som Teresa Berger har kritiserat i feministisk liturgi.[73] Som den judiska rabbinen Sandy Eisenberg Sasso skriver i *Women and Religious Ritual* så måste ritualen vara ”mer än en helig bekräftelse av vilka vi är; den måste också vara en helig utmaning till vad och vilka vi kan bli i solidaritet med en gemenskap av heliga färdkamrater.”[74]

Vilka korrektiv gudstjänsten erbjuder till ett fokus begränsat av deltagarnas egna erfarenheter blir en viktig fråga i undersökningen av det svenska materialet i avhandlingens nästa del. Samtidigt bör det påpekas att feministisk liturgi väcker delvis andra frågor än de som stått i fokus för de ovan refererade ekumeniska diskussionerna. Dessa har i hög grad handlat om liturgins struktur, medan den feministiska kritiken riktats mot själva byggstenarna i strukturen, som bibelläsningar och sakramentala handlingar. Den feministiska kritiken förskjuter på detta sätt intresset från frågor om liturgins form till frågor om dess innehåll.

Likaså förskjuter den intresset från den ekumeniska diskussionens fokus på enhet, och liturgins gemensamma drag, till frågor om dess funktion för deltagarna. Vad som är gemensamt i kristet gudstjänstfirande har hittills i liten utsträckning stått i centrum för dem som arbetat med feministisk liturgi, annat än möjligen defensivt utifrån frågan ”vad får vi göra?”. Kristen enhet har inte samma karaktär av absolut värde i feministisk teologi som i de ekumeniska diskussionerna. Tvärtom finns en djup skepsis mot enhetssträvanden som ett sätt att upprätthålla makt och kontroll.[75]

Mångfalden torde också vara praktiskt nödvändig, därför att feministisk liturgi utgör liturgiskt nyskapande på kontextuell grund. Som redan nämnts visar historiska studier av kristen liturgi att de första århundradena karakteriserades av en mångfald av liturgiska alternativ.[76] En ökad enhetlighet följde framför allt på kristendomens etablerande som statsreligion i det romerska riket och utvecklades vidare i den katolska mässan, men utgjorde naturligtvis också norm i det svenska enhetssamhällets lutherska kyrka. En motsvarande uni-

formitet går knappast att hävda som feministiskt ideal.

Däremot behöver inte alternativet vara total relativism. Någon form av igenkännbarhet och möjlighet att lära av erfarenheter inte bara av tidigare generationer utan också över världen är grundläggande för möjligheten till korrektiv mot de lokala traditionernas begränsningar. Likaså kan det vara viktigt att påpeka att inte bara påtvingad enhet, utan även asymmetrisk mångfald, kan innebära ett statiskt bevarande av strukturer som skadar människor eller skapelse. Sett från utgångspunkten att människor har ett gemensamt ansvar för varandra och den värld som Gud skapat och människan är satt att förvalta har enheten ett värde även ur feministiskt perspektiv. All mångfald är inte av godo.[77]

Redskap för traditionsanalys

För den feministiska rörelsen är det väsentligt att förstå kristen tradition i termer av både kontinuitet och öppenhet för förändring. Distinktionen mellan ”Traditionen ” och ”traditionerna” kan vara till hjälp för att se att en kristen förståelse av Guds handlande i världen aldrig uttömmande eller slutgiltigt formulerats i liturgiska traditioner. Traditionerna som historiska uttryck kan ses som konstruktioner som måste prövas med hänsyn till olika kriterier, men där ingen part på förhand sitter inne med en privilegierad tillgång till rätt tolkning. Diskussionsargument byggda på kristna bruk i det förflutna kan då tillåtas gå i dialog med argument byggda på traditionens funktion i nuet.

Förståelsen av kristen liturgi som ett samhandlande mellan Gud och människor församlade som kyrka, för en förvandling av hela skapelsen, hör till min liturgiteologiska förförståelse av det liturgiska skeendet. Likaså hör till min förförståelse att kristen gudstjänst kan ses som en form av ritualisering, som på en gång är unik och har likheter med annan ritualisering. Gudstjänsten är uppbyggd av olika komponenter till en struktur, som får sin betydelse genom sina inbördes relationer i det rituella skeendet.

Den svenska kyrkohandboken kan ses som ett *kontextuellt* uttryck för en grundstruktur, en *ordo*, som har en vidare giltighet inom oli-

ka kristna traditioner. Därmed utgör kyrkohandboken en referenspunkt för min analys. Ekumeniska tolkningar av denna *ordo*, bland annat uttryckta i dokumentet om nattvardsfirande i ekumeniska sammanhang, samt i BEM-dokumentet, utgör ytterligare en referenspunkt.

En tredje referenspunkt utgörs av de värden som visat sig väsentliga i den feministiska liturgiska rörelsen. Hit hör behovet av mångfald, men också behovet av ett skyddat rum, delat ledarskap, ett emancipatoriskt språk och en närvaro av kvinnor och kvinnors verklighet i kyrka och samhälle.

I analysen av det svenska materialet kommer jag att låta ett grundmönster för det liturgiska skeendet synliggöra såväl hur liturgierna är bundna till en viss *ordo*, som hur de omtolkar eller frigör sig från den. En övergripande fråga blir hur tanken om kristen gudstjänst som i någon mening *transkulturell* står sig i relation till vad analysen gör synligt. Gudstjänstens *tvärkulturella* och *motkulturella* aspekter kommer att aktualiseras av frågor om vilka korrektiv till ett fokus begränsat av deltagarnas egna erfarenheter som kommer till uttryck i gudstjänsterna.

Förhållningssätt till kön

Liturgisk tradition och kristen gudstro är centrala för feministisk liturgi, men det är ändå en kritik av kvinnors underordning i kristna traditioner, som gett impulsen till feministisk liturgi. Detta gör det nödvändigt att kritiskt granska också de feministiska anspråken och hur dessa tar sig uttryck. Även för gudstjänsternas feministiska ambition behövs redskap för granskningen.

Vi har sett att en vision om ”kvinnors fulla mänsklighet” ofta utgjort ett övergripande syfte för feministiskt liturgiskapande. Denna vision har ställts som alternativ till en gudstjänst som bekräftat en könsordning som underordnat kvinnor under män. Syftet är liturgiskt lätt att bejaka, så till vida att all gudstjänst på något plan kan förstås som en förvandlingsprocess där deltagarna inbjuds att för-

verkliga sin fulla potential som människor, inte som ett individuellt självförverkligande, utan med utgångspunkt i förståelsen av Kristus som sann Gud och sann människa. Liturgin formar de deltagandes förståelse av sig själva och sina liv.[78]

Den feministiska kritiken har emellertid påvisat att bilden av denna sanna mänsklighet, så som den konstruerats i kristen tradition, varit starkt androcentriskt präglad. Men inför feministiska liturgiska rekonstruktioner väcks naturligtvis också motfrågan hur man kan värdera om gudstjänsten bidrar till ”kvinnors fulla mänsklighet” på ett individuellt, men också på ett mer kollektivt plan. Med den konstruktiva ansats som jag redan anvisat i fråga om synen på traditionen blir svaret naturligtvis att någon sann måttstock för ”full mänsklighet” inte existerar.[79] Vad som erbjuds är konstruktioner, och företrädesvis då konstruktioner som passar väl in i en patriarkal könsordning.

I dilemmat att finna icke-patriarkala kriterier för kvinnors fulla mänsklighet förenas feministisk liturgisk rekonstruktion med feministiskt arbete generellt. Å ena sidan finns behovet av kategorierna kvinna och man för att kunna dokumentera och kritisera underordningens mekanismer, som exempelvis androcentrismen i liturgin. Jag har understrukit feministiska teologers kritik av exempelvis en ”problematisk frånvaro” av kvinnors angelägenheter i liturgin. Å andra sidan finns ett behov av att lösa upp alla föreställningar om givna innehåll i könskategorierna, eftersom alla våra föreställningar om vad en kvinna och en man är präglats av den rådande ordningen mellan könen. Vad som är kvinnors angelägenheter är inte en gång för alla definierat genom att se på vad som negativt uteslutits ur androcentrisk liturgi med hjälp av feminin symbolik. En gudstjänst ”ur kvinnoperspektiv” kan tvärtom, istället för ett verkligt ifrågasättande av strukturer av över- och underordning mellan könen, bli en bekräftelse av föreställningar om att det finns speciella kvinnoangelägenheter.

Historikern Joan Scott, som i boken *Only Paradoxes to Offer* skrivit en historik om kvinnors kamp för mänskliga rättigheter i Frankrike, refererar till detta könsteoretiska dilemma när hon be-

skriver hur de franska feministerna frågade sig: Är kvinnor och män lika? Och är denna likhet grunden för att kräva lika behandling? Eller är kvinnor annorlunda än män, och därför, eller trots denna olikhet, berättigade till lika behandling? Båda positionerna, menar Scott, tillskriver fixerade och motsatta identiteter för män och kvinnor. De franska feministerna hade inget annat svar än paradoxens. Dilemmat gick inte att lösa.[80] Scott beskriver hur hävdandet av å ena sidan alla *människors likhet*, och å andra sidan *kvinnors särart*, utgjort gränserna för det feministiska manöverutrymmet, snarare än de varit strategier möjliga att välja emellan. Hon vänder sig därför mot att presentera likhet och särart som alternativa handlingsmöjligheter:

> But the history of feminism is not the history of available options or of the unconstrained choice of a winning plan. It is rather the history of women (and some men) grappling repeatedly with the radical difficulty of resolving the dilemmas they confronted...[81]

I avseende på detta grundläggande könsteoretiska dilemma skiljer sig knappast den kyrkliga kvinnorörelsen från annan feminism och jag vill därför börja med att beskriva vilka fördelar och nackdelar feministiska teoretiker funnit i ett likhets- respektive särartstänkande, liksom hur kristna feminister, och då i synnerhet inom den feministiska liturgiska rörelsen, manövrerat i förhållande till dessa grundläggande möjligheter. Därefter vill jag visa på vilka slutsatser Scott, men också andra feministiska teoretiker, dragit om feminismens framtida manövermöjligheter i relation till det grundläggande könsteoretiska dilemmat, för att avslutningsvis summera vilka könsteoretiska analysinstrument som kan behövas för bearbetningen av det svenska materialet.

Andra vågens feminism-er

Vad jag kallat den feministiska liturgiska rörelsen i USA har, som konstaterat, en av sina viktigaste rötter i framväxten av ”den andra vågens” feminism under 60- och 70-talen, en rörelse som i hög

grad präglats just av spänningen mellan ett likhets- och ett särartstänkande om kön.[82] Feminism som dominerats av likhetstänkande om könen har ofta kallats humanistisk feminism, medan feminism präglad av särartstänkande kallats gynocentrisk, det vill säga kvinnocentrerad.[83]

Människors likhet

Humanistisk feminism bygger sin argumentation på könens grundläggande likhet.[84] Grunden för en förändring av den rådande könsordningen ligger i kvinnors och mäns likhet. Livet handlar primärt om att vara människa, inte kvinna och man, och därför bör kvinnor och män självklart ha samma rättigheter. Målet är ett samhälle där kön inte gör skillnad. Kvinnors fulla mänsklighet definieras ur likhetsperspektiv som en grundläggande mänsklighet bortom det mellan könen särskiljande.

Strategiskt är konsekvensen av en humanistisk grundhållning samarbete och integration. Kvinnor måste få tillträde till institutioner dominerade av män, och tillsammans med män arbeta inom industri, politik, konst, vetenskap – och kyrka.[85] Förklaringen till det rådande förtrycket förläggs i humanistisk feminism närmast till de föreställningar om kvinnlighet som kulturellt tillskrivs kvinnor, vilka i hög grad är knutna till kvinnors biologiska förutsättningar för barnafödande. En typisk företrädare för en sådan inställning var exempelvis Simone de Beauvoir, som själv avvisade en traditionell kvinnoroll.[86]

Attraktionskraften i en feministisk likhetstanke ligger i att den ger en god grund för politiska krav, samtidigt som den visar på kvinnors individuella möjligheter att kliva ur förtryckets begränsning. Men därmed har jag också redan sagt något om likhetstänkandets begränsning. En politik som begränsas till att samhälle och kyrka accepterar kvinnor i samma positioner som män, men lämnar strukturen i övrigt oförändrad, framstår för många i längden inte som tillräckligt radikal.

Den kritik som riktas mot den humanistiska feminismen handlar primärt om att den inte ifrågasätter den androcentriska defini-

tionen av vad det är att vara människa och att kvinnors traditionella roller och uppgifter nedvärderas.[87] Iris Marion Young beskriver i en flitigt citerad artikel från mitten av 80-talet hur den humanistiska feminismen på en rad punkter kommit till korta, vilket under sent 70-tal ledde till ett skifte inom stora delar av den feministiska rörelsen till en gynocentrisk grundhållning. Den humanistiska hållningen förutsatte, menar hon, att kvinnor ville bli som män. Den förutsatte också att vita medelklasskvinnors erfarenhet kunde generaliseras till att beskriva ett generellt förtryck. Slutligen fokuserade den på kvinnor som offer, och på kvinnlighet som begränsning, snarare än på kvinnor som aktivt handlande i historien.[88]

Likhetstänkande i kyrkliga kvinnorörelser

På samma sätt som i feminismen i övrigt har likhetsargumentation präglat stora delar av den kyrkliga kvinnorörelsen. För genomdrivandet av att kvinnor skulle kunna ordineras till präster, i Svenska kyrkan liksom inom andra kyrkliga traditioner, torde exempelvis ett likhetstänkande ha varit helt avgörande. Om kvinnor på ett grundläggande sätt är lika män är det knappast rimligt att reservera ämbetet för män. Om kvinnor på ett grundläggande sätt är lika män behöver inte heller förändringen med kvinnor som präster uppfattas som teologiskt och relationsmässigt hotande. En kvinna som präst innebär egentligen ingen teologisk förändring.

Likhetstänkandet har också legat till grund för stora delar av kritiken mot ett androcentriskt och/eller dikotomt gudstjänstspråk och förespråkandet av så kallat ”inklusivt” eller ”inkluderande” språk. Kvinnor bör i lika grad som män omnämnas på det mänskliga planet – eftersom kvinnor och män primärt är lika – och feminina namn och ord kan i lika (begränsad) grad utgöra metaforer för Gud.[89] Feministiska gudstjänststrategier byggda på likhet har haft framgångar på många håll, men har också mött kritik för att de inte i grunden ifrågasatt den androcentriska teologins förutsättningar och ibland till och med bidragit till att dölja de maktförhållanden mellan män och kvinnor som är en annan sida av den kyrkliga verkligheten.[90]

Kvinnors särart

Det växande allmänna erkännandet av könsordningens betydelse för både individers identitet och samhällets organisation under 70-talet beredde emellertid samtidigt grunden för ett växande intresse för könens olikhet. Särartstänkandets tillväxt innebar också en reaktion mot den feministiska kritikens negativa fokusering på kvinnor som förtryckta.[91]

En betoning av kvinnors särart kan innebära antingen att något specifikt ”kvinnligt” ses som grundat i biologiska skillnader, eller i djupa sociokulturella mönster.[92] Det gemensamma är att det ”kvinnliga” fokuseras som positivt. Könsförtrycket tänks bestå i att detta kvinnliga förnekas och nedvärderas. Detta nedvärderande innebär i förlängningen ett hot mot livet självt, i och med att det ger fritt spelrum för ”manligt” präglade aktiviteter som krig och ohämmad teknisk utveckling. Den gynocentriska feminismen lokaliserar ett positivt alternativ i kvinnors gemenskap och i traditionella kvinnliga aktiviteter. Kvinnor kan också ses som speciellt förbundna med naturen genom sin reproduktionsförmåga.[93] Kvinnors fulla mänsklighet skulle ur särartsperspektiv kunna definieras som ett uppvärderande av kvinnors sätt att vara människor.

Den gynocentriska feminismens strategi bygger snarare på separation än på integration. I mer långtgående former kan det gynocentriska alternativet innebära en politiskt vald lesbisk gemenskap, grundad på tanken att kvinnans sexuella och relationella beroende av mannen bygger in henne i ett förtryckande system.[94] Men den separatistiska strategin kan också inskränkas till en tanke om en grundläggande åtskillnad mellan kvinnors och mäns erfarenheter, som gör det viktigt att ta fasta på antagna specifikt kvinnliga erfarenheter. Dessa svagare former av gynocentrism speglas i, och har fått starkt stöd av, Nancy Chodorows teorier om skillnaderna mellan hur kvinnor och män psykiskt påverkas av identifikationen med och separationen från modern, liksom av Carol Gilligans teorier om hur kvinnors moralutveckling skiljer sig från mäns.[95]

Ett särartstänkande som fått stor utbredning inte minst i populärvetenskaplig litteratur är förankrat i jungiansk psykoanalytisk teori.

I denna typ av litteratur talas om ”kvinnligt” och ”manligt” som egenskaper som kan finnas hos både kvinnor och män. Denna könsförståelse har kallats ”dubbeldikotomi”, därför att den först skarpt särskiljer kvinnor och män biologiskt, för att därefter särskilja kvinnligt och manligt inom varje individ. Detta tänkande har visat sig attraktivt inte minst inom feministisk spiritualitet, eftersom den jungianska psykologin också ger stort utrymme för andlighet och symboler, som då gärna knyts till föreställningarna om manligt och kvinnligt.[96]

Vissa feminister har från tanken om kvinnors särart gått vidare till en kunskapsteoretisk tanke om att kvinnor har tillgång till annan kunskap än män och att denna kunskap bör privilegieras. Denna hållning har betecknats ståndpunktsfeminism.[97]

Särartsfeminismens attraktionskraft ligger i att den utmanar androcentrismen och bejakar kvinnor ”som de är”. Separatistisk strategi är också tilltalande eftersom den erbjuder en möjlighet till förändring här och nu. Chodorows och Gilligans teorier har blivit vitt spridda och använda. Förklaringen torde bland annat ligga i teorierna positiva förklaringskraft i förhållande till rådande förhållanden. De presenterar teorier som kompletterar den androcentriska forskningens resultat genom att ge förklaringar till kvinnors sätt att vara. Den mer förändringsinriktade ståndpunktsteorin ger samtidigt en grund för att kritisera manliga värden och begrepp och utveckla en vision om ett bättre alternativ byggt på kvinnors erfarenheter. Det jungianska särartstänkande ger till synes utrymme för både kvinnor och män att vidga sina handlingsmönster in på det motsatta könets område.

Linda Alcoff sammanfattar i en artikel från 1988 den lockelse den gynocentriska, eller som hon säger ”kulturella”, feminismen hade i ett visst skede:

> After a decade of hearing liberal feminists advising us to wear business suits and enter the male world, it is a helpful corrective to have cultural feminists argue instead that women’s world is full of superior virtues and values, to be credited and learned from rather than despised. Herein lies the positive impact of cultural feminism.[98]

Kritiken mot särartstänkandet har primärt handlat om att ”det kvinnliga” konstrueras som något grundläggande och enhetligt som, vare sig det ses som biologiskt eller sociokulturellt grundat, riskerar att utplåna möjligheter till mångfald och förändring. Från att mannen varit norm för tänkandet riskerar vita heterosexuella medelklasskvinnor att bli gynocentrismens norm. Den ”kvinnliga essens” som bör få en högre värdering tenderar dessutom att sammanfalla med många av de föreställningar som rådande könsordning lagt på kvinnan i synnerhet i förhållande till reproduktion och moderskap. Ytterligare en kritik är att de patriarkala maktinstitutionerna i en separatistisk strategi lämnas åt männen att förvalta, medan kvinnor på nytt segregeras till en kvinnosfär utan makt, privilegier och erkännande.[99] En annan kritik innebär att den föreställt ”manliga” sfären i takt med en gynocentrisk uppvärdering av det kvinnliga kommer att begränsas till våld och förtryck.[100]

Särartstänkande i feministisk liturgi

Den feministiska liturgiska rörelse jag beskrivit i föregående kapitel ger, som jag försökt visa, tydliga exempel på en separationsstrategi i förhållande till gudstjänsten, ibland också kombinerad med en uttalad ståndpunktslinje. Så skriver exempelvis Ada Maria Isasi-Diaz om mujerista-liturgier:

> In these rituals we draw from our lived experiences, from our needs, hopes and expectations, to create rituals that will help us realize ever more strongly that God makes a preferential option for us because we are marginalized and oppressed.[101]

Många argumentationer om värdet med kvinnors liturgier förefaller också bygga på en essentialistisk könsförståelse. Diann Neu talar exempelvis om ritualer skapade utifrån ”kvinnors sätt att veta” (women’s ways of knowing).[102] Samtidigt är det, som i detta uttalande, ofta svårt att skilja mellan vad som å ena sidan uttrycks i de firade liturgierna och vad som å andra sida är värderingar som härrör från den författare som kommenterar skeendet. Detta gäller i synnerhet

som de flesta av de som skrivit om den feministiska liturgiska rörelsen själva är delaktiga i rörelsen. Är det Neu eller de deltagande kvinnorna som gör anspråk på att kvinnor besitter ett särskilt vetande?

Ibland kan också en reaktion mot ett särartstänkande skönjas hos författare som dokumenterat och kommenterat den feministiska liturgiska rörelsen. Många som förespråkar särgudstjänster för kvinnor gör det utan att hävda en essentiell ”kvinnlig” grund för separatismen. Behovet av särgudstjänster kan till exempel ses som en reaktion på hur kvinnor behandlas, att kvinnor till exempel inte tillåts leda liturgier, snarare än som en manifestation av kvinnors speciella vetande.[103]

Men trots en ibland uttalad insikt om riskerna med en essentialiserad könsförståelse finns tanken på speciella ”kvinnliga” erfarenheter eller egenskaper ofta underförstådda. Varför skulle det annars vara ett problem att kristen dogmatik och liturgi enbart formats av män? Om det bara är en rättvisefråga att ”kvinnor ska få vara med”, varför är motståndet mot kvinnors fulla delaktighet då så starkt? Ur sådana frågor väcks tanken att det ändå måste vara något speciellt kvinnor har att bidra med i teologin. Den tidigare citerade Wendy Hunter Roberts påpekar exempelvis riskerna med att tillbe en gudinna, förstådd utifrån en begränsad patriarkal definition av kvinnlighet. Det hindrar henne dock inte att strax efteråt bygga ett eget resonemang om kvinnan – och därmed gudinnan – som unik livgiverska:

> This is not to place the feminine in a position of superiority - - - It is to claim primacy, however, for the female as life giver. It is she who is unto herself, for it is she alone who can create life.[104]

Exemplet visar på något av särartstänkandets magnetiska dragningskraft för feminister som vill rasera det rådande genussystemet. Som Scott påpekar har det mesta av feministiskt arbete rymt en inblandning av gynocentriska tankegångar. Gynocentrismen, kombinerad med någon form av essenstänkande, förefaller svår för feminismen att klara sig utan, samtidigt som ”essentialist” med tiden blivit nå-

got av ett skällsord feminister emellan, eftersom de flesta trots allt inser synsättets inbyggda problem.

Som ett förslag till lösning på dilemmat har bland andra Gayatri Chakravorty Spivak arbetat med tanken om en ”strategisk essentialism”. Detta skulle innebära ett temporärt och politiskt motiverat särartstänkande, som inte motiveras av en föreställning om verklighetens beskaffenhet. Åtskillnaden däremellan kan dock i praktiken visa sig svår att upprätthålla.[105]

I kyrkliga sammanhang förstärks essentialismens dragningskraft av den långa historia av särartstänkande som präglat kristen antropologi. För feministisk liturgi finns exempelvis en dikotom gudstjänstsymbolik kring kön att anknyta till, där kvinnlighet i positiv bemärkelse associerats med Maria och med hela kyrkan som ”Kristi brud”. Svårigheterna med en feministisk användning av denna symbolik har att göra med de ensidigt begränsande associationerna av denna positiva kvinnlighet till mottagande, lydnad och moderlighet. Som en pendang till föreställningarna om sådana egenskaper som speciellt kvinnliga, finns ofta föreställningar om motsatta egenskaper som specifikt manliga, och då särskilt förmågor som aktivt alstrande, makt och gudomlighet.[106] Vanligen finns i denna symbolvärld också en negativ kvinnlig motbild, med egenskaper motsatta de positivt kvinnliga. Den kvinnliga motsatsen innebär dock inte, som den manliga, gudomlig makt, utan snarare kapaciteten för olydnad och otrohet.[107]

Parallellt med denna dikotoma könssymbolik finns samtidigt också en annan och mer egalitär linje i kristen tradition, som med utgångspunkt i dopet betraktat man och kvinna som likar. Det är till denna tradition som humanistisk eller liberal kristen feminism i första hand anknutit.[108]

Skillnader mellan kvinnor – en feminism utan ”kvinnor”?

Förhoppningsvis har resonemanget så här långt gett en djupare förståelse för varför Joan Scott betecknar spänningen mellan likhets- och särartstänkandet som feminismens inneboende paradox. Hur kvinnor än vänder och vrider på sin emancipatoriska argumentation

tenderar androcentrismen att bestå när kvinnan definieras antingen som mannens like eller hans motsats. Den fortsatta brottningen med frågorna har under 90-talet lett till att talet om ”kvinnan” och ”mannen” i bestämd form singularis minskat i vetenskaplig litteratur, medan intresset växt för skillnader mellan kvinnor och hur dessa konstrueras.

Intresset för skillnader mellan kvinnor kan sägas härröra från två skilda håll. Dels har kritik riktats mot att vita västerländska kvinnor gjort sig till tolk för kvinnor i allmänhet utan att uppmärksamma skillnader i kvinnors situation med hänsyn till hur förtrycksmekanismer knutna till klass, hudfärg, etnicitet och sexualitet samverkar.[109] Dels har feministiska teoretiker inspirerats av poststrukturalistisk teori, med dess fokus på hur identiteter skapas i språkliga meningssammanhang, där just skillnader spelar en avgörande roll.[110] Medan dessa båda impulser lett i delvis samma riktning, har de emellertid också lett till nya motsättningar feministiska teologer emellan. Men låt oss börja med att se hur Scott, med hjälp av just poststrukturalistisk teori, angriper problemen.

Scotts utgångspunkt är att konflikten mellan likhets- och särartstänkande inte är fruktbar, eftersom den är en feministisk förlängning av det dikotoma tänkande, som i så hög grad präglat västerländsk filosofi.[111] Ett påtvingat val mellan motsatserna likhet och särart låser tänkandet i en konstruerad valsituation, som bidrar till att dölja olikheter mellan män och olikheter mellan kvinnor. Målet är att se inte bara skillnader mellan könen, utan också hur dessa skillnader fungerar för att undertrycka skillnader inom gruppen kvinnor och gruppen män. Alternativet blir alltså en betoning av skillnader, och skillnaders meningsskapande funktion:

> The only alternative, it seems to me, is to refuse to oppose equality to difference and insist continually on differences – differences as the condition of individual and collective identities, differences as the constant challenge to the fixing of those identities, history as the repeated illustration of the play of differences, differences as the very meaning of equality itself.[112]

Feminister måste, menar Scott, kritisera de binära skillnadskategorier som exempelvis konstruerar män som en sort och kvinnor som en annan. Det som kategorierna döljer måste synliggöras, de hierarkier de förutsätter avslöjas, och deras anspråk på sann återgivning av verklighet måste tillbakavisas. Men misstänksamheten mot skillnadstänkandet får å andra sidan inte övergå i ett likhetstänkande som förnekar alla skillnader. Vad som behövs är ett icke-binärt skillnadstänkande, som ifrågasätter varje tendens till generaliserade motsatspar.[113]

Vägen till ett ifrågasättande av de binära skillnadskategorier som Scott talar om klargörs väl av Linda Alcoff i den tidigare citerade artikeln ”Cultural Feminism versus Post-Structuralism”.[114] Precis som Scott menar Alcoff att feminismen varit fången i dilemmat att dess självförståelse grundats på ett begrepp – kvinna – som samtidigt måste dekonstrueras och tappas på varje föreställning om ett essentiellt innehåll för att feminismens mål ska uppfyllas.[115]

Vad feminismen behöver är därför inte teorier som förmår fånga en imaginär ”kvinnas” identitet eller erfarenhet, utan teorier som förmår blottlägga de maktstrukturer som konstruerar identiteter och erfarenheter. I detta kommer poststrukturalismen, med sitt fokus på språklig meningskonstruktion, feministisk teori till hjälp. I poststrukturalistiskt tänkande förstås den fria individen – det handlande och tänkande subjekt, som utgjort fundamentet för humanismen och liberalismen – som en social och kulturell konstruktion. Subjektet finns inte, i någon essentiell mening, och därmed naturligtvis inte heller ”kvinnan”.

Som Alcoff påpekar finns emellertid även nackdelar med ett tänkande som förlägger intresset för hur kön konstrueras helt till ett socialt och diskursivt plan. Många har påpekat riskerna med att själva subjektet – kvinnan som skulle befria sig – löses upp och försvinner som analytisk kategori. På samma sätt riskerar sådant som kvinnor upplever som förtryckande att försvinna som tydligt objekt för kritik, eftersom inte heller en text eller ett budskap eller en handling kan anses ha en bestämd identitet, utan får sin mening i ett visst sammanhang. Alcoff lyfter också fram risken för en ny deter-

minism i att kvinnor ses som bestämda av den sociala och kulturella miljön eller diskursen, men fortfarande utan individuellt handlingsutrymme.[116] Hon sammanfattar:

> The feminist appropriation of post-structuralism has provided suggestive insights on the construction of female and male subjectivity and has issued a crucial warning against creating a feminism that reinvokes the mechanisms of oppressive power. Nonetheless, it limits feminism to the negative tactics of reaction and deconstruction and endangers the attack against classical liberalism by discrediting the notion of an epistemologically significant, specific subjectivity.[117]

Härmed är vi alltså framme vid den punkt där skilda utgångspunkter för betoningen av skillnader mellan kvinnor leder till delvis olika slutsatser. Medan vissa teoretiker under 90-talet gått vidare i dekonstruktionen av subjektet och sökt feministiskt utveckla postmodernt och poststrukturalistiskt tänkande har också de kritiska rösterna ljudit starka.[118] Med utgångspunkt i en kritik av vita västerländska kvinnors hegemoni inom feministiskt tänkande framstår ett fullständigt upplösande av idén om kvinnan som tänkande subjekt av förklarliga skäl inte som en lösning. Snarare är det röster från fler subjekt, flera olika kvinnor, som skulle behövas i debatten. Alcoff tog fasta på denna typ av kritik i sin artikel och sökte sig fram mot en lösning i vad hon kallade för en ”positionalitet” (a concept of positionality). Kön bör förstås som konstruerat i diskursiva mönster, som individen är utsatt för och därmed underordnad, och samtidigt bidrar till att bryta eller bekräfta som handlande subjekt.[119]

Feministteoretisk debatt är idag full av sådana försök till anpassning av postmodernt och poststrukturalistiskt tänkande till de mer aktivistiskt inriktade kraven på politisk användbarhet. De flesta feministiska teoretiker skulle när detta skrivs – ett drygt decennium efter Scotts och Alcoffs artiklar – skriva under på att kön är en pågående social konstruktion. Däremot finns en skala av förhållningssätt till postmodern och poststrukturalistisk teori, där vi i den ena änden finner mer renodlade användningar av postmodernt tänkan-

de, medan vi i den andra änden finner feminister som vill hålla fast vid liberala grundpelare som individens ansvar och handlingsmöjligheter, universella krav på respekt för människans rättigheter och liknande, men som samtidigt tagit till sig både den postmoderna kritiken mot det moderna projektet och kritiken från grupper som inte identifierar sig som vit, västerländsk, heterosexuell medelklass. Resultatet har blivit en växande insikt om att all feministisk analys måste vara radikalt kontextuell, och att även universella anspråk måste formuleras kontextuellt, utifrån en viss given position och miljö. Sammanfattningsvis har fokus för den feministiska teoridebatten under influens av poststrukturalistiskt tänkande i hög grad förflyttats från frågan *om* en eventuell kvinnlig essens, till frågan *hur* kön konstrueras och *hur* ett feministiskt förändringsarbete är möjligt, trots det postmoderna ifrågasättandet av alla givna identiteter.

Feministisk teologi och postmodern teori

Den refererade feministteoretiska debatten har heller inte gått teologin förbi.[120] Till de feministiska teologer som tidigt tog fasta på poststrukturalistisk teori hör den tidigare refererade Rebecca Chopp i *The Power to Speak. Feminism, Language, God* (1989). Boken tar sin utgångspunkt i språket som säte för den feministiska kampen, en utgångspunkt som Chopp teologiskt förankrar i tanken om Gud som Ordet. Kvinnor har traditionellt inte kunnat representera Gud som Ordet, utan i förhållande till detta Ord betraktats som tabu eller som marginaliserade. Chopp bygger här på den franske psykoanalytikern Jacques Lacans teorier om den symboliska ordningen som en social och kulturell ordning som bestämmer gränserna för vårt tänkande och handlande och vars grundförutsättningar ofta är omedvetna för oss.[121]

Liksom Scott och Alcoff beskriver Chopp hur feministisk analys rört sig mellan två rum, som hon benämner ”liberal egalitarianism” och ”romantic expressivism” (likhet och särart). Svagheten har varit att ingendera positionen fullt ut ifrågasatt den kristna versionen av den sociosymboliska ordningen, menar Chopp, men

ser också ett tredje alternativ växa fram där kvinnor, från en marginaliserad position, talar med anspråk på att representera Ordet och förkunna det i och för världen. I denna process växer, menar Chopp, möjligheter till sådana ”emancipatoriskt förvandlande diskurser”, som Chopp ser som kyrkans grundläggande uppgift att skapa.[122]

Det för detta sammanhang speciellt intressanta är att Chopps diskussion har en direkt koppling till gudstjänsten, genom att hon fokuserar på det kristna religiösa språkets ”symboliska ekonomi”, som hon menar är uppbyggd kring åtskillnaden mellan Fadern, som ordnande princip och kvinnan, som representant för kaos. ”Fader” i kristet gudstjänstspråk är därmed inte bara en metafor som kan ändras hur som helst, menar Chopp, utan själva den princip som reglerar den patriarkala ordningen.[123] En sådan teori är svår att verifiera, men kan möjligen bidra till en rimlig förklaring till det starka motståndet mot att tala om Gud med feminint genus.

Med utgångspunkt i franska feministers tolkningar och vidareutvecklingar av Lacan menar Chopp att den feministiska teologins uppgift är att avslöja och göra motstånd mot den patriarkalt monoteistiskt ordnade sociosymboliska ordningen, en ordning som har sin teologiska grund i kristendomen, men som i sekulariserad form genomsyrar hela västvärlden.[124] I detta undergrävande har kvinnokyrkans liturgiska grupper en viktig roll, menar Chopp, eftersom de ger rum för en framväxande alternativ diskurs:

> These discourses allow the marginal space of women to be a place of critique and transformation of the social-symbolic order, in regard not simply to the status and role of women but also to hidden principles and practices that figure and enforce otherness and multiplicity as taboo and chaos. Such discourses depend, however, on dissolving the loyalty of feminism to the patriarchal-monotheistic ordering of modernity, in order to identify further resources for emancipatory transformation that today proclaim the Word to and for the world.[125]

Bara på villkor att kvinnokyrkan upplöser lojaliteten med moder-

nitetens patriarkalt-monoteistiska ordning kan den alltså bidra till den förändring Chopp efterlyser.

I Sverige har Anne-Louise Eriksson i den i introduktionen refererade avhandlingen *The Meaning of Gender in Theology* speciellt bearbetat relationen mellan feministisk teori och feministisk teologi.[126] Förutom den analys av konstruktionen av kön och teologi i Svenska kyrkans gudstjänst som jag refererat rymmer avhandlingen en diskussion av de kunskapsteoretiska grunderna för feministisk teologisk kritik och konstruktion. Eriksson kritiserar ledande feministiska teologer som Rosemary Radford Ruether och Elisabeth Schüssler Fiorenza för att de i sitt konstruktiva arbete inte förmått frigöra sig från ett gynocentriskt ståndpunktstänkande. Kön blir, menar hon, för såväl Ruether som Fiorenza en särskiljande kategori, genom att kvinnors erfarenheter av marginalisering inte bara ses som teologiskt relevanta, utan även som normativa. Det är kvinnors erfarenheter som utgör kriteriet för teologisk kunskap. Därmed upprätthålls, menar Eriksson, ett isärhållande av könen, om än med omvända förtecken.[127]

Ett sådant isärhållande är inte acceptabelt vare sig från feministisk eller teologisk utgångspunkt, menar Eriksson. Samtidigt är hon skeptisk mot en postmodern feminism som ifrågasätter hela föreställningen om kvinnor som tänkande och handlande individer. En teoretisk ram som helt upplöser det könade subjektet är inte användbar för en feministisk politik som syftar till att analysera och förändra kvinnors systematiska underordning, menar Eriksson.[128] Hon efterlyser istället en subjektsföreställning som bejakar mångfald mellan kvinnor, men som också ger en utgångspunkt för kritik och konstruktion. Denna utgångspunkt finner hon i kvinnors medvetenhet om sig själva, inte som någon given identitet eller med givna egenskaper, men med självreflexionens möjlighet till medvetet motstånd mot den rådande diskursen. En delad erfarenhet av marginalisering kan ge kvinnor grund för ett motstånd mot den rådande diskursen, inte så att den byts i sin motsats, men så att den destabiliseras:

> Women resisting... can partake in a systematic destabilization of the frame of meaning that structure gender into a value-laden hierarchy.[129]

Vi är här tillbaka i den diskussion jag förde redan i introduktionskapitlet om erfarenhetens roll i feministisk kritik och rekonstruktion. Efter att nu ha fördjupat diskussionen något vill jag peka på att det finns en likhet mellan Erikssons resonemang och Chopps, i att de förstår erfarenheten av marginalisering som en källa till motstånd. Men det finns också en skillnad i att Chopp med stöd av franska feminister som Irigaray, Cixous och Kristeva ser kvinnors marginaliserade position också som en utgångspunkt för teologisk konstruktion, medan Eriksson ställer sig betydligt mer tveksam och nöjer sig med att tala om möjligheten av en systematisk destabilisering av den rådande värdehierarkin mellan könen. Könsbunden erfarenhet av marginalisering kan tas som utgångspunkt för kritik och destabilisering. Men detta bör skiljas ut från hur erfarenhet används som källa i ett konstruktivt arbete för att inte en dikotom och hierarkisk könsordning ska reproduceras i ny form.[130]

I sin senare bok om feministisk kristologisk praxis noterar Eriksson att erfarenhet i ett konstruktivt teologiskt projekt fyller en viktig funktion som en resurs bland andra i skapandet av exempelvis ett kristologiskt påstående. Men även här understryker hon risken att kvinnors erfarenheter i detta konstruktiva arbete förstås som begränsade till en sfär som skiljer kvinnor från män, vilket jag också gett exempel på i beskrivningen av den feministiska liturgiska rörelsen. Eriksson nämner specifikt en fokusering på kvinnors kroppsliga erfarenheter, erfarenheter av vardagliga sysslor som följer könskulturella normer och erfarenheter av marginalisering.[131]

Dessa varningar är i hög grad relevanta i relation till den feministiska liturgiska rörelsen och till det gudstjänstmaterial som ska analyseras i avhandlingens andra del. Frågan från inledningen av detta avsnitt aktualiseras här på nytt: Hur kan en ”problematisk frånvaro” av kvinnors angelägenheter i liturgin ersättas med närvaro av dessa angelägenheter, utan att det samtidigt reproducerar föreställningar om att det finns speciella kvinnoangelägenheter?

Gudstjänst bortom kön?

Risken att feministisk liturgi vänder upp och ned på den androcentriska ordningen, men utan att ifrågasätta könsdikotomin i sig, har de allra senaste åren i viss mån uppmärksammats också av feministiska liturgiker. Exempelvis påpekar Teresa Berger i sin senaste bok att feministisk liturgi konfronterat könshierarkin, men i stort sett lämnat könsdikotomin orörd:

> Feminist liturgies struggle against an asymmetrically gendered liturgical tradition with liturgies far more asymmetrically gendered than ever before. In Feminist liturgies, gender openly becomes a, if not the, dominant feature of worship. In fact, the very existence of these liturgies is rooted in accepting the category of gender as a fundamental marker of human identity and of the Church's liturgical life.[132]

Genom sin gynocentriska tendens riskerar feministiska liturgier, menar Berger, att "... förstärka en binär könsdelning som är kontraproduktiv i förhållande till mångfalden i kvinnors liv."[133] Hennes egen vision närmar sig vad hon tentativt kallar "gudstjänst bortom kön" (Worship Beyond Gender).[134] Långt före poststrukturalismen hävdade aposteln Paulus i Galaterbrevet att "nu är ingen längre... man eller kvinna", påpekar Berger och anknyter därmed till den mer egalitära linjen i kristen tradition. Hennes slutsats blir att könsdikotomin måste ses som en tidsbunden social konstruktion som den kristna gemenskapen bör överskrida.[135] Uppgiften för framtiden handlar enligt Berger om att översätta den fragmentariska sanning som feministiska liturgier vittnat om till en förvandlande kraft för alla som firar gudstjänst. I detta arbete måste medvetenheten hållas levande om den feministiska paradox som handlar om "den grundläggande betydelsen, och slutliga betydelselösheten, av kön".[136] Bergers slutsats kan tolkas så att betydelsen av kön ligger i behovet av att avslöja konsekvenserna av det rådande genussystemet, medan kön egentligen saknar – eller bör sakna – betydelse i den kristna gemenskapen. Risken är emellertid naturligtvis att vi med denna slutsats endast har rört oss tillbaka till likhetspolen, som ger föga ut-

rymme för att förstå och bejaka skillnader, vare sig mellan kvinnor och män eller kvinnor emellan.

Kön som kropp, relation och symbol

En lösning ”bortom kön” framstår åtminstone inom överskådlig tid som orealistisk. Frågan är också om den kan förenas med ett bejakande av kropp och sexualitet. Däremot framstår en kritisk könsteoretisk prövning även av kvinnors teologiska konstruktioner som ytterst angelägen. Polerna likhet och särart kan tjäna som redskap i denna kritiska prövning, förutsatt att de inte ses som statiska alternativ där det ena är bra och det andra dåligt. Snarare tjänar begreppen till att belysa strategier som har både för- och nackdelar. Men för att förstå hur kön konstrueras i gudstjänstens sammanhang tar jag också hjälp av Eva Lundgrens teori om konstitutiva och regulativa regler i könskonstituering. Eva Lundgren har utvecklat sin teori ur arbetet med intervjuer med kvinnor och män i misshandelsrelationer, där ofta en kristen symbolik om kvinnors underordning tjänat som legitimation för våldet.[137]

För att kunna tolka sitt empiriska material utvecklade Lundgren en teori om individers könskonstituering som en livslång interaktionsprocess, där mycket stabila ”konstitutiva” normerande krafter samspelar med mer flexibla ”regulativa” krafter. Den konstitutiva nivån liknar Lundgren vid en nations grundlag, eller ännu hellre de icke formaliserade utgångspunkterna för grundlagen, som sedan bildar utgångspunkt för andra lagar och regler (regulativa), som både bygger på den konstitutiva nivån och bidrar till att den upprätthålls.[138]

Lundgren menar att den dikotoma och hierarkiska könsordningen hör till vår kulturs outtalade konstitutiva nivå, som bara blir synlig i speciella konfliktsituationer, som ofta uppstår på regulativ nivå.[139] Svårigheten i ett feministiskt arbete är att åstadkomma förändringar som inte begränsas till regulativ nivå, utan rubbar den konstitutiva nivån. Förhållandet mellan nivåerna är inte formaliserat, utan karakteriseras tvärtom av outtalade glidningar. Lundgren nämner själv reformen med kvinnor som präster som ett exempel

på en förändring som kan tolkas som så grundläggande att den berör den konstitutiva nivån (vilket torde avspeglas i det starka och långvariga motståndet från vissa håll mot reformen). Samtidigt kan den också förstås som en anpassning på den mer föränderliga regulativa nivån, med funktionen att förhindra ett verkligt ifrågasättande av den konstitutiva nivån (en argumentation jag gett exempel på från den feministiska liturgiska rörelsen).[140]

En av Lundgrens slutsatser, som kan vara av särskild vikt i samband med en gudstjänstanalys, är att vi kulturellt tränats i att förstå det kroppsliga som en stabil och oföränderlig nivå, inte minst i fråga om kön, medan det socialt relationella ses som sekundärt och avlett av det biologiska, och därmed mer benäget för förändring, och det symboliska slutligen betraktas som det mest avledda och därmed också mest rörliga. Lundgren ifrågasätter denna hierarki, utifrån tanken att kroppen aldrig är ”ren” kropp, utan hela tiden förstås i ett socialt och symboliskt sammanhang, det sociala alltid är kroppsligt och symboliskt och det symboliska alltid kroppsligt och socialt. I själva verket befinner sig kroppen, det sociala och det symboliska i inbördes dialektiskt förhållande på ett sätt som Lundgren menar bäst beskrivs som osmotiskt.[141]

Lundgrens resonemang är en bakgrund till varför feministiska teoretiker under senare år allt mer börjat tala om ”kön” igen, snarare än ”genus”. Distinktionen mellan biologiskt kön å ena sidan, och socialt kön å den andra, var väsentlig i ett skede när kön allmänt förstods såsom något biologiskt givet. Efter hand blev emellertid konsekvensen av åtskillnaden, där genus länge dominerade som beteckning för socialt kön, att interaktionen mellan kroppen, det sociala och det symboliska riskerade att osynliggöras. Detta i sin tur gjorde att föreställningarna om de olika nivåerna kunde leva sitt eget liv utan att ifrågasättas. Styrkan i Lundgrens argumentation är att hon förmår både hålla samman olika nivåer i begreppet ”könskonstituering” och göra distinktioner mellan dem då det är analytiskt motiverat i relation till det material hon arbetar med.[142]

Denna förståelse av hur kroppslig, relationell och språklig-symbolisk erfarenhet samverkar stämmer väl med vad jag tidigare sagt

om gudstjänstens inkarnatoriska karaktär. Den kroppsliga nivån i gudstjänsten handlar exempelvis om vilka som deltar i liturgin och hur de kroppsligt agerar och interagerar. Den relationella kan handla om deltagarnas roller sinsemellan och hur ledarskapet gestaltas. Det symboliska kan handla om hur föreställningar om ”kvinnligt” och ”manligt” kommer till uttryck, både på det mänskliga planet och i hur Gud symboliseras.

Redskap för feministisk analys

Med den feministiska analysen av det svenska gudstjänstmaterialet vill jag tydliggöra vilka feministteologiska mål som kommer till uttryck, liksom vilka strategier som tas i bruk för förverkligandet av dessa mål. Med utgångspunkt i diskussionen i föregående kapitel kommer jag att fråga om den feministiska norm som uttryckts i formuleringen ”kvinnors fulla mänsklighet” kommer till uttryck i materialet, implicit eller explicit, och hur den i så fall är konstruerad teologiskt och könsteoretiskt.

Med hjälp av diskussionen om likhet och särart som poler i feministiskt tänkande kommer jag att problematisera och kritisera de föreställningar som blir synliga. Jag kommer att fråga i vilken mån skillnader mellan olika kategorier av kvinnor blir synliga, liksom vilka typer av orättvisor eller förtryck som fokuseras. Jag kommer att fråga efter vilken slags erfarenheter som förefaller ligga till grund för utformningen av gudstjänsterna, när de avviker från dominerande svenskkyrklig gudstjänsttradition.

Jag kommer också att i den könsteoretiska analysen använda mig av Anne Louise Erikssons i första kapitlet presenterade analys av hur kön och teologi har samkonstruerats i Svenska kyrkans högmässa, för att se om de mönster Eriksson iakttagit upprepas eller bryts i mitt material, och om brotten i så fall kan ses som en sådan destabilisering som Eriksson frågar efter.

Jag kommer i analysen av språk och symbolik i gudstjänsten även att använda mig av Procter-Smiths i föregående kapitel presenterade distinktion mellan avkönande, kompletterande och emancipatoriska strategier. Avsikten med analysen är primärt att synliggöra vil-

ka föreställningar om innebörden i befrielse som finns i materialet och hur de är relaterade till könsförståelse och till teologiska föreställningar. Särskilt intresserar det mig hur feministisk och kristen befrielse tänks samman.

Jag kommer vidare att diskutera svårigheterna med att avgöra om ett visst gudstjänstfirande bidrar till att lösa upp eller förstärka strukturer av kvinnors underordning. Bland annat använder jag mig då av Eva Lundgrens ovan presenterade distinktion mellan förändringar på regulativ och konstitutiv nivå. Min egen könsteoretiska förståelse ligger nära Lundgrens tankar om könskonstituering som kontinuerlig process, som därmed kommer att utgöra den bakomliggande könsteoretiska referensram mot vilken jag tolkar det jag iakttar i gudstjänsterna.

Förhållningssätt till kyrka och värld

På samma sätt som jag tidigare sökt redskap för att undersöka hur mitt material relaterar till liturgisk tradition och till olika sätt att förstå kön och könsskillnader kommer jag i detta avsnitt att söka efter redskap för att undersöka hur ecklesiologi kommer till uttryck i feministisk liturgi.

Området feministisk ecklesiologi måste ännu så länge sägas befinna sig i sin linda och denna studies ambition är inte primärt att föra den feministiska ecklesiologiska reflexionen vidare på ett abstrakt teoretiskt plan. Istället är det min ambition att utforska området genom att visa på den ecklesiologiska innebörden av den rekonstruktion av kristen gudstjänst som pågår i den feministiska liturgiska rörelsen. Min utgångspunkt är att de gudstjänster som firas i denna rörelse kan ses som exempel på praktiskt gestaltad, eller som den också kallats, ”operativ” ecklesiologi.[143]

Till att börja med vill jag något ytterligare reda ut vilken slags ecklesiologiska problem det är som den feministiska rörelsen aktualiserar, samt hur dessa förhåller sig till klassiska ecklesiologiska problem. Därefter vill jag fördjupa diskussionen om separation och integra-

tion som två centrala feministiska strategier i relation till de existerande kyrkorna. Jag introducerar därefter en ekumeniskt väl etablerad modell av kyrkan som *koinonia*, eller gemenskap, som jag relaterar till några centrala perspektiv från de feministiska ecklesiologier jag presenterat. Framför allt är det frågor om rättvisa, om relationen mellan kyrka och värld och om relationen mellan konstruktion av kyrka och konstruktion av könsförståelse jag introducerar.

Mot denna bakgrund kommer jag avslutningsvis att formulera ett antal frågor som jag finner relevanta att ställa till det svenska materialet för att synliggöra de inneboende spänningar på ecklesiologisk nivå, samt de ecklesiologiska utmaningar som materialet implicerar.

Kyrka som vision och historisk realitet

De ecklesiologiska problem som aktualiseras av den feministiska liturgiska rörelsen kan betecknas som klassiska, så till vida att de har att göra med spänningen mellan kyrkan som ideal – som teologisk vision med universella anspråk – och som historisk och empiriskt iakttagbar realitet. I själva verket var det just ur brottningen med sådana spänningar som ecklesiologin som självständigt ämne för teologisk reflexion växte fram på 1300-talet.[144]

Reformationens kyrkokritik innebar fördjupat intresse för ecklesiologin och ämnet har sedan fortsatt att engagera systematiska teologer av olika konfessioner. Kontrasten mellan tron på de heligas samfund och upplevelsen av kyrkliga missförhållanden, mellan tron på kyrkan som instiftad av Gud och upplevelsen av den som mänskligt ofullkomlig, har ständigt väckt behovet av reflexion över vad kyrka är och borde vara. Under 1900-talet har den ekumeniska rörelsen aktualiserat frågorna på nytt. Fortfarande har spänningen mellan ideal och verklighet utgjort grundtemat, men i de ekumeniska samtalen framför allt utifrån motsättningen mellan tron på kyrkans enhet och de konkreta upplevelserna av konfessionell splittring.[145] I takt med att kristendomen förlorat sin självklara dominans i västvärlden har dessutom kyrkornas förhållande till andra religio-

ner visat sig vara en kontroversiell fråga med konsekvenser för kyrkornas självförståelser. När människor med olika kulturell och religiös bakgrund mötts på nya sätt har också tanken att kyrkan är den enda vägen till frälsning i grunden satts i fråga.[146]

Den feministiska rörelsen har som jag försökt visa ett dubbelt förhållande till en kyrklig verklighet, som man på en gång upplever sig exkluderad från och djupt hemmahörig i. Å ena sidan finns ett behov av att göra anspråk på att vara just kyrka, detta i synnerhet som kvinnor i så hög grad bär upp kyrkornas arbete i vardagen. Å andra sidan kan den feministiska rörelsen inte fullt ut acceptera varken hur kyrkan definierat sig eller manifesterat sig genom tiderna.

Vi har sett hur feministiska teologer mot denna bakgrund idag gör anspråk på rätt att vara med och bestämma vad som är kristen tradition, och på vilket sätt denna ska ses som normativ i nuet. Bakgrunden är upplevda konflikter mellan visionen av vad kyrka är och konkreta erfarenheter av kyrkan som patriarkal eller sexistisk. Så har exempelvis Irja Askola talat om Kristi kropp som söndrad (the body of Christ broken), när kvinnors behov och kvinnors sätt att uttrycka sin tro inte respekteras.[147] Teresa Berger kallar kvinnor för kyrkans åtskilda systrar (separated sisters) eller till och med ”främmande kroppar i Kristi kropp” (alien bodies in the body of Christ).[148] Elisabeth Schüssler Fiorenza talar om kvinnor som ”fast bosatta främlingar” (resident aliens) i kyrkan[149] och undersökningen om kvinnor i nordamerikanska kyrkor och samfund talade om kvinnor som ”kvardröjande avhoppare”.[150]

Ordvalen påminner om de mönster av särskiljande och underordning som stått i fokus för feministisk kritik. Formuleringarna om kvinnor som ”åtskilda systrar”, ”främmande kroppar”, eller ”främlingar”, vittnar om upplevelser av exkludering och marginalisering. De är vittnesbörd från kvinnor som upplevt sig definierade som ”det andra” i en värdehierarki av varandra uteslutande kategorier.

Men detta är samtidigt inte hela sanningen. Formuleringarna vittnar också om upplevelser av längtan och grundläggande hemmahörighet. Samtidigt som kvinnor i liten grad haft tillträde till de officiella sammanhang där kyrkan konstituerat sig som traditionens

subjekt har de i hög grad burit kyrkans arbete i vardagen. Detta väcker hos de teologer jag citerat dubbla känslor. Som Irja Askola skriver, så finns i kvinnors tillbakavisande av kyrkliga traditioner som exkluderat kvinnor mer av längtan efter en kyrka, än av motsatsen:

> In women who reject the established churches, formally or in practice, one can often see a need for faith, not a lack of it. Out of women's pain and frustration grows the inner strength to listen to the divine in themselves, to exercise their own spirituality, to belong to a supportive and caring community, to promote social justice together with others. In these actions we recognize the longing for a church, not the contrary.[151]

Denna erfarenhet gjorde också författarna till den tidigare refererade rapporten *Defecting in Place*, när mer än hundra kvinnor telefonintervjuades om sin vision av en rättvis kyrka.[152] Intervjusituationens anonymitet till trots, väckte frågan så starka och motstridiga känslor hos vissa intervjuade att de började gråta!

Separation eller anpassning?

Den beskrivna kombinationen av tillhörighet och exkludering ställer kristna kvinnor med feministisk medvetenhet inför ett omöjligt val, mellan att anpassa sig till den kyrkliga gemenskapen utan att få gehör för de grundläggande feministiska värderingarna, eller att avskilja sig från gemenskapen, på ett sätt som innebär att ge upp grundläggande kristna värderingar. Det ställer kvinnor inför ett dilemma i sin relation till kyrkan. Många kvinnor har förvisso valt att antingen lämna kyrkan eller att helt inordna sig i gemenskapen sådan den ser ut. Men båda dessa val innebär att förlägga ansvaret för problemen till enskilda kvinnor och inte till kyrkans gemenskap, där det ur ett feministiskt kristet perspektiv egentligen hör hemma.

I väntan på en mer grundläggande förvandling har jag visat att en dubbel strategi ofta praktiseras, vilken innebär att samtidigt bryta upp och stanna kvar. Den feministiska liturgiska rörelsen bygger per definition på en viss grad av separation från gemenskapen. När

det förefaller omöjligt att åstadkomma en förändring i den vanliga församlingsgudstjänsten, med kyrkans sanktion och med kvinnor och män tillsammans, leder det naturligt till skapandet av separata kvinnogudstjänster. Det är genom denna separatism rörelsen urskiljer sig som rörelse.

Vi har redan diskuterat fördelar och nackdelar med denna strategi vad gäller könsförståelsen. Men liknande fördelar och nackdelar kan sägas finnas också vad gäller kyrkosynen. Separatistiska strategier kan få kreativiteten i det teologiska nytänkandet att blomstra, särskilda kvinnogudstjänster utan män som deltagare kan göra att kvinnor känner sig fria att uttrycka sig, och ett särartstänkande vad gäller kön kan legitimera avvisandet av dogmer och liturgiska former som upplevs sakna relevans. Separatismen ger på dessa sätt en frihet för kvinnor att vara kyrka på nya sätt.

Samtidigt kan särgudstjänsterna leda till liturgisk fattigdom eftersom de deltagandes egna begränsade behov och erfarenheter blir den dominerande källan. Separationen från församlingsgudstjänsterna i övrigt kan leda till ointresse för likheter och olikheter i människors behov och erfarenheter. Avvisandet av traditionella liturgiska former kan göra att det framstår som onödigt att självkritiskt granska det teologiska innehållet i den egna gudstjänsten i ljuset av andra tiders och andra människors erfarenheter. Separatismen avskiljer på detta sätt kvinnor som kyrka från andra manifestationer av kyrka genom tiderna.

Allt oftare har därför under senare år röster höjts inom den feministiska liturgiska rörelsen för att göra anspråk på centrum i den kyrkliga traditionen. Separationen må ha sin tid, men på längre sikt måste det ändå vara viktigt att påverka det gemensamma gudstjänstlivet, menar flera av de författare jag ovan citerat.[153] Samtidigt finns i den integrativa strategin hela tiden risken för anpassning, och inordning i ett patriarkalt mönster. I den romersk-katolska nordamerikanska debatten framhålls ibland protestantiska kyrkor som ordinerat kvinnor som avskräckande exempel. Teresa Donati skriver exempelvis i en diskussion om förhållandet mellan Women-Church och Romersk-katolska kyrkan:

> ”Getting Into the Churches,” in a full sacramental parity, has its own problems for women’s consciousness and spirituality. To use denominations that have long ordained women as examples, the absence of vital, women-led and women-centered movements within the churches shows what happens when ”praxis” is accomplished.[154]

Donati frågar sig, efter en beskrivning av den hierarkiska ämbetsstrukturen i Romersk-katolska kyrkan, hur det kommer sig att kvinnokyrkan ändå förefaller ha en önskan att tillhöra och stå i kontinuitet med denna kyrka. Det svar hon finner handlar om kyrkans identitet. Om kyrkan är Guds folk kan det inte vara rätt att kvinnor ”drivs ut” från den:

> The answer seems to be that they want to be a part of the ”true” Church, the People of God, and that the misogynists cannot drive them out of their own church.[155]

På något sätt förefaller det alltså som att själva föreställningen om kyrkan hindrar feministiska teologer att dra separationsstrategin till sin yttersta konsekvens och starta en helt fristående alternativ kyrka. Detta är i sig intressant, eftersom kyrkohistorien visar många andra prov på försök att ”starta om” med en ny och sannare förståelse av kyrkan. Hittills har jag dock inte stött på något feministiskt sådant försök. Men just därför blir det intressant att fråga sig vari den förståelse av kyrkan ligger som gör att man stannar och kämpar, om än i en delvis fristående form. I den mån dubbelstrategin endast är en temporär lösning väcks frågan också naturligt vad den feministiska rörelsens långsiktiga mål innebär ecklesiologiskt. Hur ser en feministisk ecklesiologisk vision egentligen ut? Hur ser den kyrka ut där det inte längre är ett problem att vara både kristen och feminist?

Koinonia *som ecklesiologisk nyckel*

Sökandet efter svar på den frågan kommer jag att fortsätta i granskningen av det svenska materialet, för att sedan föra vidare i slutkapitlet. En utgångspunkt i sökandet kommer att vara den ekume-

niska diskussion som förts om ecklesiologi under andra halvan av 1900-talet. De ecklesiologiska modeller som dominerat den ekumeniska diskussionen har påverkats starkt av den ökade ekumeniska öppenheten inom Romersk-katolska kyrkan, som markerades under andra Vatikankonciliet. De har också påverkats av betoningen av lekfolkets roll och betydelse i kyrka och liturgi, som också var framträdande under konciliet, uttryckt bland annat i att den dominerande modellen av kyrkan vid konciliet var Guds folk.[156]

I konciliets spår har modellen av kyrkan som sakrament, som också förekom under konciliet, vunnit alltmer insteg, både inom Romersk-katolska kyrkan och ekumeniskt. Den har också satt spår i den ekumeniska dialogen mellan Svenska kyrkan och Romersk-katolska kyrkan i Sverige, vilket bland annat resulterat i en rapport med titeln *Kyrkan som sakrament*.[157]

När kyrkan omtalas som sakrament avses att kyrkan – på samma sätt som de enskilda sakramenten – både utgör tecken på Guds närvaro och redskap för denna närvaro. De är effektiva tecken. Kyrkans sakramentalitet härrör från Kristus, som förstås som själva ursakramentet. Genom Kristi närvaro kan kyrkan förstås som ett grundsakrament, utifrån vilket de olika enskilda sakramenten får sin uttydning. Modellen av kyrkan som sakrament betonar den mysteriösa sidan av kyrkan, som överskrider det mänskliga. Det är också en dynamisk modell, som betonar kyrkan som process och händelse. Häri ligger några av sakramentsmodellens fördelar.

Samtidigt är det ur feministisk synpunkt värt att lägga märke till att tanken om kyrkan som sakrament också mött kritik för att den väcker associationer till gudomlig ofelbarhet. Därmed kan den försvåra kritik av kyrkliga missförhållanden.[158] Inom bland annat latinamerikansk befrielseteologi, men också feministisk befrielseteologi, har därför kyrkan som ett jämlikt lärjungaskap efter biblisk modell blivit en attraktiv modell.[159]

Jag visade i föregående kapitel att feministiska teologer i viss mån utvecklat egna ecklesiologiska visioner. Jag återgav tankar om kyrkan som en exodusgemenskap (Ruether), som en demokratisk och jämlik lärjungagemenskap (Fiorenza), som en sakramental och soli-

darisk gemenskap av rättvisesökande vänner (Hunt), som en gemenskap för emancipatorisk förvandling (Chopp) och som en rundabordsgemenskap karakteriserad av gästfrihet, rättvisa, och förbundenhet med hela skapelsen (Russell).

Både sakramentalitet och jämlikt lärjungaskap återfinns bland dessa, men den ecklesiologiska modell som jag funnit bäst integrerar de olika ansatserna är kyrkan som gemenskap (*koinonia* på grekiska, *communio* på latin).[160] Modellen har successivt vunnit stora framsteg i den ekumeniska debatten och både påverkat den teologiska reflexionen och den ekumeniska praktiken. Exempelvis har LVF förklarat sig vara en ”gemenskap av kyrkor”, med utgångspunkt i denna modell.[161] Jag kommer här framför allt att stanna vid den mer teoretiska reflexionen, som jag menar har intressanta beröringspunkter med den feministiska reflexionen. De nyss nämnda feministiska teologerna förutsätter alla kyrkan som någon form av gemenskap, även om den teologiska innebörden av gemenskapen inte alltid klargjorts.

Ordet *koinonia* används i NT i en betydelse som inte är enkelt översättbar vare sig till svenska eller engelska.[162] *Koinonia* handlar om ”gemenskap”, men också om ”deltagande i” eller ”delaktighet i”. När prästen i högmässan i Svenska kyrkan vid brödsbrytelsen proklamerar att brödet ”är en delaktighet av Kristi Kropp” anspelar det exempelvis på denna betydelse (1 Kor 10:16). Däremot används inte *koinonia* i NT som beteckning för kyrka, i senare bemärkelse av en organiserad gemenskap med en viss struktur. Koinonia-begreppets betydelse i NT kan sammanfattas som ”delaktighet i evangeliet, gemenskap med Kristus, del i Anden och ett ömsesidigt partnerskap i kyrkan (”i Kristus”), för vittnesbörd och tjänst”.[163]

Så som *koinonia* använts i den ekumeniska diskussionen handlar det om gemenskapen mellan Gud och människa realiserad i mänsklig gemenskap i kyrka och värld. Människan får i Kristus gemenskap med och delaktighet i det gudomliga, samtidigt som denna gåva innebär en uppgift att realisera, nämligen ett liv i gemenskap med både Gud och medmänniskor. Liturgin har en central roll i detta eftersom gemenskapen (delaktigheten) förstås som given i eukaris-

tin, eller som det snarare uttrycks i luthersk teologi, i evangeliets förkunnelse och firandet av sakramenten.[164]

Kyrkan som gemenskap har, i LVF:s uttolkning, en trinitarisk grund i Gud och innebär en kallelse att leva i den gemenskap som är given av Gud och samarbeta med alla folk för mänsklighetens bästa.[165] Med en liknande innebörd säger Faith and Order att ”Gud vill kyrkans enhet, mänsklighetens enhet och skapelsens enhet eftersom Gud är en koinonia av kärlek, enheten av Fader, Son och Helig Ande.”[166] Guds gemenskap är en gåva som leder till handling. Därför leder erfarenheten av gemenskapen till ett sökande efter en synlig enhet som kan förkroppsliga enheten med Gud och med varandra.[167]

Guds treenighet används ofta, som i detta uttalande, som modell för kyrkan som *koinonia*, så att kyrkans *koinonia* förstås som härledd ur Guds vara som treenig gemenskap.[168] *Koinonia* blir därmed ett begrepp öppet för Guds mysterium. Därmed finns det också något av en mysteriös dimension i tanken på kyrkan som *koinonia*. Det är ett ”sökande” begrepp, som pekar mot ”livets fullhet i Gud och i det liv vi delar med andra”.[169]

En förklaring till att *koinonia* (ibland översatt med det latinska *communio* eller det engelska communion) fått sådant genomslag i den ekumeniska debatten är sannolikt begreppets kombination av öppenhet och djup. Det sammanfattar grundläggande och ekumeniskt accepterade aspekter av kyrkans självförståelse och är väl förenlig med andra modeller av kyrkan, så som kyrkan som sakrament eller som lärjungagemenskap. Koinoniabegreppet rymmer dimensioner både av trodd kyrka och historiskt iakttagbar storhet. Det kan förstås både ”underifrån” som en mänsklig gemenskap och ”ovanifrån” som ett utflöde av Guds treenighet.[170]

Samtidigt rymmer just denna öppenhet också en svårighet. Den ovan citerade John Reumann varnar för att svårigheten att översätta *koinonia* till moderna språk inte får betyda att det ges vilken innebörd som helst.[171] Vissa menar också att begreppet kanske får bära en större tyngd än det egentligen tål, när det från många olika håll lyfts fram som ett nyckelbegrepp på väg mot kyrkornas synliga enhet.[172]

Öppenheten i koinonia-begreppet gör det emellertid också väl förenligt med ett feministiskt tänkande. Flera av de olika ecklesiologiska ansatser som formulerats av de ovan refererade feministiska teologerna skulle kunna hållas samman och berikas av tanken om kyrkan som *koinonia*. Gemenskapstänkandet har också en stark ställning i feministiskt tänkande även utanför teologins domäner.[173] Samtidigt saknas de feministiska perspektiven vad gäller rättvisa i gemenskapen nästan genomgående i de ekumeniska dokument jag ovan refererat till.[174] Vissa etiska aspekter av kyrkan betonas visserligen, men de frågeställningar som väckts av feministisk teologi har ändå varit märkvärdigt frånvarande i debatten, vilket också är en anledning till att de ansvariga för Kvinnoårtiondet velat föra upp ecklesiologin på dagordningen i samband med dess avslutning.[175]

Feministiska visioner av rättvis gemenskap

En feministisk förståelse av kyrkan som *koinonia* skulle alltså behöva berikas av en fördjupad reflexion om rättvisa. Betoningen av att kristen tro är djupt förenad med realiserandet av rättvisa och befrielse för de förtryckta förenar feministiska teologier med andra befrielseteologier. Ord som rättvisa och demokrati, jämlikhet och solidaritet var också genomgående i min återgivning av de feministiska teologernas visioner av kyrkan. I en artikel från 1996 om den feministiska rörelsens förhållande till kyrkan sammanfattar Rebecca Chopp de feministiska bidragen till ecklesiologin och nämner först rättvisetänkandet, som hon menar är helt grundläggande för feministisk förståelse av kristen tro. Den rättvisa det är fråga om handlar dessutom inte bara om fördelningsfrågor, utan om sättet att leva tillsammans i världen:

> For feminism, Christianity is about justice: not merely distributive justice – justice that distributes the excess of wealth among the poor – but communicative justice. Communicative justice is the process and practice of communal living so that each person has a voice in self-determination and community determination.[176]

Letty Russell gör i *Church in the Round* rättvisa till en konstitutiv del av sin kyrkosyn. Russell refererar till de tecken på kyrkan som ryms i den nicenska trosbekännelsens formulering att kyrkan är *en, helig, allmännelig* och *apostolisk.* Innebörden i dessa ofta använda ecklesiologiska kännetecken förändras när de tolkas av människor som befinner sig i kyrkans och samhällets periferi, menar Russell. Det viktigaste blir hur tecknen används, betonar hon, och här märks återigen det fokus på funktion som jag tidigare noterat i feministisk liturgi, och som för övrigt kan sägas vara typisk för all befrielseteologi. Att kyrkan är en, helig, allmännelig och apostolisk är ur befrielseteologiskt perspektiv fortfarande väsentligt. Men kyrkan måste också stå för rättvisa. Russell menar att rättvisa behöver läggas till som ett korrektiv i vår tid. Rättvisa kan ses som ett femte tecken på kyrka, eller alternativt integreras som en nödvändig dimension av de övriga fyra kännetecknen på kyrkan.[177]

Eftersom orättvisa så ofta råder både i kyrka och samhälle betonar de feministiska författarna också förvandlingen starkt. Kyrkan bör vara en rättvis gemenskap, som arbetar för rättvis gemenskap i världen och för befrielse och upprättelse av dem som utsatts för olika former av förtryck. Kyrkan bör med Sharon Welchs uttryck manifestera sig som ”gemenskaper av motstånd och solidaritet” (communities of resistance and solidarity).[178]

Om rättvisefrågorna alltså stått i centrum för feministisk reflexion om kyrkan så har de inte varit mindre väsentliga i de kyrkliga kvinnorörelsernas arbete, exempelvis i genomförandet av Kvinnoårtiondet. När 1 200 kvinnor samlades till den avslutningsfestival för årtiondet, som föregick KV:s generalförsamlings möte i Harare i Zimbabwe i november 1998, formulerades ett uttalande som inbjöd kyrkorna att åter förbinda sig till den fulla kristna gemenskap som inte är en möjlighet, utan ”ett evangeliskt imperativ” (a gospel imperative).[179]

Uttalandet inleds med ett åtagande från deltagarna:

> As women and men of the Decade festival, we are committed to God’s mission of a world where all God’s people can live fully, care for and

share the resources of the world equitably, dwell in harmony with creation and affirm one another in the image of God.[180]

Fortsättningen av texten är riktad till kyrkornas representanter vid generalförsamlingen, och innehåller konkreta krav, koncentrerade kring ett antal punkter som festivalens deltagare särskilt fann angelägna:

- the vision of a human community where the participation of each and every one is valued, where no one is excluded on the basis of race, sex, age, religion or cultural practice, where diversity is celebrated as God's gift to the world.

- ... the elimination of all violence in various forms (sexual, religious, psychological, structural, military), and the culture of violence, especially as they affect the life and dignity of women.

- ... a vision of a world of economic justice, where poverty is neither tolerated nor justified, where the peoples of the South and East flourish with the peoples of the North and West, where a balance of power and wealth is restored, and where women and children no longer endure enforced and debilitating labour.[181]

Prioriteringen av delaktighet och mångfald, mot våld och orättvisor hade växt fram ur Kvinnoårtiondets praxis, och kan ses som preciseringar och konkretiseringar underifrån av de ovan nämnda feministiska teologernas teoretiskt formulerade rättvisekrav. En ecklesiologisk uttolkning kan vara att en kyrka som har integrerat ett rättviseperspektiv i sin självförståelse karakteriseras av kamp mot dessa olika former av orättvisa i kyrka och värld, liksom av solidaritet med kvinnor som utsätts för dessa orättvisor.

Feministiska visioner av öppen gemenskap

Ytterligare en aspekt av feministiska teologers ecklesiologiska reflexion som jag vill lyfta fram är koncentrationen på "världen" och

”livet”, snarare än ”kyrkan” och ”Kristus”. För att förklara vad jag menar vill jag påminna om den feministiska kritiken mot ett dikotomt tänkande, som associerar kvinnor med den lägre värderade sidan av företeelser som ställs upp som varandras motsatser. I granskningen av feministisk liturgi har jag visat på försök att överbrygga denna typ av tudelningar, samtidigt som jag visat på risker om rekonstruktionerna bygger vidare på tudelningen, men med en förändrad värdeskala.

Precis som i fråga om kön har också kyrkans historia rymt både mer dualistiska och mer integrerande synsätt på förhållandet både mellan Gud och skapelse, och mellan kyrka och värld. Vissa traditioner har byggt vidare på en tendens som finns redan i Nya testamentet att ställa kyrka och värld mot varandra, med Kristus och kyrkan som räddningen för en värld förstådd som ond och fördärvad.[182] Andra traditioner har snarare betonat kyrkan som tydliggörare av världen som skapad och återupprättad i Kristus. Kyrka och värld har då förståtts i ljuset av varandra, snarare än antitetiskt, och det är alltså i denna riktning de allra flesta feministiska teologer återfinns. Påfallande starkt betonar de sambandet mellan kyrka och värld, mot varje dualistisk tendens.

I den ovan citerade artikeln påpekar Rebecca Chopp exempelvis hur feministiska teologer föreställer sig kyrkan som en plats för andlighet i förbundenhet med Gud, med andra, med sig själv och med världen. Kyrkan är en plats där Guds nåd verkar i relationerna.[183] Särskilt starka bilder för denna betoning av samband och helhet finns hos Letty Russell, som med svåröversatta uttryck karakteriserar kyrkan som en ”community of hospitality”, präglad av ”welcome table spirituality” och ”round table partnership”.[184]

Att kyrka definieras i termer av samband, gästfrihet och öppenhet hos feministiska teologer är knappast förvånande mot bakgrund av vad jag ovan återgivit av hur kvinnor erfarit sig gång på gång definieras som ”något annat än” kyrkan. Kvinnor som upplevt sig exkluderade av sin kyrka har ofta funnit stöd för sin vision utanför sin egen tradition, av kvinnor med liknande upplevelser i andra kyrkliga traditioner eller av den sekulära kvinnorörelsen och dess strävan

efter jämställdhet på ett samhälleligt plan. Jag har redan tidigare konstaterat att sådana erfarenheter gjort ekumeniskt, och ibland interreligiöst arbete, till en självklar utgångspunkt för det mesta av feministisk praktik, så som också Kvinnoårtiondet utformats.

Hos vissa feministiska teologer har också synkretism blivit en explicit hyllad princip. Så kritiserar den koreanska feministteologen Chung Hyun Kyung även pluralistiskt orienterade västerländska teologer för att föreställa sig olika religioner som ”prydligt ordnade enheter” i ”tydligt markerade kategorier”, på ett sätt som hon inte alls finner stämmer med den verklighet asiatiska kvinnor upplever, där traditioner blandas och påverkar på olika sätt i samma människas liv:

> I think this neatly separated pluralism is for male-centred institutional religions, because maintaining purity of doctrine has been the centre of their concern. But when I look at everyday life-based women's cosmic spirituality in Asia, it is clear that what matters in not doctrinal purity, but what is liberating, what is healing, what is life-giving. Therefore the word ”pluralism” as used in academia cannot really describe Asian women's religiosity.[185]

Den verklighet Chung Hyun Kyung funnit sig leva i, tillsammans med många medsystrar, kallar hon en ”livscentrerad synkretism”, därför att det är en livshållning för överlevnad och befrielse, påverkad av en mångfald av inflytanden.[186] Chung Hyun Kyung har sitt speciella sätt att formulera denna livshållning med hänvisning till asiatiska kvinnors verklighet, men hennes sätt att resonera stämmer också väl med exempelvis vad den womanistiska teologen Delores Williams skriver om ”black church”:

> It has neither hands nor feet nor form, but we know it when we feel it in our communities as neither Christianity, nor Islam, nor Judaism, nor Buddhism, nor Confucianism, nor any human-made religion. Rather, it comes as God-full presence to our struggles quickening the heart, measuring the soul and bathing life with the spirit from head to toe.[187]

Citaten från Chung och Williams speglar ett ointresse för ecklesiologi i bemärkelse institutionella gränser och lärofrågor. Det som står i centrum är frågor om världens överlevnad och människors befrielse. I jämförelse med dessa framstår de texter som publicerats kring Kvinnoårtiondet som förhållandevis konventionella. Men det finns ändå något gemensamt, i att solidariteten och livet ställs i fokus. Så ställs exempelvis i den broschyr som introducerade Kvinnoårtiondet i Sverige de retoriska frågorna:

> Är det inte dags för kyrkorna att erkänna kvinnorörelsen som ett profetiskt tecken? När de förtryckta enas och kämpar för rättvisa och kärlek, är då inte det ett tecken på att Gud är närvarande och handlar i vår tid – den Gud som har talat genom profeterna, den Gud som blev människa och sårbar intill döden, vars Ande skapar solidaritet bland lidande och kämpande kvinnor och män?[188]

Kvinnorörelsen i vid mening ses här som ett verk av Guds ande, som kyrkorna bör erkänna som profetiskt. Desto mer intressant är det att konstatera att Kvinnoårtiondets solidaritetsarbete resulterat i att de ecklesiologiska frågorna förts upp på dagordningen. Bakgrunden var, som nämnts, besvikelsen över att kyrkorna inte i högre grad visat sin solidaritet med kvinnor på det sätt som de ursprungliga målformuleringarna hade ingivit förväntningar om. De ansvariga inom KV och deltagarna i festivalen i Harare mötte besvikelsen på två plan; dels genom att ställa kyrkorna till ansvar i konkreta frågor som hade med kvinnors verklighet att göra (i uttalandet från festivalen), dels genom att omformulera rättvisefrågorna som ecklesiologiska frågor (i reflexionen före Harare och i det nya ecklesiologiprojektet). I den *Assembly Workbook* som publicerades inför generalförsamlingen i Harare summerades riktlinjerna för uppföljningsarbetet med årtiondet således på följande sätt:

> The WCC's commitment to women must continue. The Decade Process, if anything, has raised the hopes for support and follow-up which women have of the ecumenical movement. The focus must be

on ”justice in community”, both as an ecclesiological imperative and as a reality in society.[189]

Så länge kvinnorörelserna snarare funnit samarbetspartners utanför kyrkorna, än i dem, har naturligtvis inte ecklesiologisk reflexion hamnat högst upp på dagordningen. Men när allianspartnern moderniteten idag attackeras från många olika håll, samtidigt som allt fler kyrkor tagit till sig frukterna av kvinnors kamp för jämställdhet, kanske det finns ett förnyat intresse för att söka stöd för kvinnors sak inom kyrkorna. Vissa feministiska teologer har under 1990-talet gått i en riktning, där ointresset för kyrkan som institution förstärkts, medan nya allianser knutits exempelvis med nyandliga rörelser. Det jag tar fasta på i avhandlingen är den motsatta tendensen, som märks i uppföljningen av Kvinnoårtiondet, där kvinnorörelserna inte längre bara begär erkännande som profetiskt tecken, utan börjar göra anspråk på att agera ”som kyrka”.

Den tidigare noterade viljan att gå ”från marginal till centrum” blir begriplig mot en sådan bakgrund. Det handlar om att gå från en behandling av kvinnofrågor som ett särintresse till en integration av köns- och rättviseperspektiv i själva hjärtat av kyrkornas självförståelse. Rättvisa i gemenskapen måste stå i centrum, men rättvisefrågorna ska betraktas som ett ecklesiologiskt imperativ, en konstitutiv aspekt av att vara kyrka, likaväl som något som kyrkor i samarbete med andra goda krafter verkar för att realisera i ”hela den bebodda världen”.

Ecklesiologiska utmaningar

Teologihistorien lär oss att det finns risker både med en kyrka som förstår sig själv i kontrast till en ond värld, och med en kyrka som identifierar sig helt med sin omgivande kultur. Den ena kyrkan riskerar att fastna i självtillräcklighet, den andra går inte längre att urskilja som en profetisk kraft. På samma sätt som det finns risker med att feministiska teologer tar över en särskiljande förståelse av kön, för att söka vända värdehierarkin i sin motsats, så menar jag att det också kan finnas en risk att särskiljande tudelningar i synen på kyr-

ka och värld tas över, men med en omvänd värdehierarki, så att världen uppvärderas och kyrkan nedvärderas.

Kvinnokyrkan utgör i hög grad en reaktion på den exkludering och marginalisering, som framför allt romersk-katolska kvinnor upplevt i sin egen kyrkliga tradition. Kvinnokyrkan kan ses som försök att ”göra kyrka” på nya sätt. Som sådan finns emellertid en risk att den stannar vid att vara en reaktion, där negativa upplevelser av kvinnors exkludering och nedvärdering vänds i gynocentriskt hyllande av allt som upplevs ”kvinnligt”, och där negativa upplevelser av rigid uniformitet vänds i ett okritiskt bejakande av all mångfald.

Det är ett skäl för att feministiska teologer ska ta på allvar utmaningen till att gå vidare i sin ecklesiologiska reflexion. Här uppstår emellertid svårigheter som har att göra med de skilda utgångspunkter som Chung Hyun Kyung beskrev i citatet ovan. Reflexion som tar sin utgångspunkt i kvinnors levda liv har svårt att möta reflexion som tar sin utgångspunkt i läroskillnader eller möjligheter till institutionell samverkan. Denna avhandlings förankring i praxis anknyter till den dominerande tendensen i feministisk teologi. Samtidigt innebär det ecklesiologiska perspektivet i sig en markering av behovet av en dialog med den typ av ecklesiologisk reflexion som dominerat den officiella ekumeniska debatten. Till dessa frågor kommer jag därför att återkomma i slutkapitlet.

För analysen av materialet kan det dock vara viktigt att markera ytterligare ett område, som jag hittills funnit föga bearbetat. Det är sambandet mellan könsteoretisk och ecklesiologisk reflexion, som genom mitt arbetssätt på olika sätt kommer att prägla analysen av det svenska materialet. En antydan om en tänkbar riktning för en fördjupad reflexion på detta område anger Teresa Berger i en artikel från 1999.[190] Berger tar sin utgångspunkt i ett klassiskt exkluderingsexempel, nämligen i erfarenheten av att den romersk-katolska kyrkan officiellt beklagar smärtan över den konfessionella splittringen mellan olika samfund, men inte kommenterar den för kvinnor minst lika smärtsamma splittring som går rätt genom den egna kyrkan, vad gäller bröder som inte accepterar kvinnor som jämlikar.

”Åtskilda bröder” (separated brethren) introducerades under andra Vatikankonciliet som en beteckning för kristna i andra kyrkor än den romersk-katolska. Begreppet återanvändes i omkonstruerad form av dem som kritiserade frånvaron av kvinnor i officiella positioner vid konciliet, och som istället betecknade de icke-representerade kvinnorna som kyrkans ”åtskilda systrar”. ”Åtskilda bröder” blev ett etablerat begrepp i postkonciliär ekumenisk diskussion. Men Berger påpekar att kyrkans ”åtskilda systrar” fortfarande väntar på att deras situation ska erkännas som en nyckelfråga för kyrklig enhet.[191]

Men det räcker inte att lägga till kvinnofrågorna som ett ekumeniskt problem bland de övriga, menar hon. Istället behöver hela förståelsen av kyrklig enhet omprövas, och det är här jag menar att Berger för den ecklesiologiska reflexionen ett steg vidare jämfört med de tidigare citerade forskarna. Berger menar nämligen, i linje med vad Chung ovan pekade på, att det kristna enhetsarbetet måste problematisera det identitetstänkande som hört till dess outtalade förutsättningar. Berger bygger här vidare på den könsteoretiska kritiken mot en förståelse av identitet som en stabil kategori och föreslår att både ”kvinna” och ”kyrka” måste ses som konstruktioner snarare än som givna identiteter:

> What if we see identity not as something static but as fragmentary, as multiple, as flexible, as constructed? Such interpretive lenses offer the chance of reimagining both ecclesial and gendered bodies. They invite us to assume ecclesial identity not as a fixed category but as an ecclesial “we” constantly being constructed.[192]

Istället för att se existerande kyrkobildningar i termer av antingen – eller – luthersk eller katolsk, reformert eller ortodox – menar hon att de bör ses som ”ett spektrum av vägar att vara kristen i gemenskap längs vilka vi hela tiden rör oss, både som individer och som kyrkosamfund”.[193] Guds löfte om enhet ska inte förstås som ett upplösande av detta spektrum, utan som ett löfte om ”mångfaldiga nät, underhållna av Gud, av kosmiskt, mänskligt och kyrkligt välmåen-

de för alla".[194] Den ekumeniska rörelsens mål kan då tolkas i termer av ömsesidiga inbjudningar till ett gemensamt vårdande och helande av skapelsens nät.

Bergers bidrag består i att hon inte tolkar den feministiska utmaningen som ett adderande av ytterligare en fråga till ekumenikens dagordning, utan som ett ifrågasättande av ekumenikens villkor. Hennes konstruktivistiska ansats stämmer också väl med det tänkande kring tradition och kring kön som jag introducerat tidigare i kapitlet.

Redskap för ecklesiologisk analys

Avhandlingens övergripande perspektiv är ecklesiologiskt. Till resonemangen om detta kommer jag att återvända i slutkapitlet. Men ecklesiologi är också ett delproblem i min granskning av det svenska materialet. Det handlar då om att studera kristen kyrka liturgiskt gestaltad. I granskningen kommer jag att ta min utgångspunkt i vad jag sagt om kyrkan som *koinonia*, liksom i de utmaningar som feministisk teologi riktar mot gemenskapens karaktär.

Å ena sidan kan gemenskapen förstås som given av Gud i ord och sakrament, varför dessa delar av liturgin kommer att bli centrala, liksom hur gemenskapen identifierar sig i relation till Gud. Å andra sidan kan gemenskapen med Teresa Bergers formulering förstås som ett kyrkligt "vi" under pågående konstruktion. I syfte att undersöka denna aspekt kommer jag att i analysen fråga hur pronomen som "vi" och "dom" används.

Vi kan förvänta oss att i materialet finna både explicita påståenden om kyrkan och en "operativ ecklesiologi", implicit verksam i gudstjänstens gestaltning. Denna distinktion hör samman med distinktionen mellan kyrkan som empiriskt iakttagbar storhet och som trons eller visionens kyrka. Min granskning kommer att avse båda aspekterna eftersom det är kring spänningen mellan dessa två poler som ecklesiologins grundfrågor manifesterar sig. Men det är också nödvändigt av samma skäl som det könsteoretiskt är väsentligt att hålla samman analyser av kropp, sociala relationer och symboliska nivåer. Nivåerna står i relation till varandra och påverkar var-

andra. Konkreta erfarenheter av kyrkan påverkar den teologiska förståelsen av kyrkan som idé, och vice versa.

Vidare kommer jag att i analysen söka efter samkonstruktioner mellan kön och ecklesiologi. Jag kommer att undersöka hur de feministiska kraven på rättvisa kommer till uttryck. Jag kommer att fråga efter Kvinnoårtiondets centrala områden, liksom efter exempel på över- och underordning i själva gudstjänsten. Likaså söker jag efter uttryck för synen på relationen mellan kyrka och värld, liksom efter föreställda allianspartners för den gemenskap som konstitueras i gudstjänsten.

Kapitel 4
Presentation av de svenska gudstjänsterna

Jag har i kapitel ett noggrant redogjort för hur det svenska materialet valts ut och samlats in. I kapitel två har jag tecknat konturerna av en bred kyrklig kvinnorörelse för bland annat liturgisk förnyelse, en rörelse som samtidigt kan ses som del av en större samhällelig rörelse för en förändring av rådande könsordning. I detta kapitel snävar jag in kontexten, genom att beskriva de svenska förhållanden som utgjort det närmaste sammanhanget för det svenska materialet. Jag kommer att kort beskriva hur Kyrkornas världsråds ekumeniska årtionde ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor” togs emot i Sverige och på vilket sätt arbetet med årtiondet inriktades mot gudstjänstlivet.[1]

Jag kommer också att summera i vilken mån feministisk kritik hade påverkat gudstjänstfirandet i Sverige vid Kvinnoårtiondets inledning. Efter denna bakgrundsteckning övergår jag till att översiktligt presentera mitt material. Jag börjar med att beskriva några inspirationsmaterial som publicerats under årtiondet. Därefter går jag över till i vilka sammanhang gudstjänsterna firats och vilka teman som dominerat. Jag har i kapitel ett påpekat att en analys av firade gudstjänster måste ta hänsyn inte bara till de texter som använts, utan till hur gudstjänsten gestaltats. För att ge en första bild av detta kommer jag avslutningsvis att beskriva karakteristiska drag som riskerar att döljas när jag senare analyserar gudstjänsterna moment för moment. Jag beskriver hur gudstjänsterna växt fram och letts, hur rummen där de firats sett ut och hur deltagarna agerat i rörelser och handlingar.

Kvinnoårtiondet i Sverige

Kvinnoårtiondet inleddes officiellt påsken 1988. Kvinnoårtiondet drevs ekumeniskt redan från starten, men Svenska kyrkan tog en aktiv roll i lanseringen. Hösten 1987 anställde Svenska kyrkan en person på halvtid för att samordna arbetet. En projektbeskrivning togs fram i vilken det framgick att målsättningen var att stimulera och samordna befintligt kvinnoarbete inom varje kyrka och på alla nivåer. En informell ekumenisk samordningsgrupp tillsattes hösten 1987. När Kvinnoårtiondet lanserades våren 1988 blev Sveriges ekumeniska kvinnoråd (SEK) samordnande instans och hade under inledningsskedet också en person anställd på deltid för årtiondearbetet.

I SEK:s regi inleddes i oktober 1988 utgivningen av ett nyhetsbrev, som under hela Kvinnoårtiondet regelbundet skulle komma att informera om pågående aktiviteter, från och med 1995 under namnet ELSA, efter SEK:s första ordförande Elsa Cedergren.

Både SEK och Svenska kyrkan har på riksnivå genomfört egna projekt under Kvinnoårtiondet, men också stött och uppmuntrat arbete på lokalplanet. Projektet *Kvinnor och andlighet* i Sigtuna, som kommer att presenteras nedan, är exempel på ett sådant rikskyrkligt initiativ inom Svenska kyrkan.

I lanseringen av Kvinnoårtiondet från Kyrkornas världsråd (KV) fanns en tydligt inriktning på kyrkornas gudstjänstliv. För att uppmuntra kvinnors nyskapande i gudstjänstens form gav Kyrkornas världsråd ut ett häfte som lade en feministteologisk grund för årtiondearbetet och som också gav rikliga förslag på gudstjänstmaterial.[2] Detta häfte kom att få stor betydelse, bland annat genom att böner och sånger från häftet kom att översättas till svenska och användas i gudstjänster under årtiondet.

Tyvärr finns i det material jag samlade in för Kvinnor i Svenska kyrkans räkning 1997 inte någon dokumentation av gudstjänster firade vid Kvinnoårtiondets start påsken 1988. Jag har inte heller i senare efterforskningar funnit dokumentation från någon sådan gudstjänst. Svenska Missionsförbundets (SMF) kvinnokommitté producerade dock inför årtiondets start en broschyr med förslag på utformningar av bland annat inledningsgudstjänster på påskdagen

1988.[3] De olika bidragen i broschyren rymmer många drag som återkommer i de gudstjänster som jag i detalj ska granska. Gud porträtteras exempelvis i en inledande dikt som en kvinna sittande vid skapelsens vävstol, med mänsklighetens många skiftande erfarenheter som sitt arbetsmaterial.[4] Tankar inför predikan handlar om kvinnorna vid graven, uppståndelsens förnyande budbärare, ett motiv som särskilt lyftes fram i lanseringen av årtiondet.[5] En trosbekännelse utgör en översättning av ”Kvinnans trosbekännelse” från Kyrkornas världsråds gudstjänstmaterial.[6] Förbönen bestod i en utläggning inspirerad av Marias lovsång.[7] SMF:s kvinnokommitté fortsatte under flera år att inför påskhelgen producera en broschyr med nytt gudstjänstmaterial. Sånger och böner ur dessa häften kom att användas även utanför SMF.[8]

Den första projektgrupp som ledde årtiondearbetet i Svenska kyrkan framhåller i en rapport ”kvinnors uttryck för erfarenheter av tro och tvivel i bön, sång och förkunnelse” som en prioriterad uppgift tillsammans med framför allt ledarskapsfrågor och solidaritetsarbete.[9] En konferens sammankallades på Graninge stiftsgård i Stockholm i september 1988 i syfte att samla böner, sånger och meditationer av kvinnor. Här väcktes också en idé om en kvinnopostilla, som senare blev verklighet i samarbete med Sveriges Kyrkliga Studieförbund (SKS).[10] Som en inspiration till fortsatt skrivande spreds boken *Kvinnor berättar om Gud mitt i livet*, som hade kommit till på initiativ från Sveriges kyrkliga kvinnoråd (SKKR) och som innehöll bidrag från kvinnor över hela Sverige, bidrag som också använts i avhandlingens gudstjänstmaterial.[11]

Det hittills sagda visar att påverkan på kyrkornas gudstjänstfirande, och framför allt önskan att stimulera enskilda och grupper av kvinnor att skapa nytt material för gudstjänstfirande, fanns med som en tanke redan i Kvinnoårtiondets inledande skede både från Genève och från dem som ansvarade för årtiondearbetet inom Svenska kyrkan, SEK och SMF. Kvinnoårtiondets logotyp återkommer också på flera av gudstjänstordningarna som finns i mitt material.

Även på officiell nivå inom Svenska kyrkan fann årtiondets målskrivningar visst stöd, även om Kvinnoårtiondet inte fått en status

jämförbar med exempelvis Svenska kyrkans jubelår 1993 eller andra större rikskyrkliga angelägenheter. Att kvinnofrågorna ändå fick ett markerat stöd under årtiondets första år understöddes av att Kvinnoårtiondets inledning sammanföll med att riksdagen antog en nationell handlingsplan för jämställdhet. Svenska kyrkan som arbetsgivare fick därmed ett ökat tryck på sig att agera i jämställdhetsfrågor. Detta kom att samverka med det tryck som fanns inifrån den egna organisationen, exempelvis från Sveriges kyrkliga kvinnoråd.

För att belysa jämställdhetssituationen i Svenska kyrkan på riks- och stiftsnivå tillsatte Svenska kyrkans centralstyrelse 1988 en arbetsgrupp, som hösten 1990 lämnade sin slutrapport: ”Till man och kvinna skapade han dem. Policydokument om kvinnor och män i Svenska kyrkan”. Rapporten påvisade bland annat brister i jämlikheten bland anställda i Svenska kyrkan vad gäller lön och utvecklingsmöjligheter.[12] En grupp fick i uppdrag att fortsätta arbetet genom att framställa en skrivelse till ombudsmötet. Efter smärre justeringar kunde denna skrivelse antas av ombudsmötet 1995 och kom därmed att utgöra riktlinje för jämställdhetsarbetet i den kyrkliga riksorganisationen.[13]

Eftersom gudstjänsten inte kan förstås isolerad från resten av kyrkans verklighet är skrivelsen av intresse också i detta sammanhang. Kyrkans jämställdhetsarbete anges i skrivelsen som teologiskt grundat i både skapelsen och dopet. Uppenbara brister i den aktuella kyrkliga verkligheten framhålls. Exempelvis var få yrkesgrupper inom kyrkan jämställda i den meningen att de inte kraftigt dominerades av antingen kvinnor eller män, av män på chefspositioner och av kvinnor i deltidsjobb med underordnade funktioner.

Men skrivelsen berör också direkt gudstjänsten. Kyrkans språk sägs exempelvis ha bidragit till att upprätthålla en skev maktbalans mellan könen. Ett ensidigt bruk av maskulina termer och bilder för Gud har ”lett till att teologin har bidragit till samhällets könsdiskriminering i stället för att tydligt lyfta fram det lika värdet och samspelet mellan kvinnor och män”. Den slutsats som dras är att även bibliska kvinnliga bilder av Gud behöver lyftas fram.[14]

Kvinnoårtiondet och gudstjänstlivet

Feministteologisk kritik hade vid Kvinnoårtiondets inledning ännu inte i nämnvärd utsträckning hunnit påverka gudstjänstlivet inom Svenska kyrkan. Detta avspeglas i den handbok för gudstjänsten i Svenska kyrkan och den psalmbok som antogs av kyrkomötet 1986. Däremot hade ett intensivt experimentarbete med gudstjänst pågått både i Sverige och Europa under 60- och 70-tal. Detta arbete uppmärksammades också i de studier som föregick kyrkohandboken 1986.[15]

Precis i slutskedet av arbetet med 1986 års kyrkohandbok hade frågor som inspirerats av feministisk kritik visserligen aktualiserats. Som svar på dessa frågor framfördes önskemål, framför allt från kyrkomötets läronämnd, om att språket skulle göras mer inklusivt. Ett av de fåtaliga resultaten blev ett tillägg i nattvardsbön C, som är den av kyrkohandbokens nattvardsböner som används i mitt material. Tillägget bestod av orden ”du som är som en fader och en moder för oss”.[16]

Anne-Louise Eriksson har, som tidigare nämnts, i sin doktorsavhandling gjort en analys av hur konstruktionen av kön och teologi samverkar i högmässan i Svenska kyrkan. Gud framställs i högmässan som överordnad, med maskulint genus och associerad med manskön, medan församlingen konstrueras som underordnad, och implicit associerad med kvinnokön och feminint genus.[17] Nattvardsbön C kommenteras av Eriksson som ett undantag från regeln. Dock bör observeras att när ordet ”moder” introduceras så föregås det av ett relativiserande ”som”, medan Gud i andra böner i kyrkohandboken omtalas med maskulina ord utan motsvarande markörer av språkets metaforiska karaktär.

Någon analys motsvarande Erikssons föreligger inte avseende *Den svenska psalmboken*, som också antogs av kyrkomötet 1986. En sådan undersökning hade annars varit extra intressant genom att dess första 325 psalmer används gemensamt av en lång rad kyrkor och samfund i Sverige. En kvantitativ undersökning av gudsbilden i psalmboken har dock genomförts i form av en D-uppsats vid teologiska fakulteten i Uppsala. Undersökningen visar att den mest

frekventa bilden av Gud är en antropomorf och könsspecifik bild av en distanserad, upphöjd och dömande, men barmhärtig och nådefull fader.[18]

De nämnda undersökningarna lämnar stora fält outforskade av kyrkohandbokens och psalmbokens funktion i gudstjänsten ur könsperspektiv. Men mot bakgrund av den särskiljande användningen av symboliskt genus som analyserna ändå påvisar är det inte förvånande att frågor om språket i gudstjänsten under Kvinnoårtiondet aktualiserats vid ett flertal tillfällen i den offentliga debatten, liksom i motioner till kyrkomötet. Så motionerade exempelvis Kerstin Bergman och Karin Burstrand 1993 om inklusivt språk.[19] Tillsammans med flera andra motioner och kyrkomötesbeslut ledde denna vidare till att Svenska kyrkans teologiska kommitté i november 1997 arrangerade en offentlig utfrågning på temat ”Kvinnligt, manligt, mänskligt”, där frågor om könsteori, gudstjänstspråk, ämbetssyn och jämställdhet i kyrkan ventilerades i dialog mellan inbjudna experter och en panel av utfrågare.[20]

Medan denna avhandling skrivits har en översyn av *Den svenska kyrkohandboken* genomförts där frågor om inkluderande språk fått stort utrymme. Resultatet av detta arbete faller dock utanför ramen för avhandlingsarbetet.[21]

Förutom explicit kritik utgör också ett växande antal specialgudstjänster för, om och av kvinnor en viktig bakgrund till de initiativ som under 80- och 90-talet tagits på officiell nivå inom Svenska kyrkan i fråga om gudstjänst och kön.[22] I maj 1976, i anslutning till att FN inledde sitt kvinnoårtionde, firades en gudstjänst ”om kvinnor och av kvinnor” på temat ”Gläd dig och djupna i ditt liv” i Storkyrkan i Stockholm. Bakom gudstjänsten stod Kristna studentrörelsen (KRISS) genom studentpräst Asta Sundström och studentpastor Ulla Bardh.[23]

Gudstjänsten hade även i jämförelse med mitt senare material radikal prägel. Elisabet Hermodsson läste ur sin dikt Morgonvind, varur den vers var hämtad som angett gudstjänstens tema: ”Se kvinnan! Gläd dig och djupna i ditt liv”. I dikten personifieras Gud som kvinna. En lång bön riktades också till ”Gud, vår Fader och Moder”.

Förtryck av kvinnor benämndes konkret, liksom kyrkans del i förtrycket genom exempelvis häxprocesserna. Bönen publicerades senare, dock utan församlingssvar, i boken *Halva himlen är vår* (1979)[24] och spreds senare vidare i förkortad form inom Svenska kyrkan genom ”Tillägg till Den svenska kyrkohandboken” (1993), där den under rubriken ”Mässor med kvinnoperspektiv” introducerades som en bön om förlåtelse. I denna version hade dock orden Fader och Moder uteslutits, och bara den första passagen av bönen fanns med, vilket fick till följd att orden om kyrkans del i förtrycket inte kom med (Mitt i församlingen, 1993, s. 85).

Redan året före kvinnogudstjänsten i Storkyrkan, i maj 1975, hade en temagudstjänst genomförts i Gustav Vasa kyrka i Stockholm på temat ”Tig kvinna”, vari bland annat ingick en ”Bön för män och kvinnor”, riktad till Gud ”Du som är både vår Far och vår Mor” och där syskonskap mellan man och kvinna framhölls som ideal grundat i enheten i Kristus.[25] Några år senare, hösten 1979, inledde Studentprästerna i Lund en serie söndagsgudstjänster i kryptan i Lunds domkyrka. Den första gudstjänsten genomfördes i samarbete med en kvinnogrupp inom LuKriss (Kristna Studentrörelsen i Lund) och hade temat ”Kvinnokraft”. Teman som aktualiserade kvinnors frigörelse återkom därefter regelbundet i dessa söndagsgudstjänster. Som exempel kan nämnas en gudstjänst hösten 1981 på temat ”Guds döttrar – om feminism och kristendom”, med medverkan av den holländska feministteologen Catharina Halkes och en annan 1984 på temat ”Nej till sexism – att dela Guds hållning mot könsförtrycket” med medverkan av Rosemary Radford Ruether.[26] Till Lunds stifts kvinnoläger översattes böner och sånger från boken *No Longer Strangers*, som utgivits av KV.[27]

I mitten av 80-talet gav Storkyrkan i Stockholm rum för en serie gudstjänster på temat ”mod i kvinnotid”, med underrubriken ”ur feministteologiskt perspektiv”. Till initiativtagarna hörde dåvarande stiftsadjunkten Eva Brunne och prästen i Storkyrkan Anne-Louise Eriksson. Gudstjänsterna firades sex gånger per år mellan 1985 och 1988, med kvinnor som predikanter och med teman som arrangörerna hade kommit fram till speciellt berörde kvinnor. Bland

de teman som förekom kan nämnas ”Mod att leva”, ”Kvinnors vrede”, ”Våga hoppas”, ”Maria vår syster” och ”Kyrkan i våra händer”. Till skillnad från de flesta gudstjänster i avhandlingens material firades dessa gudstjänster utan nattvard.[28]

Alla de beskrivna gudstjänsterna kan ses som exempel på tidiga konstruktiva försök att skapa alternativ till androcentriska gudstjänstformer och därmed som förelöpare till de gudstjänster som analyseras nedan. Det bör också noteras att flera av gudstjänstsammanhangen var tydligt ekumeniska, med medverkan av såväl präster från Svenska kyrkan som pastorer från andra samfund. Gudstjänsterna i Storkyrkan var också öppna på så sätt att lekkvinnor med olika konfessionell bakgrund medverkade som predikanter.

Inspirationsmaterial

Innan jag går in på mitt material av firade gudstjänster ska jag beskriva tre material som kommit till under Kvinnoårtiondet för att inspirera den som vill göra någon form av ”kvinnogudstjänst”. Jag har inkluderat dessa i mitt material därför att de har något mindre av tillfällighetskaraktär än resten av materialet och sannolikt har påverkat vissa av de andra gudstjänsternas utformning. Eftersom det inte handlar om genomförda gudstjänster kommer jag att i analysen nedan dock huvudsakligen att använda dessa material för att bättre förstå de firade gudstjänsterna.

”Tillägg till Den svenska kyrkohandboken III–IV” var enligt förordet tänkt att vara församlingarna till hjälp, men utan att ha kyrkohandbokens officiella status (Inspiration/handbokstillägg/93a, b och c). Bland föreslagna temamässor finns ett avsnitt som heter ”Mässor med kvinnoperspektiv” och som består av en kort inledning samt tre olika mässordningar, med delvis gemensamt innehåll. Materialet härrör framför allt från de tidigare nämnda gudstjänsterna i Storkyrkan, men med en nattvardsmåltid integrerad. Inledningen redovisar hur de grupper som förberedde dessa gudstjänster arbetade. Därefter följer först en orubricerad mässordning (a), en mässa med rubriken ”Mod att föda” (b) och en med rubriken ”Rut – om kvinnors solidaritet” (c).

Häftet *Kvinnor gör gudstjänst* är utgivet av Kvinnor i Svenska kyrkan och SKS 1997 och författat av prästen Kerstin Hesslefors Persson (Inspiration/Kvisk/97). Det är riktat till lekkvinnor och berättar om olika sätt att påverka utformningen av en gudstjänst, från aktivt deltagande i den vanliga söndagsgudstjänsten till att medverka i olika typer av temagudstjänster eller att fira en gudstjänst i friare former med plats för kroppens många sinnen. Författaren betonar starkt att kvinnors egna erfarenheter ska tillåtas prägla gudstjänstfirandet. Nästan en hel sida av materialets 17 textsidor ägnas åt gudstjänstens reglering under rubriken ”Hur får kvinnor göra gudstjänst?”.

Till församlingarna i Karlstad stift spreds inför 2:a söndagen efter påsk 1993 ett 30-sidigt material i A4-format (Inspiration/Karlstad/93). Söndagen hade av biskopen rekommenderats för att fira ”Gudstjänst i kvinnoperspektiv”. Kvinnokonsulenten i stiftet, Inger Brandel, sammanställde materialet med hjälp av kvinnor från stiftet som samlats till konferens på Dömle stiftsgård. Församlingarna uppmanas i det ej undertecknade förordet att trots att evangeliebokens texter den aktuella söndagen är ”ganska manliga”, ge predikan en ”överton på det kvinnliga och kvinnorna i tillvaron” (s 2 i Inspiration/ Karlstad/93). Texten förefaller vara riktad till kvinnor, eftersom det talas om ”vi kvinnor” på ett sätt som exkluderar manliga läsare. ”Vi behöver inte vara ’snälla mot männen’ just denna dag” skriver författaren exempelvis. Samtidigt sägs att ”Gudstjänst i kvinnoperspektiv” kan firas också i församlingar med endast manlig präst och kantor. ”Biskop Bengt” har enligt texten gett församlingarna full frihet att inte följa någon fast gudstjänstordning denna söndag, vilket betyder att temagudstjänst kan firas på högmässotid. Bland förslagen till gudstjänstordningar finns en variant för högmässogudstjänst och en för söndagsgudstjänst. Till materialet, i den form som jag fått tillgång till, är fogat ytterligare ett antal sidor med dokumentationer från gudstjänster som genomfördes den aktuella söndagen, däribland en som jag valt att inkludera bland firade gudstjänster i materialet (Kvinnopersp/Karlstad/93).

Firade gudstjänster

Sammantaget består mitt material av 31 firade gudstjänster. I syfte att ge ett första intryck av vilken slags gudstjänster det handlar om har jag försökt sortera in dem i kategorier utgående från vilket sammanhang de härrör. När jag konstruerat kategorierna har jag till att börja med frågat om gudstjänsten ägt rum i en församling i Svenska kyrkan, eller i en mer eller mindre sluten grupp på ett möte, en kurs eller konferens. Jag har också skilt ut de gudstjänster som arrangerats i ett ekumeniskt samarbete av något slag. Dessa huvudkategorier har jag sedan delat in i mindre kategorier. Kvar blev ett par sammanhang som då fick bilda en egen kategori.

Gudstjänsterna är av olika slag också vad gäller tillkomsten. Vissa av de firade gudstjänsterna har en form som utvecklats under en längre tid. Vissa har till och med firats på ganska exakt samma sätt vid flera tillfällen. De flesta har dock kommit till för ett specifikt behov vid ett specifikt tillfälle och aldrig upprepats. I något fall ingår den gudstjänst jag valt i en serie gudstjänster som firats i samband med ett flerdagars möte. I något fall har jag under en rubrik inkluderat flera olika rituella moment som ingått i en konferens. Allt detta hoppas jag dock ska framgå av materialförteckningen.

För att undvika förvirring vill jag påpeka att det kan hända att samma gudstjänst dyker upp på två ställen i uppräkningen nedan, eftersom kategorierna delvis överlappar varandra. En gudstjänst som firats på Internationella kvinnodagen 8 mars kan exempelvis samtidigt i annonseringen ha betecknats som en Marta-gudstjänst och ha utgjort huvudgudstjänst i en församling.

Församlingsgudstjänster

Ungefär en tredjedel av de 31 gudstjänsterna förefaller att ha firats i en församlingskyrka och varit öppna för alla. Endast fem av dessa har dock, såvitt jag kunnat bedöma, genomförts som söndagens huvudgudstjänst i församlingen, det vill säga som en sådan gudstjänst som i princip skall firas i varje församling varje sön- och helgdag.[29] Övriga församlingsgudstjänster som ingår i materialet har vis-

serligen varit öppna för vem som helst, men ändå inte firats som huvudgudstjänst och inte på högmässotid.

8 mars-gudstjänster

Internationella kvinnodagen 8 mars har under Kvinnoårtiondet allt oftare börjat firas med speciella gudstjänster.[30] Sex av gudstjänsterna i materialet, varav tre redan nämnda, har firats i samband med Internationella kvinnodagen[31] (Sofia/Linköping/96, Marta/Västerås/97, Marta/Västerås/98, Kvinnodag/Västerås/97, Kvinnodag/Norrköping/98, Studentprästerna/Uppsala/97).

Martamässor

Martamässorna har utvecklats i Västerås stift och firats några gånger per år sedan mitten av 90-talet, och är representerade med två exempel (Marta/Västerås/97 och Marta/ Västerås/98). Nya testamentets Martagestalt har gett namn åt gudstjänsterna, som firats ”för att påminna oss om all den kvinnokraft som hittills gjorts osynlig”.[32] En av de präster som tagit initiativ till mässorna skriver i en kommentar att tanken varit att synliggöra och ge teologisk relevans åt livsnödvändiga aspekter av livet, som normalt inte räknas, vare sig teologiskt, ekonomiskt eller i annat avseende.[33]

Sofiamässor

Sofiamässor är en typ av gudstjänst som arrangerats av Kvinnor i Svenska kyrkan i Stockholms stift, cirka fyra gånger per år sedan hösten 1994. Gudstjänsterna har ägt rum i Sofia kyrka på Söder i Stockholm.[34] Syftet har varit att bidra till ett sökande efter ”sätt att benämna Gud utifrån kvinnlig erfarenhet och med kvinnliga namn”.[35] Jag ingick själv i den grupp av lekkvinnor och präster som tog initiativ till gudstjänsterna och har tidigare i olika sammanhang beskrivit och diskuterat utvecklingen av denna form av gudstjänst.[36]

Som namnet anger har Sofia, den heliga Visheten, stått i centrum för gudstjänsterna. I Gamla Testamentet är Visheten personifierad som en kvinnogestalt, och det är denna personifikation man tagit

fasta på i gudstjänsterna. Mässfirandet har samtidigt starkt anknutit till Vishetens identifikation med Kristus i Nya testamentet, genom att nattvarden föregåtts av en inbjudan till måltiden från Visheten, hämtad från Ordspråksbokens nionde kapitel (Ords 9:5). Genom att Visheten, omtalad som ”hon”, alternerat med Kristus, omtalad som ”han”, har genus kommit att användas på ett sätt som överskridit grammatikens normala regler. Gudstjänsterna har varit okonventionella också så till vida att man använt otraditionella instrument, sånger med skiftande genus för Gud, dans och olika former av symbolhandlingar.

Det tillfälle jag valt som exempel är från 1996 och hade temat ”Vishetens vrede” (Sofia/Stockholm/96). Gudstjänsterna fick från början stor massmedial publicitet och blev också omstridda, sedan en av de ordinarie prästerna i församlingen våren 1995 begärt att domkapitlet i Stockholm skulle pröva om gudstjänsterna var förenliga med kristen tro.[37] Efterhand har intresset för Sofiamässor spritts över landet och jag har därför i mitt material också inkluderat en gudstjänst i Umeå och en i Linköping (Sofia/Umeå/96 och Sofia/Linköping/96). Jag har också inkluderat en gudstjänst som firades med ledamöter i kyrkomötet hösten 1998, i anslutning till kampanjen Jubel 2000 och med temat ”Rättvisans röst” (Sofia/Sigtuna/98).

Gudstjänster vid föreningsmöten

Bland de gudstjänster som skapats för en speciell grupp härrör fem från årsmöten i olika svenskkyrkliga kvinnoorganisationer, nämligen Kvinnor i Svenska kyrkan (tidigare Sveriges kyrkliga kvinnoråd, SKKR) och Kvinnnliga prästers riksförbund (KPR) (Sofia/Linköping/96, Kvisk/Åkersberg/96, Kvisk/Byske/97, SKKR/Göteborg/89, Forum/Lund/97). Båda organisationerna är medlemsbaserade inomkyrkliga rörelser i Svenska kyrkan, som har på sina program att på olika sätt driva kvinnors, respektive kvinnor som är prästers, intressen. Organisationerna finns både på riks- och på stiftsplanet. Årsmötena blir tillfällen att diskutera organisationernas mål och inriktning. De genomförs ofta över en helg och gudstjänsten blir ytterligare ett tillfälle att manifestera organisationens identitet. Vanligen

är det här alltså fråga om särgudstjänter för en sluten grupp. Minst en av de nämnda gudstjänsterna var emellertid öppen även för andra än mötesdeltagare (Sofia/Linköping/96).

Gudstjänster vid temadagar, konferenser och kurser

En stor andel av gudstjänsterna i materialet har ägt rum i samband temadagar/kvällar, kurser eller längre konferenser. Ibland har detta betytt att en sluten grupp firat gudstjänst tillsammans, men ibland har den avslutande gudstjänsten kunnat inkludera även andra än kurs/konferensdeltagarna.

Detta förefaller ha varit fallet vid en temadag om cirkeldans i en församling i Umeå, som avslutades med en Sofia-mässa med många dansinslag (Sofia/Umeå/96). En temadag om sexualiserat våld i en Stockholms-församling avslutades med en gudstjänst på temat ”För livets skull” (Våld/Jakobsberg/96).

”Kärringnatt” har varit benämningen på temadygn som ägt rum på Vårdnäs stiftsgård söder om Linköping. Kvinnor har bjudits in för att under ett dygn få både vila och fest, och något gott för både själ och kropp. Deltagarna har samlats lördag kväll, ätit och ägnat sig åt någon kroppsaktivitet. På söndagen har en gudstjänst firats som man också förberett gemensamt och den var följaktligen avsedd för en sluten grupp.[38] Den gudstjänst jag valt att inkludera i studien ingick i en helg där man utförde färganalys. Gudstjänsten bygger på sagan ”Den gyllene nyckeln”, som gestaltar en existentiell problematik bland annat genom bilden av rum i olika färger. (Kärringnatt/Vårdnäs/97)

I Lunds stift avslutades en syföreningsdag på temat ”Bära liv”, om kvinnors arbete i den världsvida kyrkan, med gemensam gudstjänst (Bära liv/Åhus/91). Den Sofia-gudstjänst som firades med ledamöter ur kyrkomötet 1998 var samtidigt avslutning på en temakväll om kampanjen Jubel 2000 för avskrivning av fattiga länders skulder (Sofia/Sigtuna/98). I samtliga dessa fall har gudstjänsten på olika sätt lyft fram ett tema som kvinnor medvetet ställt i centrum för samtal och diskussion och sedan valt att lyfta fram inför Guds ansikte i gemensam bön. På detta sätt har det emancipatoriska per-

spektivet i gudstjänsten följt naturligt av sammanhanget på ett annat sätt än vad som skulle varit möjligt i ett ordinarie församlingssammanhang.

Många flerdagars kurser, konferenser och läger har genomförts under Kvinnoårtiondet och även vid dessa har det blivit naturligt att fira gudstjänst, ibland flera gudstjänster i olika former. Samlingar av denna typ har haft en omvittnat stor betydelse genom att de givit möjlighet för kvinnor att beskriva sin verklighet och sina erfarenheter för varandra. På så sätt har de spelat en viktig legitimerande funktion för kvinnoarbetet i olika kyrkor och samfund.[39] Flera av konferenserna har också haft en uttalad inriktning på höjt kvinnomedvetande och utveckling av kvinnors kompetens och självkänsla. Gudstjänsterna har vanligen endast varit avsedda för deltagarna i kursen eller konferensen, vilket naturligtvis haft betydelse för hur de utformats. Exempelvis har man kunnat referera till en gemensam ram av erfarenheter i valet av texter och symboler. Ibland har också texter, målningar eller annat som producerats under kursen använts i gudstjänsten.

Redan före Kvinnoårtiondets början hade Västerås stift börjat med kvinnoläger på temat ”Gör dig synlig!”. Temat hämtades från titeln på en av Elisabet Hermodssons diktsamlingar och syftet var att stödja kvinnor i att göra sig synliga och ge sina egna bidrag i samhälle och kyrka, en målsättning helt i linje med Kvinnoårtiondets syften.[40] Dokumentation från en avslutningsgudstjänst vid en sådan samling 1991 finns med i mitt material (Synlig/Västerås/91). Likaså ingår en avslutningsgudstjänst från en konferens i Lunds stift på temat ”mor-dotter” (Mor-Dotter/Åkersberg/94), liksom en gudstjänst som firades vid en konferens om kvinnor och ledarskap som arrangerades i samband med Kalmarunionens 600-års jubileum i regi av bland andra länsstyrelsen i Kalmar och Kvinnor i Svenska kyrkan (Ledarskap/Kalmar/97). I detta sammanhang kan också nämnas konferenserna inom projektet *Kvinnor och andlighet* i Sigtuna, där jag valt att i materialet inkludera aftonböner, samt en avslutande dansritual och kärleksmåltid från konferensen Röda Madonnan (Madonnan/Sigtuna/97).

Ekumeniska gudstjänster

De ovan uppräknade gudstjänsterna har alla firats i vad som i någon mening kan betecknas som en svenskkyrklig kontext. Däremot behöver detta inte, som jag senare ska ge exempel på, betyda att gudstjänsten firats enligt en fast ordning hämtad från *Den svenska kyrkohandboken*. De gudstjänster som jag nu kommer till skiljer sig från de ovan nämnda genom att de firats i en tydlig ekumenisk kontext, med flera kyrkor och samfund eller en ekumenisk organisation som arrangör. Vilken kyrkas gudstjänsttradition som varit mest normgivande för gudstjänstens utformning är i många av dessa sammanhang svårt att avgöra. Det framgår tydligt av dokumentationerna att vissa av de ekumeniska gudstjänsterna haft en mycket fri form i förhållande till *Den svenska kyrkohandboken*.

Studentgudstjänster

Studentpräster på olika håll i landet har tillsammans med den kristna studentorganisationen KRISS haft en viktig roll i gudstjänstarbetet under Kvinnoårtiondet. Som exempel kan nämnas att Studentprästerna i Uppsala sedan 1990 haft principen att minst en gudstjänst med feministisk inriktning ska firas varje termin. Det har genomgående varit gudstjänster med nattvard, ibland med en gästande feministisk teolog som predikant, ibland med ett speciellt tema att samlas kring.[41]

I mitt material har jag inkluderat tre studentgudstjänster från Uppsala, ledda av en pastor från SMF, men genomförda ekumeniskt i Unitas (Kristna Studentrörelsen i Uppsala) och/eller Studentprästernas regi (Feminist/Uppsala/90, Unitas/Uppsala/90, Studentprästerna/Uppsala/97) Dessa gudstjänster får stå som exempel på den betydelsefulla roll som studentpräster och studentorganisationer spelat i att ge utrymme för feministisk teologi och gudstjänstförnyelse.[42] Genom att de har en egen organisatorisk förankring vid sidan av såväl svenskkyrkliga som frikyrkliga församlingar har Studentprästerna kunnat ge utrymme för förnyande strömningar som sannolikt skulle haft svårare att vinna genklang i ett församlingssammanhang där många olika gruppers intressen måste tillfredsställas.

Gudstjänster vid möten och konferenser

Jag konstaterade i avsnittet om Kvinnoårtiondet i Sverige att Sveriges ekumeniska kvinnoråd (SEK) var den organisation som fick ansvaret för att samordna årtiondearbetet i Sverige. SEK bygger på individuellt medlemskap och förenar kvinnor över samfundsgränserna både lokalt och nationellt. På samma sätt som de svenskkyrkliga kvinnoorganisationerna har SEK regelbundet firat gudstjänst i samband med organisationens årsmöten. Två sådana gudstjänster är inkluderade i materialet (SEK/Stockholm/94, SEK/Rättvik/92). I SEK:s regi genomfördes 1989 en internationell fredskonferens för kvinnor, som avslutades med en ekumenisk gudstjänst på temat ”Hon ler mot den dag som kommer” (SEK/Stockholm/89).

Mot Kvinnoårtiondets slut, i augusti 1997, hölls en ekumenisk konferens på temat ”Ansikte mot ansikte – om kvinnor och män i kyrka och samhälle”. Konferensen arrangerades av Sveriges kristna råd (SKR) i samarbete med en lång rad kyrkliga organisationer och var riktad till både kvinnor och män i syfte att problematisera vad man kallade ”genderfrågor”, vilket uttolkades som ”hur kvinnor och män bär sina roller i kyrka och samhälle”.[43] Det i inbjudan uttalade syftet var att samlas till både samtal och bön och de fyra konferensdagarna erbjöd förutom föredrag och seminarier också rikliga möjligheter till gemensamt gudstjänstfirande. Från denna konferens, som jag själv deltog i, har jag inkluderat inlednings- och avslutningsgudstjänsterna. (Ansikte-inl/Härnösand/97 och Ansikteavsl/Härnösand/97)

Riter för särskilda behov

Så kommer jag avslutningsvis till de två exempel som jag valt att inkludera i mitt material, men som jag inte funnit passar in i någon av de nämnda kategorierna. Båda har sitt upphov i ett specifikt behov som återkommande bearbetats gemensamt i en grupp. Det ena är Andrum, som genomfördes i Skog i Ådalen hösten 1993 och våren 1994 och bestod av elva träffar där kvinnor möttes i ett gemensamt andligt sökande under delvis rituella former (Andrum/Härnösand/94). Det andra är de Upprättelseandakter som genomfördes

vid tre tillfällen i Hedvigs kyrka i Norrköping 1996 och 1997 för en sluten grupp av kvinnor som arbetade för att komma till rätta med sina erfarenheter av att ha blivit misshandlade (Upprättelse/Norrköping/96-97).

Materialets spännvidd

Vissa övergripande iakttagelser kan göras redan efter denna första genomgång av materialet. Inspirationsmaterialen har uppenbarligen kommit till i syfte att påverka gudstjänstlivet i Svenska kyrkan, dock inte primärt genom att integrera kvinnors behov och erfarenheter i det ordinarie gudstjänstlivet, utan istället genom att uppmuntra specialgudstjänster för, av eller om kvinnor.

De flesta av de firade gudstjänsterna är exempel just på sådana specialgudstjänster. De flesta har kommit till genom att kvinnor, och ibland även män, samlats av någon anledning som speciellt varit inriktad på kvinnor; en temadag, ett årsmöte eller en konferens. När man samlats har man också velat fira gudstjänst tillsammans och ur detta förefaller behovet ha väckts av ord och former som i större eller mindre grad kommit att avvika från kyrkohandbokens. De fem huvudgudstjänsterna visar ändå på försök att integrera en speciell uppmärksamhet på kvinnor i det ordinarie gudstjänstlivet i församlingen, om inte året om så åtminstone på Internationella kvinnodagen eller en annan speciellt utvald dag. Även vid dessa gudstjänster är det alltså tydligt fråga om att ta till vara något som betraktas som ett särintresse i förhållande till det ordinarie gudstjänstlivet.

Den ovan genomförda indelningen i kategorier bygger på tanken att det finns en skillnad mellan hur gudstjänster utformas beroende på om de är avsedda för vem som helst i församlingen eller om de har skapats för en förhållandevis tydligt identifierad grupp. Det visar sig nämligen att sådana gudstjänster som firats som huvudgudstjänst i allmänhet ganska nära följt kyrkohandbokens ordning, medan vissa av de sammankomster som utformats för en helt sluten grupps behov vid ett speciellt tillfälle, och i synnerhet de som utformats för en sluten grupp under en längre period, tydligast av-

vikit från denna ordning. De flesta gudstjänster befinner sig någonstans mellan dessa poler. I detta mellanområde befinner sig också de ekumeniska gudstjänster som ingår i materialet, där *Den svenska kyrkohandboken* rimligen haft mindre påverkan än i de gudstjänster som firats som huvudgudstjänster i en svenskkyrklig församling.

I uppräkningen ovan har jag ibland inkluderat en gudstjänst i flera olika kategorier. Om jag undviker denna dubbla bokföring, och dessutom sorterar in de ekumeniskt arrangerade gudstjänsterna i samma kategorier som övriga gudstjänster, uppstår ett mönster som spänner mellan två poler, i fråga om slutenhet–öppenhet, men också i fråga om närheten till den *ordo* jag diskuterat i kapitel tre:

- *Gudstjänster som firats som huvudgudstjänst för en församling:* Kvinnodag/Norrköping/98, Kvinnodag/Västerås/97, Marta/Västerås/98, Kvinnopersp/Karlstad/93, Synderskan/Borgholm/92
- *Temagudstjänster som tänkts för en viss grupp, men som förefaller ha varit öppna för vem som helst*: Sofia/Linköping/96, Sofia/Sigtuna/98, Sofia/Umeå/96, Våld/Jakobsberg/96, Marta/Västerås/97, Sofia/Stockholm/96, Unitas/Uppsala/90, Studentprästerna/Uppsala/97, Feminist/Uppsala/90, Ansikte-inl/Härnösand/97, Ansikte-avsl/Härnösand/97
- *Gudstjänster/ritualer/andakter för en sluten grupp kvinnor på en kurs, en konferens eller ett årsmöte*: Ledarskap/Kalmar/97, Synlig/Västerås/91, Mor-Dotter/Åkersberg/94, Bära liv/Åhus/91, Kvisk/Byske/97, Kvisk/Åkersberg/96, Forum/Lund/97, Kärringnatt/Vårdnäs/97, Madonnan/Sigtuna/97, SEK/Stockholm/94, SEK/Stockholm/89, SEK/Rättvik/92, SKKR/Göteborg/89
- *Återkommande sammankomster utformade för en helt sluten grupps speciella behov*: Upprättelse/Norrköping/96-97, Andrum/Härnösand/94

Återkommande teman

Att de gudstjänster som finns i mitt material på något sätt skiljer sig från mängden har ofta markerats genom att gudstjänsten getts ett övergripande tema, som sammanfattats i en rubrik i annonsering och/eller agenda. Vanliga teman har varit:

- Sammansättningar med ordet ”kvinna”, som i ”Gustjänst i kvinnoperspektiv”, ”På kvinnors vis” eller ”Ur kvinnligt perspektiv”. (Kvinnopersp/Karlstad/93, Unitas/Uppsala/90, Kvinnodag/Västerås/97)
- Sammansättningar med ordet ”liv”, som i ”För Livets skull”, ”Bära liv”, ”Du har visat mig livets vägar”, ”Strömmar av levande vatten”. (Våld/Jakobsberg/96, Bära liv/Åhus/91, SKKR/Göteborg/89, Studentprästerna/Uppsala/97)
- Kvinnors negativa erfarenheter av våld och övergrepp. (Våld/Jakobsberg/96, Upprättelse/Norrköping/96–97, Kvinnodag/Norrköping/98, Studentprästerna/Uppsala/97)
- Kvinnors positiva erfarenheter, som i ”Mod att föda” och ”Bära liv” och ”Brödet och växten”, alla med anknytning till en traditionell modersroll. (Inspiration/handbokstillägg/93b, Bära liv/Åhus/91, Kvisk/Byske/97)
- Kvinnors identitet och utveckling, som i ”Gör dig synlig” och ”Vilja...Våga...Vara den jag är”. (Synlig/Västerås/91, Marta/Västerås/97)
- Kvinnors engagemang för rättvisa, som i ”Rättvisans röst”. (Sofia/Sigtuna/98, Sofia/Stockholm/96)
- Kvinnors engagemang för skapelse och miljö, som i ”Du har visat mig livets vägar”, ”Till jorden ger hon åter” och ”Vishetens vrede”. (SKKR/Göteborg/89, SEK/Stockholm/94)
- Bibliska kvinnogestalter, som i Sofia- och Martamässorna, liksom i ”Synderskans mässa” och ”Rut – om kvinnors solidaritet”. (Sofia/Sigtuna/98, Sofia/Umeå/96, Sofia/Linköping/96, Sofia/Stockholm/96, Marta/Västerås/97, Marta/Västerås/98, Synderskan/Borgholm/92, Inspiration/handbokstillägg/93)
- Bibelcitat om eller av kvinnor – alla ur Gamla Testamentet – som i ”Må hon få njuta sina gärningars frukt”, ”Dit du går vill jag också

gå", "Hon ler mot den dag som kommer". (Ledarskap/Kalmar/97, Kvinnodag/Norrköping/98, SEK/Stockholm/89)

Temat som sådant förefaller att ha fyllt en ecklesiologiskt identitetsskapande funktion. Rubrikerna speglar tydligt en önskan att i gudstjänsterna uppmärksamma kvinnors liv och verklighet. Ibland förefaller Bibeln att ha använts historiskt legitimerande för detta syfte, på så sätt att bibliska kvinnogestalter ställts i centrum eller att bibelcitat av eller om kvinnor lyfts fram som rubrik. Ibland är det istället kvinnors aktuella erfarenheter som stått i centrum, antingen negativa erfarenheter av förtryck, eller ett positivt behov av att bli synlig eller våga vara sig själv. Ibland lyfter rubrikerna fram någonting som kan uppfattas som ett positivt bidrag av kvinnor, som att "bära liv" eller "att föda". Några gudstjänster abstraherar kvinnors behov, erfarenheter eller bidrag till något som betecknas som "kvinnligt perspektiv". Endast en gudstjänst har en rubrik som antyder ett mer principiellt rättviseperspektiv, medan en annan rubrik ställer vreden i centrum. Några gudstjänster, slutligen, fokuserar på ett mål som har med "livets vägar" eller livet självt att göra.

Rubrikerna sammanfattar på detta sätt ett antal välbekanta feministiska strategier, men därmed också dilemman. Några exempel: Ett fokus på förtryck av kvinnor har uppenbara förtjänster, eftersom förtrycket är feminismens grogrund. Samtidigt riskerar ett sådant fokus att ensidigt framställa kvinnor som offer. Fokus på kvinnors positiva bidrag, eller på kvinnors perspektiv som någonting speciellt, har också uppenbara förtjänster i en androcentrisk tradition. Samtidigt riskerar det att fixera egenskaper och erfarenheter, som varierar mellan såväl individer och kulturer, som "kvinnliga". Att bibliskt legitimera ett feministiskt projekt kan naturligtvis fylla en viktig funktion i en bibelcentrerad tradition, men samtidigt finns det en teologisk risk med att låta valet av bibelord styras av könskriterier snarare än teologiska kriterier. En annan risk är att ett ensidigt urval av bibeltexter där kvinnor har en positiv roll osynliggör patriarkala drag i den bibliska kanon som helhet.

Ledarskap och delaktighet

Kerstin Hesslefors Perssons inspirationsmaterial *Kvinnor gör gudstjänst* inleds med en liknelse. Några barn leker. Plötsligt dyker ytterligare ett barn upp och frågar om det får vara med. Liknelsen inbjuder de kvinnliga läsarna att se sig som det nytillkomna barnet. Följer vi i fantasin liknelsens förlängning kan vi anta att barnet – kvinnorna – inte nöjer sig med att leka på de andras – männens – villkor, utan vill vara med och påverka både reglerna för leken, rollfördelningen och innehållet.

Liknelsen haltar så till vida att kvinnor alltid deltagit i kristet gudstjänstfirande. Däremot har kvinnor under lång tid utestängts från den grupp präster, teologer och kyrkoledare som bestämt var och hur leken ska lekas och det är denna exkludering som utmanas idag, vilket också tar sig konkreta uttryck i de firade gudstjänsterna i mitt material. Samtliga gudstjänster har förberetts och letts av kvinnor, även om män också medverkat i några av gudstjänsterna och i ett fall till och med som enda präst (Kvinnopersp/Karlstad/93).

Speciellt för det svenska sammanhanget är det faktum att kvinnor sedan 1960 vigts till präster i Svenska kyrkan, och att kvinnor i vissa frikyrkosamfund sedan ännu längre tid tillbaka kunnat tjänstgöra som pastorer. Det är därför knappast förvånande att präster och pastorer står för ledarskapet i merparten av gudstjänterna i materialet (29 av 31), ofta dock i nära samverkan med lekkvinnor. Merparten av gudstjänsterna har inkluderat nattvard (24 av 31), vilket enligt Svenska kyrkans ordning förutsätter medverkan av präst. Några brott mot denna regel har jag inte hittat i materialet.

Däremot har i många fall gudstjänstens innehåll och form varit resultatet av ett kollektivt arbete. Mest kollektiva har de icke-prästledda sammanhangen varit, som Andrummen, där ledarskapet hela tiden cirkulerade (Andrum/Härnösand/94). På ett annat sätt gäller det också dansritualen under Röda madonnan, som visserligen hade ett tydligt ledarskap, men där detta användes för att ge en ram, inom vilken de kvinnor som deltog själva kunde bidra med innehållet

(Madonnan/Sigtuna/97). Upprättelseandakterna i Norrköping kom till under ledning av en präst men i medveten samverkan med de deltagande kvinnorna och utgående från deras behov (Upprättelse/Norrköping/96–97). Pastorn i SMF Ulla Albért berättar hur kvinnor i en studiecirkel, som under hennes ledning gemensamt utformade en studentgudstjänst, fortsatte att tala om denna händelse i år efteråt (Unitas/Uppsala/90).

För många av gudstjänsterna finns inte tillkomsthistorien dokumenterad, men om en av Marta-mässorna framgår att den tillkom under en temadag med gudstjänstverkstad (Marta/Västerås/97). Sofia-gudstjänsterna i Stockholm har också regelmässigt förberetts av en grupp kvinnor med både präster, lekkvinnor och ibland även musiker representerade (Sofia/Stockholm/96).

I de allra flesta gudstjänsterna framgår också att många personer varit aktiva i genomförandet av gudstjänsten, exempelvis genom textläsning, predikan, sång, dans eller musik. Ibland finns det uppåt tio stycken aktiva i olika funktioner. Växelläsningar, där församlingen deltar aktivt, förekommer regelmässigt. Det är också vanligt med växelläsningar mellan i förväg tillfrågade personer.

Många gånger rymmer ordningen också dans eller rörelser som alla deltagare i gudstjänsten förväntas delta i, vilket ytterligare gör att aktörskapet fördelas. När dans ingår innebär det att deltagarna förflyttar sig i rummet och börjar interagera med varandra. I vissa gudstjänster har också samtal mellan deltagarna ingått som en del av gudstjänsten.

Symbolhandlingar av olika slag är ytterligare en mycket vanlig form för aktivt deltagande. Det kan handla om något så enkelt som att gå fram och tända ett ljus under bön, att utföra en aktiv handling kopplad till syndabekännelsen, eller att skriva eller måla något. Men även symbolhandlingen kan innebära en interaktion mellan deltagarna.

Tagna var och en för sig är de former för aktivt deltagande som jag räknat upp inte främmande i det ordinarie gudstjänstlivet i Svenska kyrkan. Det karakteristiska för gudstjänsterna i materialet är istället frekvensen. Det går nästan inte att finna någon guds-

tjänst i materialet där inte flera personer är aktiva i läsningar inte bara av bibeltexter utan också av böner eller andra texter eller där inte någon form av symbolhandling, dans eller andra former av aktivt deltagande förekommer.

Rummet

Jag konstaterade i beskrivningen av den feministiska liturgiska rörelsen att rummet spelar en viktig roll, både symboliskt och i sin konkreta utformning. Gudstjänsterna i det svenska materialet har i hög utsträckning ägt rum i kyrkor (26 av 31, samt ytterligare två utomhus i anslutning till en kyrka). I den mån dokumentationerna ger någon information om hur kyrkorummet använts framgår dock att det sällan accepterats helt i befintligt skick. På ett eller annat sätt har en spänning manifesterats, i förhållande till den kristna gudstjänsttradition som normalt dominerar rummet.

Den kanske mest påfallande och återkommande spänningen handlar om en förvandling från ”buss” till cirkel.[44] Bussliknelsen stämmer bäst på de kyrkorum där altaret står fast mot kyrkans östvägg och prästen står vänd mot altaret med församlingen bakom sig som passagerare i en buss. Många kyrkor i Sverige har idag ett altare *versus populum* där prästen istället står bakom altaret vänd mot församlingen. Med fasta bänkar i rader blir gemenskap och delaktighet ändå ofta svår att rumsligt manifestera. Rummet manifesterar envägskommunikation.[45]

I vissa fall framgår av dokumentationerna att man möblerat så att man åstadkommit en cirkel- eller halvcirkelform (Andrum/Härnösand/94, Kvisk/Åkersberg/96, Madonnan/Sigtuna/97, Upprättelse/Norrköping/96–97, Forum/Lund/97). I gudstjänster där en sådan möblering inte varit möjlig, och ibland annars också, har man ändå åstadkommit en cirkel inte bara under kommunionen, utan under hela nattvardsliturgin, genom att deltagarna samlats stående i ring (Sofia/Linköping/96, Ledarskap/Kalmar/97, Sofia/Stockholm/96).

I en rapport från seminariet Arbetets döttrar, en konferens för arbetarrörelsens kvinnor genomförd som ett slags utflöde från pro-

jektet *Kvinnor och Andlighet* i Sigtuna, beskriver Anne-lie Holmgren sin upplevelse av den annorlunda möblering som mötte:

> Inga fasta bänkar möter oss. Stolar står i en ring mitt på golvet, inrett för gemenskap. Är det så en kvinnlig kyrka ser ut?[46]

Anne-lie Holmgrens formulering ”inrett för gemenskap” fångar en viktig aspekt av cirkelformens betydelse i de gudstjänster jag diskuterat, både när den uttrycks i möblering och, som jag strax ska ge exempel på, i dans. Samtidigt visar Holmgrens association av cirkelformen till något ”kvinnligt” att det ligger nära till hands att tolka utformningen av gudstjänster som tar fasta på kvinnors behov och erfarenheter som uttryck för något grundläggande ”kvinnligt”, vilket naturligtvis inte alls behöver vara fallet.

I ett av inspirationsmaterialen berättar författarna om hur rummet förbereddes vid kvinnogudstjänsterna i Storkyrkan i Stockholm på 80-talet:

> Några kvinnor förberedde gudstjänstrummet. Ofta satt vi i halvcirklar runt altaret. Bordet dukades med fantasi och inte med den geometriska precision som ofta präglar altardukning.[47]

Liksom i Storkyrkan förefaller spänningen i förhållande till rummet i gudstjänsterna i materialet att framför allt ha uttryckts i cirkelformen och i utformningen av altaret. Vid Upprättelseandakterna gjorde gruppen om en bänk som kören brukade använda till ett slags altarbord, där man placerade gudstjänstens centrala symboler. I Sofia-gudstjänsten med tema ”Vishetens vrede” hade altaret draperats i tyger i svart och rött. De dramatiska färgerna, som underströk gudstjänstens tema, återkom i agendans svarta tryck på ilsket röd botten. Vid Kvinnor i Svenska kyrkans årsmöte 1995 hade nattvardskärl i keramik placerats på ett lågt bord i mitten av den cirkel stolarna formade. En ikon, blommor och en keramikskål på golvet drog ytterligare uppmärksamheten mot golvet. Likaså placerades nattvardskärlen på en duk på golvet i mitten av stolar i cirkel när Forum

för kvinnliga präster i Lunds stift samlades till årsmöte i Liberiet invid Domkyrkan.

Många olika ting, som normalt inte förekommer i gudstjänster i Svenska kyrkan, dyker upp i gudstjänsterna i materialet. För svenskkyrklig gudstjänsttradition nya symboler – från röda band, till frukt, pärlor, speglar, äggskal, eller som i ett Andrumstillfälle, en glaskula och ett indianskt medicinhjul – laddas i gudstjänsterna med mening genom sitt nya sammanhang, något jag ska ge exempel på i analysen av de olika delmomenten.

Agerande

Förutom rummet så är agerandet i hög grad avgörande för en gudstjänsts gestaltning. Mycket skulle kunna kommenteras under denna rubrik, men jag ska inskränka mig till att diskutera två typer av agerande som återkommer i materialet, nämligen processioner och dans.

Processioner

Processioner in och ut ur kyrkorummet är vanliga inom Svenska kyrkan.[48] De kan väcka olika associationer. I sekulära sammanhang, som militära uppvisningar eller politiska demonstrationer, fyller den gemensamma vandringen genom ett offentligt rum en uppenbar roll av att manifestera makt och identitet. I kristen tradition tolkas processionen ofta utifrån pilgrimsmotivet. Vandringen med deltagande av dem som kommer att ha en särskild funktion i gudstjänsten, med en korsbärare längst fram, kyrkvärdar som bär nattvardskärl och gudstjänstböcker och sist prästen, blir en bild för hela Guds folk på vandring. Det går dock inte att bortse från att det även i en sådan procession finns en dimension av offentligt manifesterad identitet, som också har med makt att göra. Det är en verklighetsförståelse som manifesteras när processionen tågar in.

På samma sätt, men kanske ännu tydligare, eftersom den dominerande traditionen ifrågasätts i materialet, kan de processioner som ingår förväntas uttrycka anspråk på makt och identitet. Ett tyd-

ligt exempel är den marsch med fredsbonader som genomfördes när kvinnor från olika delar av världen samlats till ekumenisk fredskonferens i Stockholm i början av Kvinnoårtiondet. Kvinnorna hade till konferensen tagit med sig fredsbonader de sytt. Först hängdes dessa upp på tvättlinor kors och tvärs över kyrktorget i Immanuelskyrkan i Stockholm, där man samlats för att avsluta konferensen. Sedan vandrade kvinnorna med bonaderna i procession till gudstjänsten i Engelbrektskyrkan, där de bars fram till orgelmusik. Så manifesterades kvinnokraft i fredens tjänst inför både människor på gatan och inför Gud (SEK/Stockholm/89).

När SEK avslutade sitt årsmöte 1994 med gudstjänst i samma kyrka inleddes den med en procession där gudstjänstens deltagare med rytmiska danssteg rörde sig in i kyrkorummet sjungande "Earth my body, water my blood, air my breath and fire my spirit". I ritualiserad form identifierade sig de deltagande kvinnorna genom ord och rörelser med skapelsen och dess inneboende rytm och gjorde anspråk på kyrkorummet utifrån denna verklighetsförståelse. Kvinnors kroppar, identifierade med skapelsens kropp, gjorde rent fysiskt anspråk på rummet. Först därefter kunde gudstjänsten börja (SEK/Stockholm/94).

Dans

Ett förnyat intresse för dans märks idag i kyrkor över hela västvärlden, och speciellt då inom kvinnogrupper.[49] I gudstjänster under Kvinnoårtiondet i Sverige har flera former av dans förekommit. Den form som varit vanligast har fått benämningen *Heliga danser – dans som rit och bön*[50] (Sofia/Sigtuna/98, Sofia/Umeå/96, Sofia/Linköping/96, Kvisk/Åkersberg/96, Sofia/Stockholm/96, Forum/Lund/97). Den är släkt med andra folkliga danser och bygger på enkla steg, möjliga för alla att lära.[51]

Pia Lamberth, som skrivit ett utbildningsmaterial om dansformen, menar att dansens kropps- och upplevelseinriktade karaktär är något som vår tid är i speciellt behov av:

> Upplevelser talar inte med ord. Försöker vi sedan sätta ord på dem fin-

> ner vi kanske att orden krymper och fångar - - - det finns många upplevelser som flyr varje närhet till ord. För oss upphör ofta dess existens i och med detta. Vi har ingen tillit till det ordlösa. I vår kultur tigs det icke väg- och mätbara ihjäl. Men det försvinner inte. Det finns vägar dit. Att dansa är en. Nyckeln är tillit till erfarenheterna, till upplevelserna, till känslorna.[52]

Ordlösheten har naturligtvis också speciell attraktionskraft för kvinnor som känt hemlöshet i en androcentriskt präglad liturgisk ordvärld.[53] Dansen har i gudstjänsterna i materialet bidragit till att gestalta olika moment, som överlåtelse, lovsång eller bön om förbarmande. Inte sällan har dansen ägt rum till någon sång från Taizé, ibland på latin. Visserligen förekommer i dessa sånger maskulint genus för Gud. Men det torde inte för deltagarna ha de uppenbara androcentriska associationer som de skulle haft på svenska.

Att dansen är ett kroppsligt snarare än verbalt uttryck betyder dock inte frånvaro av innehåll. Cirkeldansen uttrycker exempelvis relationer mellan del och helhet, flexibilitet och kontinuitet. Dansinstruktören Pia Lamberth skriver i ett studiematerial:

> Vi dansar hand i hand i en cirkel, den kan öppnas och slutas, ringla sig i spiraler och labyrinter. Ibland släpper vi den helt en stund, men vi återkommer alltid dit, till ursprunget; cirkeln som består av oss alla unika och enskilda och viktiga länkar, och som genom oss tillsammans ger en bärighet utöver de enskilda delarna.[54]

Gudstjänstens yttre gestaltning – exempelvis i cirkel och i dans – pekar alltså hän mot viktiga innehållsfrågor, som har med både kristen gudstjänsttradition och kyrkosyn att göra. Maria Rönn skriver i sin bok *Heliga danser – dans som rit och bön*:

> Fattar människor varandras händer fogas de samman till en cirkel, till en helhet, liksom den rituella cirkeldansen fogar samman kropp, själ och ande i den enskilda människan.[55]

Dansen kan uttrycka en människosyn, men också en gudsförståelse. Maria Rönns tolkning av cirkeldansen bär tydliga spår av mystik kristen tradition, när hon talar om hur Guds födelse i var och en gestaltas i dansen:

> Cirkelns mittpunkt representerar det gudomliga varat och omkretsen, vilken dansarna bildar, är den skapade världen som gudomliggörs genom dansens heliga handlingar. Gud föds i var och en och människan får en mittpunkt, ett kraftcentrum, som hon kan verka utifrån.[56]

Heliga danser är dock inte den enda dansformen i materialet. Även en i gudstjänstsammanhang mer konventionell form, som innebär att några få i dans gestaltar ett i gudstjänsten centralt tema inför övriga deltagare, har förekommit i flera av gudstjänsterna i materialet (Ledarskap/Kalmar/97, Unitas/Uppsala/90, Feminist/Uppsala/90, SEK/Stockholm/89). Ytterligare en annan dansform är den rituella dans som introducerats av den danska prästen Brita Haugen och använts framför allt i projektet *Kvinnor och andlighet* i Sigtuna. Till skillnad från de tidigare nämnda dansformerna har jag inte sett några exempel på att denna typ av dans har integrerats i en traditionell gudstjänstform. Den förefaller istället vara en helt egen form av rit. Den rituella dansen har dock en tydlig koppling till gudsbild och människosyn, vilket framgår av dokumentationerna från de första konferenserna i projektet. Lisbeth Gustafsson beskriver där hur dansritualen syftade till att återföra människan till ett liv i relation till Gud:

> Den tar sin utgångspunkt i människans vilsegång, hennes fjärmande från kretsloppet och behov av att återvända till och återinsättas i sitt eget liv - - - Den syftar bara till att återföra den dansande till den naturliga rytmen, att hitta takten och börja dansa i Guds egen rytm.[57]

Till skillnad från den dans som utförs av några få inför andra är allas aktiva deltagande i denna form av dans ett grundvillkor. Deltagandet förutsätter också, som framgår av citatet, ett käns-

lomässigt engagemang och en beredskap att gå in i den omvändelse, det återförande ”till den naturliga rytmen”, som dansen syftar till.

Psalmsång

Musiken i gudstjänsterna faller av metodiska skäl till största delen utanför min granskning. Genom den typ av dokumentationer som jag haft tillgång till är det i huvudsak endast psalmtexter och tryckta sångtexter som jag kunnat granska.

Eftersom psalmsång är ett dominerande inslag i svenskkyrklig gudstjänsttradition kan det ändå vara på sin plats att konstatera att detta mönster följs i materialet. Ett femtiotal psalmer från *Den svenska psalmboken* har använts i gudstjänsterna. Därtill kommer ett antal okända psalmer, där gudstjänstordningen bara anger att en psalm har sjungits.

Antalet kan tyckas förvånande med tanke på att det är ett allmänt erkänt problem bland dem som arbetar med feministiskt liturgi att det är svårt att finna lämpliga psalmer. De flesta av de redovisade psalmerna har dock bara använts en gång, vilket torde tyda på att de valts av ett skäl som varit knutet till det aktuella gudstjänsttillfället snarare än till ett mer allmänt behov knutet till gudstjänsternas emancipatoriska teman. Desto mer intressant blir det att fråga sig varför vissa psalmer återkommer flera gånger. Bland psalmbokens psalmer återkommer psalm 246 *Här en källa rinner* (fyra gånger), som utmärker sig genom att källan omtalas som ”hon”, och psalm 398 *Brödet är ett*, med ett framträdande rättviseperspektiv (tre gånger).

Ur den nyare samlingen *Psalmer i 90-talet* har ett tiotal psalmer använts. De vanligaste är psalm 835 *Du vänder ditt ansikte till mig*, där Gud liknas vid en mor (sex gånger), psalm 852 *Hennes starka vingar bär*, där Guds Ande liknas vid en ”moderfågel” och omtalas som ”hon” (sju gånger), och psalm 886 *För livets skull*, där rättvisa, fred och värnandet om skapelsen står i centrum (fyra gånger).

Det framgår av uppräkningen att de kvalitativa drag som återkommer i de mest använda psalmerna är feminint genus för Gud och

ett rättviseperspektiv. Förutom psalmer från officiellt sanktionerade psalmböcker har Taizé-sånger använts, särskilt då i gudstjänster med cirkeldans. Bland sånger hämtade från andra källor finns Lina Sandells *Du ömma kycklingmoder*[58] (fyra gånger) samt Christina Lövestams trosbekännelse *Jag tror på en Gud* ... i tonsättning av Jan Mattsson (sju gånger).[59]

Feministisk liturgisk rörelse i Sverige

Jag vill sammanfatta denna första genomgång av materialet med att hävda att gudstjänsterna i materialet kan ses som exempel på en svensk motsvarighet till den feministiska liturgiska rörelse jag beskrivit i kapitel två. Det är naturligtvis en bedömningsfråga när enskilda personers enstaka initiativ övergår till att bli så många, så frekventa och så samordnade, att det är rimligt att tala om en rörelse. Undersökningen gör inte anspråk på att mäta rörelsens omfattning och utveckling kvantitativt. Men genomgången hittills har visat att gudstjänsterna utgör en fortsättning och intensifiering av begynnande experiment med alternativ som hade tagit sin början redan före Kvinnoårtiondet, framför allt inom de kyrkliga kvinnorörelserna, men också som del av bredare förnyelseverksamhet. Flera av exemplen representerar gudstjänstformer som firats återkommande över en längre tid. Det handlar alltså om företeelser som under den aktuella tioårsperioden varit återkommande inslag i svenskt gudstjänstliv, om än till form och innehåll delvis avvikande från dominerande gudstjänstformer. Gudstjänsterna har genomgående firats i kyrkliga kvinnorörelsesammanhang vilket gör det rimligt att se dem som del av en bredare kyrklig förnyelserörelse. Kvinnoårtiondet förefaller också att ha utgjort en legitimerande och stimulerande faktor för gudstjänsternas tillkomst.

Samtidigt har etablerade gudstjänstformer i de flesta fall utgjort den främsta källan till det liturgiska skapandet. De flesta av gudstjänsterna har firats i kyrkorum, letts av en eller flera präster, inkluderat nattvard och någorlunda följt den kristna gudstjänstens traditionella grundstruktur. Hur nära detta skett och vari avvikelserna bestått blir en fråga för den kommande detaljgransk-

ningen. Däremot kan redan nu sägas att frekvensen av prästerligt ledarskap, nattvardsfirande och användande av kyrkorum utgör svenska särdrag i jämförelse med åtminstone den del av den nordamerikanska feministiska liturgiska rörelsen som dominerats av romersk-katolska kvinnor. Eftersom dessa inte haft möjlighet att ordineras av sin kyrka, har de tvingats arbeta med gudstjänster i andra miljöer än kyrkor och med andra former för ledarskap än det prästerliga.

Med hänsyn till de risker jag i kapitel tre konstaterat som förknippade med en integrativ strategi kan möjligheterna att arbeta i kyrkorummet, med nattvardsfirande och med präster som ledare, betraktas som både en fördel och en nackdel. De har gett en frimodighet i att använda traditionella element och förvandla dem, som jag ska ge fler exempel på nedan, men det kan också ha haft en hämmande inverkan. Vad strukturen tillåter av kvinnors kreativitet blir naturligtvis en mer brännande fråga ju närmare den reglerade institutionella formen en experimentell verksamhet befinner sig. Den som har en formellt accepterad plats inom en given struktur kan antas vara mer benägen att låta sig begränsas av strukturen än den som aldrig erbjudits plats, särskilt om erbjudandet är ifrågasatt, så som det varit vad gäller kvinnor som präster. Inspirationsmaterialen talar också explicit och utförligt i termer av vad man ”får” göra med gudstjänsten. Jag vill dessutom påminna om det inspirationsmaterial som tillkommit för en speciell söndag, som biskopen valt, då ”vi” inte behöver ”vara snälla mot männen”. Man frågar sig onekligen vilka hänsyn kvinnor som präster känner sig tvingade att ta övriga 51 söndagar!

Mot denna bakgrund är det naturligt att se gudstjänsterna i materialet primärt som en reaktion. Preliminärt skulle jag vilja beskriva gudstjänsternas karaktär med det nykonstruerade begreppet ”reaktiv ritualisering”. Beteckningen ritualisering väljer jag i anslutning till Catherine Bell, som ser ritualisering som en differentierande process där vissa handlingar skiljs ut från andra på sätt som också involverar makt. Bell menar att all rit kan förstås som ritualisering.[60] Men verbformen riktar också fokus på ritskapandet

som process på ett sätt som är särskilt lätt att applicera på gudstjänster av den typ som det här varit fråga om, vilka inte har en färdig form avsedd att upprepas, utan skapats som svar på specifika och varierande behov.

Beteckningen reaktiv väljer jag därför att jag tolkar gudstjänsterna som tillkomna i reaktion på en upplevd exkludering i kyrka och samhälle, en exkludering som också präglat gudstjänstlivet på olika sätt. Det reaktiva draget har märkts på flera olika sätt. Det har avspeglats i de teman som angetts för gudstjänsterna, som i de flesta fall varit specifikt inriktade på kvinnor. Det har märkts i förhållandet till kyrkorum, altare och symboler, där man på olika sätt gjort förändringar i jämförelse med ordinarie gudstjänstliv. Det har märkts i hur ledarskap och deltagande gestaltats. Bredden på ledarskap, liksom många personers aktiva deltagande i både förberedelser och genomförande, ger gudstjänsterna tydliga särdrag i förhållande till hur högmässa firas i de flesta församlingar inom Svenska kyrkan.

De egalitära dragen och det aktiva deltagandet är väl igenkännbara från beskrivningen av den feministiska liturgiska rörelsen, liksom också cirkelformen och betoningen av den kroppsliga gestaltningen. Gudstjänsternas beskrivna gestaltning påminner också om den ”horisontalitet” Leslie Northup lagt märke till i vad hon betraktar som kvinnors specifika sätt att ritualisera. Jag skulle dock inte vilja ansluta mig till Northups slutsatser i detta avseende, eftersom jag menar att hennes användning av begreppet horisontalitet riskerar att essentialisera en önskan att förankra gudstjänstfirandet i jorden och de levda människoliven som ”kvinnlig”.

Jag skulle dock snarare vilja knyta hennes iakttagelser till ritualiseringen än till kvinnorna. Frågan är nämligen om inte ”horisontaliteten” snarare har med inställningen till liturgin att göra, än med de ritualiserandes kön. En rit kontextuellt framsprungen underifrån, ur människors levda erfarenheter och behov, torde generellt visa fler ”horisontella” drag än en rit med en fast form, bevakad med hjälp av en hierarki och med ursprunglighet som ideal.[61]

Till detaljgranskningen kan det dock vara viktigt att minnas att

gestaltningen, exempelvis i de horisontella dragen, får innehållslig betydelse med konsekvenser för både människosyn och gudsbild.

Kapitel 5
Analys av de svenska gudstjänsterna

A. ANALYS BYGGD PÅ EN GRUNDSTRUKTUR

Jag kommer nedan att analysera merparten av materialet med utgångspunkt i den grundstruktur, den *ordo*, jag introducerat i kapitel tre. Samma grundstruktur finns lätt igenkännlig, men också kontextuellt utformad, i ordningen för högmässa i *Den svenska kyrkohandboken*. De flesta gudstjänster i materialet har inte firats enligt denna ordning, utan haft temamässans eller temagudstjänstens friare och enklare form. I vissa fall har gudstjänsterna också firats ekumeniskt, eller i ett helt slutet konferenssammanhang, vilket gett friare ramar.

Jag finner det trots detta motiverat att bygga analysschemat för merparten av materialet på den ekumeniskt etablerade grundstrukturen, i viss mån anpassad till dess kontextualisering i kyrkohandbokens ordning för högmässa. Det första skälet är rent praktiskt. Merparten av gudstjänsterna följer svenskkyrklig gudstjänsttradition så nära att jag funnit att högmässans struktur kan fungera bra som raster för att synliggöra vad som sker i gudstjänsterna. Det andra skälet är teologiskt. Högmässan utgör huvudgudstjänst i Svenska kyrkans församlingar och strukturen för andra mässor firade i Svenska kyrkans kontext kan ses som härledda ur högmässans struktur. Det tredje skälet är ekumeniskt. Tanken om en gemensam grundstruktur spelar en viktig roll i ekumeniska samtal om liturgi. Det fjärde och sista skälet har att göra med forskningsläget. Någon analys som utgått från denna grundstruktur har jag inte funnit i de dokumentationer och analyser av den feministiska liturgis-

ka rörelsen som jag refererat i kapitel två, varför en sådan uppläggning torde kunna tillföra ny kunskap.

För att finna en rimlig avvägning mellan transkulturellt och kontextuellt har jag med hjälp av den i kapitel tre återgivna grundstruktur, som uttolkats av Gordon Lathrop,[1] samt *Den svenska kyrkohandbokens* ordning för högmässa skapat ett analysschema:

Inledning
samling i den treeniga Gudens nåd, kärlek och gemenskap
beredelse med syndabekännelse och förlåtelse

Ordet
läsning av texter från Gamla och Nya testamentet
förkunnelse av Jesus Kristus, korsfäst och uppstånden (inklusive trosbekännelse)
förbön för alla i nöd och för enhet

Måltiden
med tacksägelse över gåvorna och
gemensamt ätande och drickande

Avslutning
med sändning i världen

Jag kommer nedan att moment för moment jämföra mitt material med detta schema. För att göra synligt hur de olika aspekter av det grundläggande dilemma jag diskuterat i kapitel tre hanteras kommer jag också att kritiskt granska materialet med avseende på

a) vad som tas i anspråk och vad som lämnas åt sidan av kristen gudstjänsttradition.

b) den könsförståelse och de feministiska strategier som kommer till uttryck.

c) den förståelse av kyrka, liksom av förhållandet mellan kyrka och värld, som kommer till uttryck.

Vissa av sammankomsterna i mitt material avviker dock så pass

markant från analysschemat att en jämförelse med detta inte skulle göra dem rättvisa. Samtidigt gör detta dem speciellt intressanta att granska med tanke på frågan i vilken mån tanken om en grundläggande *ordo* verkligen är förenlig med, eller central för, feministisk liturgi. Jag kommer därför att granska dessa exempel i ett avsnitt för sig, efter de gudstjänster som närmare följer samma *ordo*. Detta betyder att antalet firade gudstjänster/gudstjänstsammanhang som analyseras i del A inskränker sig till 28. Jag kommer också att använda mig av exempel från de tre inspirationsmaterialen.

Inledningen

Det moment som i *Den svenska kyrkohandboken* kallas för *Inledning* kallas i den ekumeniska liturgidiskussion jag använt mig av vanligen för ”Samling”, vilket mer än ordet inledning ger en antydan om innehållet.[2] Den kristna församlingen samlas för att fira gudstjänst och gemensamt möta Gud. I inledningsmomentet är det en rimlig förväntan att en kristen förståelse av Gud och av Guds gemenskap med människor ska komma till uttryck. Gordon Lathrop säger också, i den utläggning jag använt i mitt analysschema, att det handlar om att samlas i den treeniga Gudens nåd, kärlek och gemenskap.

Olika kyrkor har i olika tider betonat skilda aspekter av gudsförståelsen och av människans gudsrelation. Till Svenska kyrkans specifika liturgiska tradition de senaste århundradena hör en stark betoning av syndabekännelsen och den individuella nattvardsförberedelsen, en betoning som fick sin kulmen under slutet av 1800-talet då också nattvardsseden så gott som försvann på många platser i Sverige. I 1811 års handbok föregicks högmässa med nattvard av särskild skriftermålsgudstjänst. I själva högmässan följde ny syndabekännelse vid altaret, ännu en syndabekännelse från predikstolen och slutligen en nattvardsförmaning före måltiden.[3]

Successivt under 1900-talet har detta lutherskt-pietistiska svenskkyrkliga arv luckrats upp och i *Den svenska kyrkohandboken*

från 1986 är spåren reducerade till ett delmoment i *Inledningen* kallat *Beredelsen*, med beredelseord (fasta eller prästens egna), syndabekännelse och bön om förlåtelse, förlåtelseord och tackbön. Sammantaget innehåller högmässans *Inledning* enligt kyrkohandboken 1986 *Psalm, Beredelse, Herre, förbarma dig* (Kyrie) och *Lovsång* (Gloria och Laudamus).

Inga av dessa moment ingår i oförändrad form i mitt material. Någon slags lovprisning eller markering av tillit till Gud finns dock med som en viktig komponent i de flesta *Inledningar*, även om inte kyrkohandbokens lovsång ingår. Likaså ingår ofta någon form av uttryck för människans eller de församlade kvinnornas situation, på ett sätt som liknar Kyriets bön om förbarmande. Genomgående konkretiseras dock de församlades situation i gudstjänsternas olika moment. I fråga om Kyriet visar detta sig i att bönen istället för att gälla Guds förbarmande, utan precisering, specificeras till att avse en viss grupp, eller vissa levnadsomständigheter. Ambitionen att synliggöra kvinnors situation kolliderar här med formuleringarnas allmängiltighet. Även detta är ett återkommande problem som har att göra med det ”allmängiltigas” tendens att vara androcentriskt konstruerat och betyda en ”problematisk närvaro” och en ”problematisk frånvaro” av kvinnors liv och erfarenheter.

Konkretiseringen visar sig också i hur synd och skuld hanteras. Beredelsemomentet skiljer sig ofta i fråga om både placering, beteckning, innehåll och form från kyrkohandbokens ordning. I den mån bekännelse eller överlåtelse ingår följer de vanligtvis först betydligt längre in i gudstjänsten än normalt. Den längre formen förefaller motiverad av behovet av konkretisering. Beredelsen kan visserligen även enligt kyrkohandboken flyttas till momentet *Ordet*, före förbönen, och ersätts då av inledningsord enligt någon av två alternativa formuleringar, men inte heller någon av dessa formuleringar används i gudstjänsterna i materialet.

Gudstjänstens början

Hur en gudstjänst inleds säger mycket om vilken Gud som församlingen samlats för att be till, liksom om både människosyn och kyr-

kosyn. *Inledningen* har alltså en central plats i analysen, även om den kanske inte alltid upptar så lång tid av själva gudstjänsten.

Gudsföreställningar

Jag börjar med gudsföreställningarna, som jag funnit framför allt synliggörs genom psalmerna. Dessa är ofta mer deskriptiva än bönerna, som ofta riktas till ”Gud”, utan närmare bestämning. *Den svenska psalmboken* innehåller ett antal lovpsalmer, som är vanliga som inledningspsalmer i Svenska kyrkan. Dock används endast i en av gudstjänsterna en av dessa psalmer (psalm 16 *Kom, låt oss nu förenas här*, i Kvinnodag/Västerås/97). Bland de alternativa sånger som används förekommer exempelvis *Jubel och glädje* (Sofia/Sigtuna/98), som bygger på Höga visan och är riktad från ett ”vi” till ett ”dig”. Ett annat alternativ är den brasilianska psalm 801 *Kom lova vår Gud* från *Psalmer i 90-talet* (Kvinnodag/Norrköping/98) eller Taizé-sång 8 *Lova Gud min själ*, som ackompanjerade dansen in i kapellet vid ett årsmöte för Kvinnor i Svenska kyrkan.

Genus och metaforik

Varför används då inte psalmbokens lovpsalmer oftare? En förklaring kan ha med kön och makt att göra. De psalmer som återfinns under rubriken ”lovsång och tillbedjan” i *Den svenska psalmboken* rymmer ofta en patriarkal kungametaforik, som framhåller Guds storhet, himmelska höghet, makt och väldighet. Helt andra drag i gudsbilden dominerar i materialet. Till dessa drag hör en återkommande användning av grammatiskt feminint genus, på ett sätt som ibland överskrider grammatikens normala regler. När den nämnda Taizé-sången sjöngs vid årsmötet för Kvinnor i Svenska kyrkan benämndes exempelvis Gud både som ”Herren” och som ”hon”: ”Lova Gud min själ och prisa Herrens namn. Lova Gud min själ. *Hon* fyller mig med liv” (Kvisk/Åkersberg/96).

Psalm 852 i *Psalmer i 90-talet*, *Hennes starka vingar bär* används i flera *Inledningar* (Sofia/Linköping/96, Våld/Jakobsberg/96, Ansikte-inl/Härnösand/97). Psalmen är en svensk översättning av en sång som sjöngs vid KV:s generalförsamling i Canberra 1991.[4]

Psalmens gudsbild är kopplad till Anden, som beskrivs som en moderfågel, vars starka vingar bär den ständigt och överallt pågående nyskapelsen för livets skull. Styrka associeras i kyrkan i övrigt ofta med Gud som Fader, och dennes makt och härlighet, men knyts här till Anden, som därtill omtalas med feminint genus och associeras med ordet ”moder”.

Andra inledningspsalmer med gudsmetaforer med feminin genusbestämning är Lina Sandells *Du ömma kycklingmoder* (Kvisk/Byske/97), den feminint personifierade källan i psalm 246 *Här en källa rinner* (Feminist/Uppsala/90) eller den likaledes feminint personifierade solen i psalm 495 *I öster stiger solen upp* (Ansikteavsl/Härnösand/97).

Få av de inledningspsalmer som finns dokumenterade använder maskulint genus för Gud. Ett undantag är psalm 342, *Tusen stjärnor glimmar*, som talar om Gud som ”han” och i sista versen som ”Fader”. Dock handlar psalmen om hur Gud bär hela världen i sin famn, känner allas namn och har tid att lyssna till varje fågels sång. Fadersbilden ges på detta sätt tydliga drag av den typ av omsorg som i vår kultur oftare förknippas med moderlighet. Samma sak gäller psalm 522 *I Guds tystnad får jag vara* (Forum/Lund/97), där psalmens jag säger sig vara buren vid Guds hjärta, innesluten i ”hans” famn, medan Fadern ömt viskar den sjungandes namn. I den mån fadersbilden förekommer i *Inledningens* psalmer är det alltså inte en avlägsen fader i himmelskt majestät som lyfts fram, utan en nära far, som hyser omsorg om varje människa.

Sökande

Flera inledande psalmer uttrycker, liksom flera inledningsord, någon form av existentiellt sökande, snarare än en gudsbild med tydliga konturer. Hit hör psalm 219 *Jag skulle vilja våga tro* (Studentprästerna/Uppsala/97), första versen av psalm 266 *Säg mig den vägen som drager till livet* (Kärringnatt/Vårdnäs/97) och *Hoppets sång*, som börjar: ”Kan du se att natten börjar ljusna, att solen finns där bakom bergen, att hoppet som vi har är en sanndröm!”. Betoningen av mysterium och sökande finns också i inled-

ningsorden *Vem är du Sofia?*, hämtade ur en bok av Martin Lönnebo, som understryker det ogripbara hos Guds vishet.[5] (Sofia/Umeå/96) Inledningsraderna i en växelläst bön vid en Marta-mässa får exemplifiera detta sökande drag:

> L: Gud, i tro närmar vi oss dig, du osynliga, en närvarande livskraft.
> När vår tro är famlande och osäker
> Alla: ge oss tid att bli stilla och lyhörda. (Marta/Västerås/98)

Immanens

Medan *Inledningen* till högmässan i Svenska kyrkan av tradition markerat människans brist och syndfullhet och Gud som förlåtande domare betonar gudstjänsterna i materialet Guds allomfattande omsorg och en närhet intill identifikation mellan Gud och skapelsen. Begreppet immanens handlar om Guds inneboende och handlande i och genom det skapade.[6] Tydligt immanenta drag i gudsbilden framträder i de ovan nämnda psalmerna om källan och solen, liksom i *Hoppets sång*, där ordet Gud inte nämns, utan solens strålar blir ett hoppets tecken, som också konkret ger jorden liv. Sången slutar ”Vi är nära vi är i varandra, vi är havet, vinden, himlen och jorden, vi kan börja gå på vägen”, en formulering som kan tolkas som en mänsklig gemenskap i och genom skapelsen, som också kan rymma en gudomlig dimension (Unitas/Uppsala/90). De immanenta dragen i gudsbilden blir också tydliga i ett så kallat kärnord av Margareta Melin: ”Gudomliga ljus i mitt hjärta, genomlys min tanke, min känsla, min handling” (Marta/Västerås/97).

Treenigheten

De alternativa lovsånger som enligt kyrkohandboken kan användas i högmässan i Svenska kyrkan är, liksom de flesta av psalmbokens lovpsalmer, tydligt trinitariska. Även om en trinitarisk teologi blir synlig på enstaka ställen i inledningsmomenten i mitt material kan en tydlig trinitarisk teologi inte sägas utmärka den gudsbild som framträder. Detta understryks än mer av att lovsångsmomentet oftast saknas. Å andra sidan kan den bild av Gud som framträder inte

sägas stå i direkt strid med en trinitarisk gudsförståelse. Snarare förefaller det som att vissa aspekter av det gudomliga betonas, som Fadern/Modern som beskyddare, Anden som skapare och förnyare, eller Gud som ett inre ljus i Margareta Melins mystikt inspirerade kärnord, och att framhålla dessa aspekter blir viktigare än det trinitariska. Namnet Jesus Kristus nämns, men vanligare är andra omskrivningar som Herden, Mästaren, Messias eller Herren. Bönerna i *Inledningen* är vanligen riktade till ”Gud”, utan närmare bestämning. Med tanke på frekvensen av feminint genusbestämda gudsbilder förefaller det sannolikt att genusaspekter spelat roll även för detta val av ett grammatiskt neutralt tilltalsord snarare än ett maskulint.

Människosyn

Inledningarna framställer ofta dem som församlats och deras relation till Gud bekräftande. Betoningen ligger inte på de församlades syndfullhet, som i så mycket av efterreformatorisk teologi. Det beroende av Gud som lyfts fram handlar istället om behovet av att vara sedd och beskyddad i sin utsatthet. Bönerna är formulerade ur den förtrycktas perspektiv, snarare än ur syndarens.

Kvinnors utsatthet

Ett återkommande tema handlar, som tidigare nämnts, om övergrepp mot kvinnor. I gudstjänsten ”För livets skull” följdes den inledande psalmen 852 *Hennes starka vingar bär* av läsning av statistik över bland annat misshandel av kvinnor. På detta följde en förbön med ljuständning och ett sjunget omkväde: ”Se oss Gud. Hör vårt rop. Tänd ditt ljus i vårt mörker. Genomlys, hela oss. Vänd ditt ansikte till oss” (Våld/Jakobsberg/96). Vid den ekumeniska genderkonferensen i Härnösand inleddes avslutningsgudstjänsten med ord hämtade från de besöksteam som besökt kyrkor runt om i hela världen. Medan kvinnor och utländska gäster fick läsa mer positiva partier av texten fick den person som hade en officiell position, SKR:s generalsekreterare Thord-Ove Thordsson, läsa ett parti som handlade om det världsvida våldet mot kvinnor:

Vi mötte dem på vår färd
oräkneliga kvinnor som grät
utan att någon frågade varför
inte ens kyrkor
som lovat att följa Jesus
Vi mötte dessa kvinnor
i kyrkors kontor och i enkla skjul
i kristna hem och kyrkliga möten
kvinnor vars smärta är dold
men verklig
osynliga, bortglömda, ignorerade
kvinnor som överlevde
och de som endast är offer
kvinnor
vilkas sår förorsakats av en man i deras kyrka
och vilkas lidande
rättfärdigas av deras lojalitet mot kyrkan
och vars läppar är tillslutna
på inrådan av en präst
Vi mötte dessa kvinnor
i varje land och i varje kyrka
vi förstod att
våld mot kvinnor
finns mitt ibland oss
(Ansikte-avsl/Härnösand/97)[7]

Här lyftes alltså kyrkornas ansvar för kvinnors lidande offentligt fram i en ekumenisk gudstjänst. I vad som kallas ”Åminnelsebön” i *Inledningen* till en annan gudstjänst tas kvinnor genom hela kyrkans historia in i gudstjänsten och får röst genom den gemensamma bönen:

Alla: Ur djupet ropar vi till dig, Gud. Hör våra röster, lyssna till vår vädjan.

L: Min röst är svag, O Gud, min Gud, men den talar för många. Det är

Saras röst, hon som var ofruktsam och därför sedd som värdelös. Det är Hagars röst, hon som blev misshandlad och driven ut i öknen. Det är Rakels röst, hon som gråter tröstlöst för sina barn, för dom har alla dött. Det är Martas röst, hon som var lärd att vara tjänarinna, utmanad att välja sig ett annat liv. Det är Marias röst, hon som blev kallad att bära befrielsen. Det är en okänd kvinnas röst, som gjorts utbytbar och utnyttjad. Det är alla kvinnors röst, som bär den tyngsta bördan av arbetet och barnen, som gråter tysta av sorg, som ligger vakna av oro, men som står upp och kräver rum, ljus och växt.

Alla: Ur djupet ropar vi till dig. Hör du våra röster, Gud?[8]

L: Gud, du har skapat oss övermåttan underbart. Vi bär livet inom oss. Vi bär smärtan över hur våra systrar i historia och nutid fått stå tillbaka. Vi bär styrkan de bar som hjälpte dem att överleva. Till dig kommer vi för att fira att du som var Saras, Hagars, Rakels, Martas och Marias Gud, också är vår Gud. (Kvinnodag/Norrköping/98)

Benämningen åminnelsebön syftar på att de församlade gemensamt lyfter fram minnet av kvinnor. Feministiska liturgiteologer har lyft fram denna form av åminnelse i anknytning till det liturgiska anamnes-begreppet, med dess starka anknytning till nattvarden och åminnelsen av Kristi lidande. Feministisk liturgisk åminnelse (anamnesis) ”är det aktiva ihågkommandet av vårt gemensamma förflutna betraktat genom kvinnors ögon och erfaret genom kvinnors kroppar” skriver Marjorie Procter-Smith.[9]

Livets erfarenheter

Andra inledningsmoment är inte så explicit fokuserade på förtryck utan ger en mer allmän beskrivning av kvinnors verklighet, till exempel genom en ”levande installation” på temat kvinnoliv (Ledarskap/Kalmar/97). Det levda livet kan också beskrivas existentiellt och personligt, som i läsningen av sagan *Den gyllene nyckeln* (Kärringnatt/Vårdnäs/97) eller läsning av en text ur *Kvinnor berättar om Gud mitt i livet*:

Med alla mina roller är Du förtrogen.
Med mina mörka minnen, likaväl som de ljusa.
Med min glädje, likaväl som min sorg.
Vad jag gjort som är gott i Dina ögon
Likaväl vad jag felat och alla mina underlåtenhetssynder
Min innersta längtan känner Du
Min stolthet – min rädsla
Min svaghet – min styrka
Du som känner mitt hjärtas innersta skrymsle
Du är min förtröstan
Mitt hopp
Min glädje
Utan Dig skulle jag vara en rollspelande clown
Ett löv i vinden
Men när ingen annan förstår
Förstår Du
När andra känner till fragment av mig själv
och gör sina bedömningar
Känner Du till fullo och älskar mig trots allt. (SKKR/Göteborg/89)[10]

Vi kan här påminna oss Teresa Bergers formulering om den ”problematiska frånvaron” av kvinnors angelägenheter i liturgisk tradition. Det förefaller vara denna frånvaro dessa inledningsmoment vill fylla med påtaglig närvaro. Kvinnors erfarenheter och angelägenheter kan dock aktualiseras på olika sätt. Ibland är det generaliserade erfarenheter av förtryck som lyfts fram, ibland handlar det om mer allmänmänskliga existentiella erfarenheter, men formulerade av kvinnor. I Marta-mässorna har istället ett annars osynliggjort kvinnoarbete lyfts fram. En av Marta-mässorna i Västerås domkyrka inleddes med vad som i agendan betecknas som Marta-sysslor, vilket enligt uppgift i bifogad kommentar innebar att sätta fram blommor, ljus och andra ting som behövdes för mässan på altaret. Dukningen gjordes till en del av gudstjänsten för att markera det ofta osynliggjorda hushållsarbetets betydelse. När altaret på detta sätt var förberett lästes en bibeltext där Marta bjuder in Jesus till sitt hem (Marta/Västerås/98).

Kvinnors motstånd

En mer kollektiv och politisk förståelse av olika former av förtryck, och då särskilt förtryck av kvinnor, är påtaglig i den studentgudstjänst som efter flöjtspel, gestaltande liturgisk dans och den ovan citerade *Hoppets sång*, inleddes med följande affirmation:

> Ledare: Detta är inte sant,
> att kvinnor och män skall leva i söndring och splittring p g a sexism, rasism och ekonomisk orättvisa.
> Alla: Detta är sant,
> att kvinnor och män har en kallelse att leva i solidaritet med varandras kamp för värdighet och rättvisa, och att lära av varandra och uppmuntra varandra till ett sant syskonskap i kritisk och profetisk solidaritet. (Unitas/Uppsala/90)[11]

I sju efterföljande växelläsningar enligt samma mönster bekräftas att kvinnor är skapade till Guds avbild, att Jesus Kristus kommit till världen för att återställa kvinnors självkänsla och värdighet och att kvinnor och män, fyllda av helig Ande, kan utmana fattigdom och patriarkala strukturer. En bön om förlåtelse följde, men först som inledning till *Måltiden* och då med ett omvänt innehåll där deltagarna bekände sin brist på tilltro till sina egna möjligheter.

Den nyss citerade affirmationen bekräftade människors möjlighet att med Guds hjälp göra motstånd mot förtryck. Detta tema återkommer exempelvis i följande inledningsord från en Sofia-mässa (sannolikt läst av prästen):

> Detta är dagen som Gud har gjort. Låt oss jubla och glädjas över den. Vi är Skaparens folk, del av Guds skapelse, som längtar efter fred och rättvisa. Vi är Befriarens folk, människor som längtar efter försoning. Vi är livgivarens folk, som längtar efter att få föra ut vishet i världen. (Sofia/Linköping/96)

Här framträder en trinitarisk gudsförståelse indirekt, i beskrivningen av de församlade som ”skaparens folk”, ”befriarens folk” och ”liv-

givarens folk". Men framför allt bekräftas kvinnors möjlighet att göra gemensam sak med Gud i kampen mot förtryck. I en bön hämtad från tillägget till kyrkohandboken (Inspiration/handbokstillägg/93c), hyllas på ett likartat sätt "våra förmödrar", för deras insatser i den gemensamma kampen:

> L: Låt oss hylla våra förmödrar – dem som i längtan, vrede och kärlek har lärt oss något om solidaritet. Elisabeth och Maria som i tre månader delade tankar, våndor och glädje inför det nya liv som växte i dem.
> F: Gud, vi tackar dig för Elisabeth och Maria
> L: Johanna, Maria och Susanna som bröt med sina vanliga liv och delade det med Jesus och lärjungarna.
> F: Gud, vi tackar dig för Johanna, Maria och Susanna
> L: Anna Sterky och Kata Dahlström som startade de första fackföreningarna för kvinnor.
> F: Gud, vi tackar dig för Anna och Kata.
> L: De "galna mödrarna" som med sin uthållighet har svetsats samman i sökandet efter sina söner.
> F: Gud, vi tackar dig för de galna mödrarna
> L: Tant Brun, tant Grön och tant Gredelin som tillsammans med många sagotanter har skapat förebilder med sin otraditionella gemenskap.
> F: Gud, vi tackar dig för sagotanterna.
> L: För alla oss som vill liv, kärlek och protest mot det som kväver livet.
> F: Gud, vi tackar dig för kvinnors solidaritet.
> (Kvisk/Byske/97)[12]

Beredelsen

Bekräftelse av deltagarnas värde och betoning av deras utsatthet har karakteriserat gudstjänsternas början. Vad har då hänt med beredelsemotivet? Faktum är att en syndabekännelse ur kyrkohandboken såvitt framgår använts endast i två av gudstjänsterna. I ett par fall har de överlåtelseord använts, som kyrkohandboken ger som alternativ vid så kallad söndagsgudstjänst. Generellt förefaller det dock som att hela beredelsemomentet uppfattats som problematiskt av dem som arrangerat gudstjänsterna, med tanke på att momen-

tet i de flesta gudstjänster antingen bytt beteckning, bytt plats, bytt innehåll eller helt bytt skepnad.

Med tanke på dessa stora förändringar kan det tyckas överraskande att någon form av överlåtelsebön eller bön om förlåtelse, alternativt en motsvarande symbolhandling, trots allt visar sig finnas med i nästan alla gudstjänsterna. Endast i tre fall finner jag inga spår av något moment som kan rymmas under beteckningen bekännelse/överlåtelse (Sofia/Stockholm/96, Ansikte-inl/Härnösand/97, SEK/Rättvik/92).

För att förstå innebörden av förändringarna är det nödvändigt att närmare granska vari de egentligen består. Den strukturella förändringen består i att beredelsemomentet generellt senarelagts, ibland så att momentet omedelbart föregått nattvardsbönen. Att momentet flyttats från gudstjänstens omedelbara början och föregåtts av flera andra moment menar jag kan förklaras genom att förståelsen av förhållandet mellan människa och Gud på flera sätt skiljer sig från den som normalt präglar högmässans *Inledning*. Senareläggningen av beredelsen kan förstås som resultat av ett behov att först etablera ett alternativt förståelsesammanhang. De deltagande kvinnorna ställs inte omedelbart som syndare inför en allsmäktig domare i en avlägsen himmel, utan *Inledningen* präglas av Guds omsorg om kvinnors livssituation.

De innehållsliga förändringarna avspeglas delvis i beteckningarna på momentet, som varierar starkt. I materialet finns förutom fem alternativa ”syndabekännelser” också ”förlåtelseböner”, ”överlåtelseböner”, ”böner om förlåtelse och befrielse” och ”överlämnande”. De syndabekännelser som kyrkohandboken anvisar specificerar inte vad synd är, vilket däremot ofta görs i de nyformulerade böner, såväl överlåtelseböner som bekännelser, som mitt material rymmer. Jag vill nedan antyda några olika uppfattningar om synd som jag funnit, liksom några olika synsätt på beredelsemomentets roll i gudstjänsten.

Falska skuldkänslor

Återkommande i flera böner är en distinktion mellan falska skuldkänslor och verklig skuld:

> Lär oss att se vår skuld och delaktighet i ondskan. Töm oss på de skuldkänslor som gör oss handlingsförlamade och rädda. (Överlåtelsebön, Sofia/Linköping/96)

> Förlåt oss våra verkliga skulder och befria oss från hämmande skuldkänslor. (Överlåtelsebön, Våld/Jakobsberg/96)

> Vi ber ofta om förlåtelse för det som vi inte har gjort, våra brister. Men vi vill också bära fram våra outnyttjade möjligheter. (Överlämnande, Kvisk/Byske/97)

Skuldkänslor förlamar, hämmar och skapar rädsla. Till skillnad från ”verklig skuld” kan skuldkänslan inte förlåtas, däremot ber man om hjälp att befrias från de hämmande känslorna. En bön formulerad i jag-form, använd i en annan gudstjänst, ger en personlig beskrivning av upplevelser av värdelöshet och skam inför mötet med det egna jaget. Den bedjande upplever dessutom att dessa känslor har blivit henne pålagda utifrån. Bönen uttrycker en förvissning om att det inte är Guds vilja att dessa känslor ska tynga henne längre. Det är inte primärt en bön till Gud om befrielse, utan snarare ett uttryck för en vilja att den bedjande ska kunna se sig själv så som Gud ser henne, så att hon därmed mentalt ska kunna räta på sig:

> Jag känner mig bunden. Jag går i skuldens ledband. Att jag aldrig är tillräcklig, att jag springer och inte hinner fram. Och hur jag än springer och försöker visa att jag kan, är det som om ingen skulle se mig.
>
> Kinderna blossar. Fortfarande hör jag det förlöjligande skrattet. Det handlar inte om vad jag gjort, utan vem jag är. Inte kan man väl bekänna att man är löjlig. Det skulle nog vara löjligt. Någonting tynger på mina axlar. Jag har svårt att sitta rak. Någon har lagt bördor på mina axlar, bördor som inte är mina. Har jag inte burit länge nog?
>
> I tystnaden vill jag benämna det som tynger och binder mig.
>
> Gud, min Gud, den falska skulden vill jag lägga av. I gemenskapen vill jag räta på mig och se mig med den trogna vännens ögon. Till mig räcker du nycklar som klingar frihet. Du viskar om dörrar som kan öpp-

> na sig. Och snart kommer våren... (Bekännelsen,Kärringnatt/Vårdnäs/97)

Inledningsorden till en studentgudstjänst markerar som gudstjänstens syfte att lyfta bort den falska upplevelse av skuld som den som utsätts för en oförrätt ibland tar på sig. Men återigen är det inte en bön till Gud om befrielse, utan ett syfte med gudstjänsten som uttrycks:

> ... vi vill i denna gudstjänst synliggöra den orätt som begås för att om möjligt hjälpa till att ta bort den falska skuld som offret och närstående kan känna... (Inledningsord, Studentprästerna/Uppsala/97)

Här finns alltså en förväntan på riten att den ska åstadkomma en förändring som är befriande.

Synd

I sammanfattningen av feministisk kritik av kristna gudstjänsttraditioner i kapitel två redogjorde jag för hur feministiska teologer riktat uppmärksamheten på att faktorer som kön, klass och hudfärg strukturerar den sociala möjligheten till synd. Kritiken har fått olika utformningar, men den kan sammanfattas som ett avvisande av en universell förståelse av synd utvecklad av vita, västerländska män, tillhörande kyrkornas teologiska ledarskikt. I ett av inspirationsmaterialen finns exempel på en likartad kritik, grundad i konkreta erfarenheter av firade gudstjänster:

> Syndabekännelsen visade sig vara ett känsligt kapitel bland dem vi firade gudstjänst med. Flera sa ofta: de traditionella bekännelserna uttrycker högmodssynder. Kvinnors problem är ofta det motsatta. Vår synd är att vi inte tagit den plats som tillkommer oss, att vi hukat och varit tysta.[13]

Lena Malmgren skrev för några temagudstjänster i samband med idé- och handelsmässan ”Kvinnor visar vägen” i Uppsala 1986 vad hon betecknar som en ”omvänd” syndabekännelse, som senare trycktes och har reproducerats i en lång rad olika sammanhang.[14] Malm-

gren introducerar dock inte bönen som relevant speciellt för kvinnor, utan frågar sig om den uttrycker ett syndamedvetande karakteristiskt för samtiden:

> Är det här kanske människors centrala problem idag: hur förhåller sig skuldkänsla, självkänsla och syndamedvetande till varandra? Finns det kanske andra synder att bekänna ibland än att vi har tryckt till folk på olika sätt?[15]

Bönen återkommer i ett par av de firade gudstjänsterna, där den förefaller att ha lästs gemensamt:

> Gud, jag bekänner inför dig att jag inte haft någon tro på mina egna möjligheter.
>
> Att jag i tankar, ord och gärningar har visat förakt för mig själv och min förmåga.
>
> Jag har inte älskat mig själv lika mycket som de andra, inte min kropp, inte mitt utseende, inte mina talanger, inte mitt eget sätt att vara. Jag har låtit andra styra mitt liv, jag har låtit mig misshandlas och föraktas. Jag har trott mer på andras värderingar än mina egna och låtit människor vara nonchalanta och elaka mot mig utan att säga stopp.
>
> Jag bekänner att jag inte har sträckt på mig i min fulla förmåga, att jag varit för feg för att ta strid i rättfärdig sak, att jag vikt mig för att slippa bråk. Jag bekänner att jag inte vågat visa hur duktig jag är, inte vågat vara så duktig jag kan.
>
> Gud, vår far och skapare, Jesus, vår bror och frälsare, Ande, vår mor och tröstare, förlåt mig för mitt självförakt. Upprätta mig, ge mig tro på mig själv och kärlek till mig själv. (Kvisk/Åkersberg/96, Unitas/Uppsala/90)

Bekännelsen påminner i stilen om kyrkohandbokens syndabekännelser. Den är också explicit riktad till Gud och innehåller en bön om förlåtelse. Men den synd som bekänns handlar i första hand om brist på kärlek till det egna jaget. Den innebär att inte ha tilltro till sig själv och sina möjligheter, att inte älska sig själv lika mycket som and-

ra, att låta andra styra ens liv, att inte våga ta strid i rättfärdig sak och inte våga visa hur duktig man är. De bedjande ber Gud förlåta självföraktet, men de ber också om hjälp i den egna processen att finna ett sunt självförtroende.

Liknande ”omvända” beskrivningar av synd som självuppoffring och brist på självuppskattning återkommer i beredelseböner i ytterligare några gudstjänster:

> Du vet att vi ibland offrar oss och tänker för mycket på andra. (Överlämnande, Kvisk/Byske/97)

> Vi bekänner att vi inte tagit strid i rättfärdig sak och inte vågat ta på allvar de gåvor och möjligheter du gett oss. (Syndabekännelsen, Mor-Dotter/Åkersberg/94)

Underlåtenheten kan förutom ett värnande om det egna jaget också gälla värnandet om skapelsen:

> L: Du vår Skapare och Livgivare, vi är en del av din sköna men sköra skapelse. Vårt är ansvaret att värna, vårda och vörda den. Vi har brustit i vårt ansvar. Därför ropar vi...
> A: (sjunget omkväde) I välfärdens spår hörs skapelsen sucka och skapelsens smärta är vår. Förbarma dig Gud. (Syndabekännelse, SEK/Stockholm/94)[16]

Ett sätt att specificera vari synden består kan vara att redogöra för dess konsekvenser, för skapelsen, eller som i en Marta-gudstjänst, för tydligt uppräknade utsatta grupper:

> Gud, förbarma dig över alla barn, som ingen vill ha
> Gud förbarma dig över alla barn som mobbas i skolan
> Gud, förbarma dig över alla slagna, misshandlade och våldtagna kvinnor
> Gud, förbarma dig över de kvinnor som står i begrepp att göra abort
> Gud, förbarma dig över alla svältande människor, män och kvinnor,

särskilt kvinnor som inte orkar ta sig fram på egen hand i de ändlösa köerna

Gud förbarma dig över de arbetslösa, de utförsäkrade, de som känner sig inte längre ha något värde på arbetsmarknaden

Gud, förbarma dig över de unga, välutbildade som inte kommer in i arbetslivet.

Gud förbarma dig över alla föräldrar som inte orkar med de tunga uppgifterna i arbetsliv och hem (Marta/Västerås/97)

Förbönsraderna interfolierades av ett sjunget Kyrie på grekiska. Möjligen har detta ord valts istället för Herre, eftersom det grekiska ordet inte ger de uppenbara associationer till kön och makt som är förknippade med det svenska ordet Herre. Ingen överlåtelse eller bekännelse formulerades i ord. Istället fick deltagarna möjlighet att bära fram stenar som lades på golvet under triumfkrucifixet. I tackbönen uttolkades handlingen som ”att vi fått lägga av oss det som tyngt oss, misstrons stenar, konfliktens stenar, rädslans stenar” (Marta/Västerås/97).

Jag har noterat att ett karakteristiskt drag i hur synd förstås i den feministiska liturgiska rörelsen är betoningen av strukturella mönster, snarare än individuell skuld. Också detta är ett drag som återfinns i formuleringar i materialet:

Töm oss på alla livsmönster som gör att ofred, förtryck, rasism, sexism kan råda. Lär oss att se vår skuld och delaktighet i ondskan. (Överlåtelsebön, Sofia/Linköping/96)

Hjälp oss att se och bryta de förtryckande mönster som begränsar mäns och kvinnor liv. (Syndabekännelsen, Mor-Dotter/Åkersberg/94)

Vi bekänner vår delaktighet i det som skadar och ödelägger livet. Vi har kvävt mannens ömhet och kvinnans skapande tanke. Vi har del i ett samhälle som låser oss i orättfärdiga roller. (Bekännelse, Kvinnodag/Norrköping/98)

I de två första av dessa böner ber de församlade inte så mycket om förlåtelse, som om större insikt. Det finns också en uppenbar vilja att synliggöra relationer mellan könen i dessa böner. Medan den första benämner förtryck, rasism och sexism talar de två senare dock endast om mönster som begränsar såväl män som kvinnor. Detta parallellställande av män och kvinnor återkommer i fler böner:

> Gud, vi bekänner idag att dina egna döttrar och söner i Kristus har svikit dig. Behärskade av vår rädsla har vi förtrampat och förkvävt varandra. (Bön om förlåtelse och befrielse, Feminist/Uppsala/90)[17]

Bönen låter de bedjande bekänna att "vi förtrampat och förkvävt varandra". Däremot synliggörs inte någon asymmetrisk ordning mellan könen. Än mindre synliggörs förtrycksmönster relaterade till klass eller etnicitet. Detta kan tyckas förvånande, eftersom bönen härrör från en gudstjänst som annonserats "i feministteologiskt perspektiv", ett perspektiv som normalt utmärks av synliggörande av kvinnors underordning, ofta också relaterat till andra sociala förtrycksmekanismer.

Förvandling snarare än förlåtelse

Konkretiseringen av vilken synd som avses, och åtskiljandet av verklig skuld och falska skuldkänslor, går igen också i vad de församlade ber Gud om. Endast i ett fåtal gudstjänster ber man endast om förlåtelse: "Förlåt oss Herre" (Synlig/Västerås/91).

Jag har redan noterat att bönen om Guds förlåtelse ofta kombinerats med en bön om något annat: "... förlåt mig (för) mitt självförakt. Upprätta mig, ge mig tro på mig själv och kärlek till mig själv" (Kvisk/Åkersberg/96, Unitas/Uppsala/90), "Förlåt oss våra verkliga skulder och befria oss från hämmande skuldkänslor. Upprätta oss och ge oss kraft att gå vidare" (Våld/Jakobsberg/96), "Hjälp oss till ett syskonskap där vi lever i upprättelse och solidaritet med varandra" (Kvinnodag/Norrköping/98).

Bönerna är inte i första hand fokuserade på gudsrelationen i termer av synd och förlåtelse, utan snarare på relationen till medmän-

niskorna och skapelsen och på syndens konsekvenser i ett jordiskt perspektiv.

Denna tendens märks också i vissa avlösningsord, som visserligen bekräftar att Gud förlåter, men som lägger större vikt vid tillägnelsen av förlåtelsen och vid omvändelsen till ett nytt befriat sammanhang:

> I Jesu namn säger jag Dig: Gud förlåter, befriar och upprättar Dig. Förlåt Dig själv och res dig för (att) gå ut och leva ditt liv i upprättande gemenskap med andra. (Våld/Jakobsberg/96)

I vissa fall har beredelsemomentet gestaltats i handling. I en Sofiagudstjänst för kyrkomötets ledamöter på temat ”Rättvisans röst” gestaltades överlåtelsen i en spiraldans till ett nykomponerat Kyrie, med text från Psaltaren 25:20: ”Rädda mitt liv, befria mig, svik mig inte, jag flyr till dig” (Sofia/Sigtuna/98). Till slut formade deltagarna en spiral utan möjlighet att röra sig varken fram eller tillbaka. Den gemensamma rörelsen antyder synden som en kollektiv process, som leder till mänsklig förlamning.

När dansen stannat lästes en överlåtelsebön i form av en dikt. Dansledaren höjde en skål med vatten och ett flytande ljus i spiralens mitt och dansen kunde börja ut ur spiralen, nu till ett nykomponerat Gloria, med ny text av Helene Egnell:

> Ära i höjden åt Gud, åt Guds mänskor på jorden fred. Vi sjunger till dig, du som skapar och befriar, skänker oss liv. Vi dansar med dig du som bjuder oss in i din eviga dans. (Sofia/Sigtuna/98)

Dansen gestaltar förlåtelsen som en process av mänsklig överlåtelse och gudomligt ingripande. Texten tolkar gestaltningen genom att de dansande sägs dansa med Gud, som själv är den som bjuder in till dansen. Samtidigt kombinerar texten motiv från högmässans beredelse, Gloria och Laudamus och är på det sättet ett tydligt exempel på hur element ur kristen gudstjänsttradition tas upp och omformas in i ett nytt sammanhang.

Ett annat sätt att gestalta överlåtelse kallas i gudstjänstordningen ”Tårarnas ritual” och innebar ett symboliskt frambärande av världens tårar inför Guds ansikte (Studentprästerna/Uppsala/97). Ritualen gick till så att fyra kvinnor kom från olika väderstreck bärande på vatten i kannor. Dessa symboliska tårar hälldes i en glasskål på altaret medan pastorn som ledde gudstjänsten läste en längre bön, som sammanfattningsvis gick ut på att Gud skulle förena de deltagandes tårar med bäckarnas vatten, utan att skymma gråten och smärtan, men så att bitterheten kan vaskas ur och smärtan föda nytt liv. Här märks återigen fokus på mänsklig förvandling, snarare än en gudsrelation präglad av synd och behov av förlåtelse.

I gudstjänsten ”Den gyllene nyckeln”, som byggde på en saga, bands deltagarna med armarna mot kroppen när flickan i sagan blev bunden. Banden löstes upp i samband med syndabekännelsen och föll av helt i samband med *Måltiden.* ”Vi satt kvar i ring, banden var avklippta, men fanns kvar – nattvardskärlen skickades runt och i rörelsen när man räckte brödet vidare föll banden” berättar prästen Anna Toivonen i en kommentar (Kärringnatt/Vårdnäs/97). Så gestaltas tillägnelsen av förlåtelsen eller upprättelsen som en kollektiv process av delande, kopplad till *Måltiden.*

Betoningen av förvandling som gemenskapsprocess märktes också i avslutningsgudstjänsten vid konferensen *Ansikte mot ansikte* i Härnösand, där alla deltagare fick en sotad fickspegel tillsammans med agendan och i ett moment kallat ”Försoningshandling” fick hjälpa varandra att göra ren spegeln. Handlingen hade dessutom uppenbar anknytning till konferensens tema och till bibelordet (1 Kor 13:12) om att vi nu ser som i en dunkel spegel, men att vi då ska se ansikte mot ansikte (Ansikte-avsl/Härnösand/97).

Ytterligare exempel på gestaltningar ger SEK:s gudstjänst ”Till jorden ger hon åter” där deltagarna förutom att de bad till Gud om förbarmande över naturen, bar fram äggskal som ett tecken på sin vilja att sätta stopp för destruktionens krafter. Äggskalens kalk är nämligen nyttigt mot försurning av sjöar. Här var det alltså snarare behovet av botgöring än av tillägnelse som betonades i den gemensamma handlingen (SEK/Stockholm/94).

Gudsbild

Genom att tyngdpunkten i beredelsemomentet i så hög grad ligger på syndens konsekvenser i det jordiska livet tonar bilden av Gud i viss mån bort. Det är svårt att skapa sig en bild av den Gud de församlade vänder sig till i de citerade bönerna. Det framgår dock att Gud förutsätts ha en nära relation till skapelsen. Likaså framgår en förväntan om att Gud vill ändra livsmönster av exploatering av jorden och mänskligt förtryck. Det är därför intressant att notera att de trinitariska formler som används beskriver Gud i funktionella termer snarare än persontermer.

Den trinitariska formeln Fader, Son och Ande syns inte i dokumentationerna, vilket i och för sig inte behöver betyda att den inte använts av prästen vid gudstjänstens början eller i samband med avlösning/förlåtelse. Däremot finns gott om exempel på varianter av formeln Skapare, Befriare (i ett fall Försonare) och Livgivare (i ett fall livgiverska).[18] I den nyss citerade Gloria riktades orden till ett du ”som skapar och befriar, skänker oss liv” (Sofia/Sigtuna/98). I ytterligare ett fall användes en likartad formel som kombinerar person- och funktionsbeteckningar: ”Gud, vår far och skapare, Jesus, vår bror och frälsare, Ande, vår mor och tröstare”[19] (Kvisk/Åkersberg/91).

Valet av funktions- snarare än personbeteckningar får också konsekvensen att den grammatiska maskulina genusbestämningen av Gud tonas ned. I två av gudstjänsterna omnämndes också Anden feminint (som livgiverska och mor) medan den första och andra personen omtalades könsneutralt eller maskulint. Tendensen från grammatiskt maskulina genusbestämningar och till feminina återfinns alltså inte bara i psalmerna utan även i de trinitariska formlerna.

Inledningen ur liturgiskt traditionsperspektiv

Sammanfattningsvis har genomgången visat att inledningsmomentet varit ett viktigt och omfattande moment i de aktuella gudstjänsterna. Jämfört med mitt analysschema finns inga större skiljaktigheter, utom att den trinitariska teologin inte alltid varit så tydlig. Jämfört med kyrkohandboken och svenskkyrklig 1900-talstradition

finns däremot skillnader, som i huvudsak förefaller innehållsligt motiverade. Gud har i *Inledningen* ofta omnämnts med feminint genus, ofta dessutom med en symbolisk laddning av moderlig omsorg och närhet. Gudsbilden har också präglats av immanens och mysterium. Inledningsmomenten har också visat på kvinnors värde och livsvillkor och särskilt då erfarenheter av och motstånd mot förtryck.

Inledningen har också manifesterat vad jag tolkat som kritik av hur frågor om synd och skuld hanterats i reformatorisk teologi. Kritiken förefaller grundad i kvinnors erfarenheter av skuld- och skamkänslor, utsatthet och ibland direkt fysiska övergrepp. Beredelsen har gett utrymme för mer specifika och erfarenhetsbaserade framställningar av skuldproblematiken. Strukturella orättvisor har lyfts fram och syndens offer – kvinnor, men ibland också andra grupper – har ställts i fokus. I flera gudstjänster har bönerna också tydligt klargjort att falska skuldkänslor inte kräver förlåtelse, utan snarare är en pålagd börda.

Frågan varför beredelsemomentet finns med i de flesta av gudstjänsterna, trots att så stora förändringar skett i dess utformning, har följt mig i genomgången av materialet. En tänkbar förklaring är att det varit en eftergift mot traditionen. Kyrkohandboken förutsätter ett sådan moment i nattvardsgudstjänst. För personer inskolade i Svenska kyrkans gudstjänstfirande har momentet därmed en plats motiverad av konvention. Det kan handla om en självpåtagen plikt, en attityd som avspeglades i rubriken i ett av inspirationsmaterialen: ”Hur får kvinnor göra gudstjänst?” (Inspiration/Kvisk/97).

Bortsett från plikt eller konvention kan momentets plats i gudstjänsterna också ha motiverats just av behovet av uppgörelse med traditionen. Utan någon motsvarighet till ett beredelsemoment skulle det blir svårt att exempelvis finna en plats för tillbakavisandet av falska skuldkänslor. Även en uppgörelse med traditionen behöver en form.

Slutligen menar jag dock att förlåtelsemomentet – trots den explicita och implicita kritiken – liksom i den dominerande traditio-

nen faktiskt också motiverats av att en önskan att i gudstjänsten gestalta människans beroende av Gud och att förmedla Guds nåd och förlåtelse. Materialet rymmer i min tolkning inte primärt ett ifrågasättande av att kvinnors relation till Gud skulle rymma ett behov av förlåtelse. Däremot ifrågasätter materialet för det första *hur* detta traditionellt gestaltats (den människosyn och gudsbild som kommit till uttryck) och för det andra *dess prioritet* i det gudsmöte som gestaltas i gudstjänsten.

En jämförelse med några grundläggande begrepp i luthersk teologisk tradition kan belysa vad förändringarna handlar om. Hit hör distinktionen mellan människans situation ”coram Deo” och ”coram hominibus”, i sitt förhållande till Gud och till medmänniskorna. Luthersk teologisk tradition har betonat att människan inför Gud alltid är syndig och det är på detta plan som gudstjänstens kommunikation har rört sig. Människan bekänner sig som syndig och i behov av förlåtelse och tar emot denna förlåtelse i gudstjänsten.

Att på detta sätt skilja på relationen till Gud och till medmänniskorna är ett tankesätt som förefaller främmande för utformningen av många av gudstjänsterna i mitt material. Det är relationerna människor emellan och syndens konsekvenser i det jordiska livet som betonas. Det är dessutom dessa relationer som tänks stå i fokus för den Gud som vill skapa en värld där rättfärdighet bor.

Ett nära relaterat lutherskt begrepp är ”rättfärdiggörelse genom tro”, som fokuserar på människans gudsrelation och understryker att det är Gud som rättfärdiggör människan av nåd, medan människan endast kan svara i tro.[20] I en ekumenisk text undertecknad av LVF och Romersk-katolska kyrkan, uttrycks den gemensamma tron på rättfärdiggörelsen på följande sätt:

> Together we confess: By grace alone, in faith in Christ’s saving work and not because of any merit on our part, we are accepted by God and receive the Holy Spirit, who renews our hearts while equipping and calling us to good works.[21]

I inledningsmomentet i gudstjänsterna i mitt material står rättvisan i det jordiska livet i centrum. Människan behöver Guds stöd i att arbeta för jordisk förvandling snarare än Guds förlåtelse för sitt absoluta syndiga tillstånd. Jämfört med den ekumeniska texten ligger alltså betoningen på den andra halvan av meningen, som handlar om hur Anden förnyar och kallar människorna till goda gärningar. Den första halvan av texten, om Kristi frälsningsgärning, är däremot starkt nedtonad i många av gudstjänsternas inledningsmoment, dock inte i alla.

Ytterligare en intressant punkt att jämföra med svensk luthersk tradition har att göra med gudstjänstdeltagarnas självförståelse. Medan kyrkohandbokens syndabekännelse inbjuder till en självförståelse som syndare uttrycker beredelsemomentet, i de gudstjänster där det förändrats mest, gudstjänstdeltagarnas självförståelse som förtryckta, eller i förbund med de förtryckta. Det som gestaltas är Guds solidaritet med de förtryckta, snarare än Guds vrede över synden och förlåtelse av syndare.

När materialet på de nämnda sätten avviker från svenskkyrklig gudstjänsttradition i fråga om beredelsemomentet, så bör det ses i relation till en längre utvecklingsprocess, från de stränga botgudstjänster som karakteriserade mycket av svenskkyrkligt gudstjänstliv i slutet av 1800-talet till en allt starkare nedtoning av detta motiv i 1900-talets handböcker.

På 70- och 80-talen, när 1986 års handbok arbetades fram och det pågick omfattande försöksverksamhet med nya gudstjänstformer, riktades en bitvis häftig kritik mot den negativa människosyn som gudstjänsten ansågs förmedla och mot syndabekännelsens plats i gudstjänstens *Inledning*.[22]

Denna omvandling fortsätts också i det handboksförslag som publicerades i början av år 2000, där antalet alternativ för beredelse ytterligare vidgades och det också föreslogs att momentet helt skulle kunna utgå även i en högmässa.[23] I det handboksarbete som pågått under 1900-talets sista decennier har ofta framhållits att såväl vana som mindre vana kyrkobesökare upplevt det som problematiskt att beredelsen ensidigt framställt relationen mellan män-

niska och Gud som präglad av begreppen synd och nåd.[24] Bakom resonemangen anas en djupare konflikt mellan svenskkyrklig luthersk gudstjänsttradition och människors självförståelse i det moderna Sverige.

Är den moderna människan så präglad av synden att hon inte förstår sitt eget bästa? Behöver människor i vår tid inte Guds förlåtelse? Är andra behov mer pockande? Eller förmår liturgin inte gestalta förlåtelse på ett sätt som når de mänskliga djup där behoven är förankrade?[25] Sådana frågor väcks vid genomgången av materialet.

Inledningsmomentets utformning förefaller framväxt som svar på särskilt kvinnors specifika livserfarenheter. Resultatet har blivit att temat skuld – förlåtelse har tonats ned, och ersatts av en betoning på inomvärldslig rättvisa. Därigenom har också bilden av Gud som allsmäktig himmelsk domare alltmer ersatts av bilden av en Gud verksam i och genom skapelsen för rättvisa och upprättelse av de förtryckta och ofta betecknad med feminint genus. Slutligen har det också funnits dels en förkärlek för symbolhandlingar kopplade till beredelsen, dels en betoning av deltagarnas tillägnelse av förlåtelse och omvändelse. När betoningen inte så mycket läggs vid att Gud rent objektivt förlåter i och genom gudstjänsten, utan vid den subjektiva tillägnelsesidan, medför detta också en ökad betoning av gudstjänsten som ett inomvärldsligt rituellt handlande, som åstadkommer förvandling av deltagarna. Det är dock viktigt att betona att denna rituella betoning inte alls behöver stå i motsättning till den mer objektiva, transcendenta aspekten, utan att det just handlar om var tyngdpunkten läggs.

Inledningen ur feministiskt perspektiv

En fråga jag vill diskutera är huruvida materialet erbjuder något alternativ till den könsförståelse som Anne-Louise Eriksson funnit uttryck för i kyrkohandbokens ordning för högmässa. På det mänskliga planet har jag framför allt påvisat en strävan att synliggöra kvinnor och kvinnors verklighet. I dessa konkretiseringar kan både skillnader mellan kvinnor och män och kvinnor emellan komma till

uttryck. Samtidigt finns i strävan att göra förment allmängiltiga (men i själva verket androcentriska) formuleringar konkreta en tendens att generalisera om kvinnors situation, som kan leda tankarna i riktning mot kvinnors särart. En sådan risk märks exempelvis när det talas om hur ”vi bär livet inom oss”, eller om ”alla kvinnors röst, som bär den tyngsta bördan av arbetet och barnen” (Kvinnodag/Norrköping/98)

Ibland förefaller texternas ambition också inskränkas till att göra synligt att mänskligheten består av män och kvinnor. I en gudstjänst firad som söndagsgudstjänst ”i kvinnoperspektiv” användes exempelvis ett inledningsord hämtat från kyrkohandboken, som i sin originalversion avslutas med en lovprisning till Gud ”för att vi är till”. I den aktuella gudstjänsten hade detta omformulerats till en lovprisning ”för att vi är kvinnor och män – Gud till ära”. Omformuleringen betonade att gemenskapens ”vi” bestod av både män och kvinnor. Samtidigt varken identifierades eller ifrågasattes någon asymmetri mellan könen. Härmed riskerar formuleringen emellertid att endast okritiskt spegla föreställningar om en väsensskillnad mellan könen (Kvinnopersp/Karlstad/93).

Sammanfattningsvis kan materialet i fråga om människosynen sägas präglas av en önskan att konkretisera, vilket dock visat sig förknippat med en tydlig risk att reproducera föreställningar om kvinnors särart, på ett sätt som tydligt påminner om det feministiska dilemma jag diskuterat i kapitel tre. Däremot finns inga exempel i momentet *Inledning* på att mänskligheten symboliseras feminint.

Till skillnad från de handbokstexter Anne-Louise Eriksson granskat betecknas Gud i materialet också med feminint genus. Dock har inte könsgrammatiken bytt förtecken, från maskulint till feminint, enligt gynocentriskt mönster. Det är inte en allsmäktig Moder som ersatt den allsmäktige Fadern. Gud kan omtalas såväl maskulint som feminint, ibland till och med i samma text (Herren som ”hon”). Gud som Fader kan beskrivas med egenskaper som i vår kultur traditionellt associerats med kvinnor. Fadern ”har tid att lyssna” och ”bär... i sin famn”. Anden som mor flyger å andra sidan runt världen på

”starka vingar”. Samtidigt finns också exempel på att traditionellt särskiljande könsföreställningar reproduceras på gudomlig nivå som i formuleringar om att Gud ”ler emot mig som en mor”, eller att Anden är ”mor och tröstare”.

Den ensidiga kopplingen mellan maskulint genus och gudomlighet som Eriksson påvisat i kyrkohandbokens ordning för högmässa har destabiliserats. Detta kan bidra till att ifrågasätta självklarheten i mäns överordning över kvinnor, förutsatt att det finns ett samband mellan föreställningar om Gud och mänskliga relationer. Samtidigt kan stereotypa bilder av ”moderlighet” bekräfta mönster knutna till ett över- och underordningssystem. Min avsikt här är inte att argumentera för den ena eller andra slutsatsen, utan att peka på svårigheten att dra omedelbara slutsatser av språkanvändningen.

En intressant teologisk iakttagelse är att destabiliseringen av isärhållandet av maskulint och feminint genus förefaller kopplat till en destabilisering av isärhållandet av Gud och människa. Relationen mellan Gud och människa karakteriseras i materialet snarare av ett nära förbund, än av total åtskillnad. Detta stämmer väl med Anne-Louise Erikssons iakttagelse att när dikotomin man–kvinna utmanas i någon formulering i kyrkohandbokens text utmanas också dikotomin gudomligt–mänskligt.[26] Det förefaller alltså som att bruket av genus i materialet är relaterat till den teologiska konstruktionen av förhållandet mellan Gud och människa.

Att ifrågasättanden av könskonstruktioner hör nära samman med teologiska ifrågasättanden visas också i hur beredelsemomentet hanterats. Framför allt har vad för slags synd det är fråga om tydligare preciserats. Detta behov torde härröra från den tidigare noterade feministiska insikten att förtryckta och förtryckare knappast syndar på samma sätt och därför inte delar samma slags skuld, vare sig förtrycket handlar om kön, klass eller ras. Ur denna insikt väcks behovet av att skilja på falska skuldkänslor och verklig skuld, men också behovet att precisera vilken synd som bekänns och att benämna inte bara de synder som deltagarna begått, utan också den synd som begåtts mot dem.

Medan jag gett många exempel på sådana preciseringar, som förefaller mycket rimliga ur feministiskt perspektiv, vill jag här ge exempel på en typ av formulering som jag också funnit i materialet, och som jag menar pekar på svårigheten att hantera den kombination av teologiska och könsteoretiska utmaningar som en feministisk utformning av beredelsemomentet utgör. De formuleringar jag talar om lyfter fram de deltagandes svaghet, otillräcklighet eller brustenhet:

> Till dig, Gud, kommer vi med vår rädsla och oro, vår längtan och vårt hopp. (Överlåtelsebön, Ledarskap/Kalmar/97)

Om en sådan allmän formulering emellertid, som i nedanstående exempel hämtat från en annan gudstjänst, följs av förlåtelseord, förefaller den synd som Gud förväntas förlåta närmast identisk med att vara människa:

> L: Gud, i din skål av kärlek
> i ditt djupaste rum
> lägger jag mitt liv,
> min sorg och längtan
> min styrka och svaghet.
>
> Alla: Öppna för mig vem jag är
> för mina möjligheter
> och begränsningar
> så att jag kan ta emot förlåtelse
> och gå vidare.
>
> P: Förlåtelse
> (Marta/Västerås/98)

Här menar jag att det finns en risk att redan att vara människa framstår som i behov av förlåtelse. Förutom att detta framstår som svårförenlighet med ett skapelseteologiskt perspektiv blir det ur feministiskt perspektiv ett dubbelt problem, genom att mänsklighet

traditionellt konstruerats som ”kvinnlig”.[27] Risken är att det blir just ”kvinnlighet” som framstår som i speciellt behov av förlåtelse. Denna risk understryks när kvinnors upplevelse av otillräcklighet framstår som något som behöver Guds förlåtelse, som i en överlåtelsebön i ”Kvinnor gör gudstjänst”. Bönen har rubriken ”Det ofullgångnas ryggsäck” och lyder:

> Med min otillräcklighet söker jag mig till dig, Gud.
> Allt det jag inte hann, har du tid för.
> Allt det jag inte orkade, har du krafter för.
> Allt det jag borde ha gjort, men inte vågade, törs du ta emot.
> Gud, Förvandla! Förnya! Förlåt!...
> (Inspiration/Kvisk/97)

Bönen speglar sannolikt en upplevelse som för många kvinnor i Sverige idag ligger närmare än upplevelsen av direkt skuld, nämligen de känslor av skuld som väcks av att inte räcka till för allt vad kvinnorollen kräver. Många kvinnor skulle säkert kunna stämma in i bönesucken över alla ”borden”, som vi inte klarat att leva upp till. Bönen målar upp Gud som idealet, som hinner allt jag själv inte hinner, orkar det jag inte orkar. Den bedjandes skuld förefaller närmast ligga i att inte vara Gud tillräckligt lik i att ha kraft för allt.

Perfektion konstrueras som ett ideal, som Gud kan föra människan närmare, medan otillräcklighet konstrueras som en synd, som kräver Guds förlåtelse. Detta strider direkt mot det bekräftande budskap som finns tydligt uttalat i andra gudstjänster, som snarare ser svaghet och otillräcklighet som en sida människan måste acceptera hos sig själv, liksom Gud accepterar människan. Jag citerar ur manuskriptet till en predikan av Cathrine Tegerstrand:

> Hur är det möjligt att hitta Marias livsstil bland alla måsten?
> Hur ska jag kunna ta mig 5 minuter utan att känna dåligt samvete?
> Hur bryta ekorrhjulets ständiga snurrande?
> Jo, genom att tänka efter och känna in vad man egentligen tycker om och vill? När känner Du riktigt glad, vad gör Du då?

> Unna dig det ibland
> Du är värd att ta dig tid då och då till dig själv
> Till att fylla på dina inre källor
> För att du ska må bra
> Du är en pärla
> En unik pärla
> som du själv måste vårda ömt för att den ska skina
> I Guds ögon är du alltid en pärla
> men ibland måste man påminna sig själv om att man ska bry sig lika mycket om sig själv som man bryr sig om andra. För att man själv ska kunna fungera som en Guds medhjälpare i världen och göra gott. (Marta/Västerås/97)

Kanske lyfter böner som dem jag nu diskuterat fram en grundupplevelse hos många människor, inte bara kvinnor, i Sverige idag. Kanske denna upplevelse också verkligen behöver en rituell bearbetning. Att lyssna på dessa behov är ett rimligt hänsynstagande till kvinnors erfarenheter. Men om upplevelsen formuleras i termer av skuld, förlåtelse och omvändelse är frågan om det själsliga problemet inte snarare riskerar att förstärkas än lösas upp. Relevanskravet måste kopplas samman med frågor om teologisk identitet och pastoralt ansvar. Detta är inte platsen att föreslå lösningar. Däremot har materialet i detta avseende visat på ett teologiskt problem, med klara kopplingar till konstruktionen av kön i gudstjänsten, som skulle behöva en fördjupad bearbetning.

Inledningen ur ecklesiologiskt perspektiv

Vad kan då med utgångspunkt i *Inledningens* utformning sägas om den kyrka som manifesterats i de olika gudstjänsterna? Vilka spänningar har blivit synliga i relation till den dominerande kyrkliga gemenskapen? Faktum är att ingenting alls sägs i direkta ord om kyrkan. Men jag har också klargjort att vad som motiverar ett ecklesiologiskt perspektiv är att gudstjänsten i sig kan ses som ett uttryck för kyrka. Den gemenskap som konstituerar sig i gudstjänsten är i någon mening kyrka och gudstjänstens skeende kan stude-

ras i avsikt att se hur gemenskapen förstår sig själv. Med en sådan utgångspunkt finns mer material.

En Sofia-gudstjänst i Linköping inleddes exempelvis med inledningsord som tydligt definierade de församlade i relation till Guds treenighet, uttryckt i funktionella termer som Skapare, Befriare och Livgivare:

> Vi är Skaparens folk, del av Guds skapelse, som längtar efter fred och rättvisa. Vi är Befriarens folk, människor som längtar efter försoning. Vi är livgivarens folk, som längtar efter att få föra ut vishet i världen. (Sofia/Linköping/96)

Formuleringarna påminner både om modellen av kyrkan som Guds folk, som jag berört i kapitel tre och om kyrkan som en *koinonia*, given av Gud. Bönen är inte primärt beskrivande, utan performativ. De församlade förklarar sig med bönen vara skaparens, befriarens och livgivarens folk.

En annan bön av motsvarande karaktär konstituerar gemenskapen underifrån, ur gemenskapen med kvinnor som lidit och kämpat. Gemenskapen knyts dock också till Gud, som ”skapat oss” och som varit alla de kämpande kvinnornas Gud och därför också är ”vår Gud”. Denna gemenskap med varandra och med Gud har man samlats för att fira:

> Gud, du har skapat oss övermåttan underbart. Vi bär livet inom oss. Vi bär smärtan över hur våra systrar i historia och nutid fått stå tillbaka. Vi bär styrkan de bar som hjälpte dem att överleva. Till dig kommer vi för att fira att du som var Saras, Hagars, Rakelse, Martas och Marias Gud, också är vår Gud. (Kvinnodag/Norrköping/98)

Ett annat växelläst inledningsord, som inledde en gudstjänst i *Forum för kvinnliga präster* i Lunds stift, uttryckte en gemenskap underifrån av sökande efter Gud och efter gemenskap, på ett sätt som också kan knytas till *koinonia*-tanken:

L: Vi har kommit tillsammans
A: med vår längtan, vår tro och vårt tvivel.
L: Vi har kommit tillsammans
A: för att söka trons djup i bön och lovsång.
L: Vi har kommit tillsammans
A: för att dela bröd och vin i gemenskap med Gud och varandra.
L: Låt oss komma nära Gud här och nu.
(Forum/Lund/97)

En bekännelse i en studentgudstjänst i Uppsala förklarade sig vara ”döttrar och söner i Kristus”. Gemenskapen konstituerades både av ett gemensamt svek mot Gud och mot varandra och av en längtan efter ett alternativ i form av ett syskonskap i upprättande gemenskap:

Gud, vi bekänner idag - - - Hjälp oss alla till ett syskonskap där vi lever i upprättande gemenskap och solidaritet med varandra, man med man, kvinna med kvinna, man med kvinna. (Feminist/Uppsala/90)[28]

Brustenheten tillskrivs alltså inte ”någon annan”, till exempel den institutionella kyrkan, utan tillhör de villkor gemenskapen delar. Samtidigt uttrycks explicit längtan efter alternativ. I en annan studentgudstjänst uttrycktes i en växelläst affirmation liknande visioner om en solidarisk gemenskap mellan män och kvinnor:

Alla: Detta är sant,
att kvinnor och män har en kallelse att leva i solidaritet med varandras kamp för värdighet och rättvisa, och att lära av varandra och uppmuntra varandra till ett sant syskonskap i kritisk och profetisk solidaritet.
- - -
Detta är sant,
att Jesus Kristus har kommit i världen för att hela den förstörda gemenskapen mellan kvinnor och män och återställa vår självkänsla och värdighet. (Unitas/Uppsala/90)[29]

Exemplen visar hur Kristus-gemenskapen teologiskt tolkas som en

gemenskap integrerad med den feministiska visionen. Att vara söner och döttrar i Kristus innebär att önska upprättande och solidarisk gemenskap. I själva verket kom Kristus till världen för att hela gemenskapen. Samtidigt är det värt att notera att ordet kyrka inte nämns. Kanske tas gemenskapens identifikation som kyrka för given, men kanske ska återhållsamheten också tolkas som uttryck för den feministiska dubbelheten i förhållande till en kyrka som alls inte alltid förstått sitt uppdrag som integrerat med feministisk befrielse.

Ett par av bönerna ovan kan också sägas i praxis etablera förståelsen av kvinnor som kyrka. Jag tänker på åminnelsebönens kvinnocentrerade gemenskap, liksom *Forum för kvinnliga prästers* gemenskap. Ytterligare ett exempel ges i en av Marta-gudstjänsterna, som inleddes med dukning av altaret, följt av läsning av en bibeltext där Marta bjuder in Jesus till sig (Marta/Västerås/98). Handling och läsning bidrog tillsammans till möjligheten att tolka *Inledningen* som en inbjudan till församlingen att i gudstjänstens form möta Jesus i Martas hus. Att låta en huvudgudstjänst i en domkyrka utspela sig ”hemma hos Marta” är en tydlig markering av kvinnor som kyrkliga traditionsbärare. Visserligen inte uttalat, men knappast heller fördolt, vilar anspråket ”kvinnor är kyrka” över inledningsmomentets utformning.

Utformningen av inledningsmomentet i materialet skiljer sig på väsentliga punkter från dominerande svenskkyrklig tradition, samtidigt som vissa av förändringarna, i synnerhet vad gäller beredelsen, är i linje med en pågående förändring. Gudstjänsterna i materialet kan i detta avseende tänkas föregripa en utveckling som pågår i Svenska kyrkan som helhet. Bilden av feministiska liturgier som ”laboratorier” för utforskande av nödvändiga förändringar i gudstjänstlivet i stort kan vara en hjälp för att förstå den ecklesiologiska relationen mellan vad som sker i gudstjänsterna i mitt material och utvecklingen i den dominerande traditionen.

Ett annat sätt att förstå relationen är i termer av kyrklig förnyelserörelse. Den rörelse som konstitueras i gudstjänsterna förenas av en protest mot orättvisor och förtryck i kyrka och/eller samhälle. Gudstjänsterna manifesterar på ett eller annat sätt en kritik mot

att kyrkans gemenskap är konstituerad av en patriarkal könsordning, där kvinnor som grupp underordnas män som grupp. Ibland blir också andra maktstrukturer synliga i materialet, som då ”barn”, ”arbetslösa” eller ”flyktingar” lyfts fram som drabbade av orättvisa eller förtryck.

Konsekvenserna av denna gemensamma förståelsebakgrund har fått sitt tydligaste uttryck i den ändrade utformningen av beredelsemomentet. Förändringarna gör tydligt att kyrkan inte kan förstås som en enhetlig gemenskap, där var och en med samma förutsättning kan vända sig till Gud och be om syndernas förlåtelse. Synden är tvärtom något som skär genom kyrkans gemenskap och gör den ena till offer och den andra till förtryckare i ständigt nya kombinationer. Ett rituellt språk som gör alla till lika stora syndare inför Gud riskerar att samtidigt osynliggöra asymmetrier på ett mänskligt plan. När en kvinna som ofredats ber Gud om förlåtelse sida vid sida med mannen som ofredat, tenderar förtryckande mönster att reproduceras, snarare än lösas upp.

I luthersk tradition har detta hanterats genom att människans relation till Gud och till medmänniskorna skiljts åt och gudstjänsten betraktats som fokuserad på relationen till Gud. Kyrkan har i hög grad konstituerats som en nåde- och förlåtelsegemenskap.[30] I materialet hålls relationen till Gud och människor istället nära samman och rättvisa relationer till medmänniskor och skapelse ställs i fokus. I högre grad än en förlåtelsegemenskap är det en rättvisegemenskap som tagit form, konstituerad av gemenskap med en Gud som vill rättvisa och befrielse för de förtrycka och som förväntar sig medlidande och solidariskt handlande av sitt folk.

De liturgiska uttrycken för detta har blivit möjliga tack vare att gudstjänsterna firats i mindre gemenskaper, förenade av delade intressen och erfarenheter. Det ecklesiologiska perspektivet ställer emellertid relationen till den vidare kyrkliga gemenskapen i fokus. Vad har den liturgiska rörelse som manifesteras i materialet att säga denna vidare gemenskap? Skulle materialets utformningar av beredelsen kunna föras över till gudstjänster som firas i en vidare församlingsgemenskap präglad just av asymmetri i olika avseenden?

Några exempel har jag funnit, som exempelvis bönen om förlåtelse vid avslutningsgudstjänsten vid Gör dig synlig-konferensen i Västerås stift, där de satser som benämner synden inleds med ”om”:

> P: Om vi har upprörts över skapelsens skövlande men förblivit tysta ...
> F: Förlåt oss Herre...
> P: Om vi har hört ensamhetens rop i vår egen närhet, men tillslutit våra öron... (Bön om förlåtelse, Synlig/Västerås/91)

Ett annat sätt att lösa problemet med en och samma bekännelse i en heterogen församling kan exemplifieras av en gudstjänst i anslutning till en temadag om sexualiserat våld:

> Alla: Gud, vi kommer till Dig som vi är. Vi lämnar till Dig allt vi ångrar. Vi lämnar till Dig allt som tynger oss och hindrar oss från att gå vidare. Förlåt oss våra verkliga skulder och befria oss från hämmande skuldkänslor. Upprätta oss och ge oss kraft att gå vidare. Amen. (Överlåtelsebön, Våld/Jakobsberg/96)

Dessa formuleringar är tillräckligt öppna för att kunna rymma många olika erfarenheter, samtidigt som de ändå ger vissa anvisningar om vad som är synd och vad som inte är det. Samtidigt löser de inte problemet med hur gudstjänst ska kunna firas i en kyrklig gemenskap som rymmer asymmetriska maktrelationer och även direkta övergrepp, utan att liturgin samtidigt bidrar till att reproducera förtryck.

Här visar gudstjänsterna i materialet en möjlig väg framåt genom att missförhållanden i den bredare kyrkliga gemenskapen inte förtigs, utan synliggörs i andra delar av liturgin och därmed tas in i den förväntan om förvandling med Guds hjälp som gudstjänsten rymmer. Även outtalade föreställningar (i detta fall om synd och skuld) påverkar de församlades tolkning av en viss liturgisk handling och dessa outtalade föreställningar kan behöva ett uttalat bemötande i liturgin. Om uttryck för sexism explicit benämns som synd i bön och förkunnelse ger det en alternativ kontext åt en all-

mänt formulerad syndabekännelse. Det handlar som alltid om vilka komponenter som ställs bredvid varandra (jfr Gordon Lathrops begrepp ”juxtaposition”, som jag introducerat i kapitel tre). Här ger materialet en anvisning framåt i den pågående tolkningen hur doktrinen om människans rättfärdiggörelse genom tro kan inkultureras i gudstjänstfirandet i Sverige idag, utan att det sker på bekostnad av etiska aspekter av rättvisa i kyrkans gemenskap.

Ordet

Efter *Inledning* i mitt analysschema kommer *Ordet*, vars huvudsakliga innehåll består av läsning av texter från Gamla och Nya testamentet (tre läsningar i högmässan i Svenska kyrkan), förkunnelse, trosbekännelse samt förbön. I ordningen för högmässa i *Den svenska kyrkohandboken* har också psalmen före evangeliet, gradualpsalmen, en fast plats i strukturen. Så som Gordon Lathrop utlagt innebörden i gudstjänstens *ordo* i anslutning till det ekumeniska dokument jag byggt mitt analysschema på är det Jesus Kristus, korsfäst och uppstånden, som förkunnas. Förbönen är en bön för alla i nöd och en bön om enhet.

Bibelordet har genomgående i världens kyrkor en mycket stark auktoritet i gudstjänsten. I avsnittet om feministisk kritik av kristna gudstjänsttraditioner i kapitel två har jag något diskuterat dimensionen av de problem detta aktualiserar i feministiskt gudstjänstfirande. Gudstjänsten präglas av Bibeln inte bara i textläsningarna, utan även i språk och symbolik i böner och psalmer. Är dessa då präglade av en patriarkal ordning är det svårt att undvika att detta färgar gudstjänsten som helhet.

Det är därför inte förvånande att mitt material visar på svårigheter att överta momentet *Ordet* i gudstjänstens grundstruktur obearbetat. Det största problemet vid analysen har varit att över huvud taget identifiera ett moment i gudstjänsten som kan passa in på beskrivningen textläsning och förkunnelse. Läsning och förkunnelse i gudstjänsterna har skett på ett sådant sätt att hela mo-

mentet försvagats som en tydligt urskiljbar del av gudstjänsten. I en luthersk kyrka som av tradition lagt stor vikt vid det lästa och predikade bibelordet kan detta ses som ett teologiskt problem.

En preliminär tolkning är att momentets försvagning har att göra med vad Teresa Berger kallar en ”problematisk närvaro” i Bibelns texter av företeelser som varit förtryckande för kvinnor, och en samtidig ”problematisk frånvaro” av kvinnors historia och verklighet. Jag har också i avsnittet om feministisk gudstjänstkritik konstaterat att Bibelns speciella auktoritet i gudstjänsten ger texternas androcentriska karaktär extra tyngd. Jag kommer nedan att beskriva mer i detalj hur Bibeln hanterats i materialet och hoppas därigenom kunna visa att upplösningen av momentet *Ordet* rymmer såväl implicit kritik som konstruktiva ansatser med förankring i en feministisk bibelhermeneutik.

Bibelanvändning

Inledningsvis ska konstateras att vi har kännedom om att text lästs, och även vilken text, i de allra flesta genomförda gudstjänsterna. Oftast – men inte alltid – har det alltså funnits någon form av bibelläsning och förkunnelse i gudstjänsterna. I dokumentationerna från tre gudstjänsttillfällen framgår dock inte huruvida någon textläsning ägt rum.[31] I ytterligare ett par fall står angivet att textläsning förekom, men jag har inte lyckats spåra vilken text som lästes. I några fall är det endast en eller två bibelverser som lästs.[32]

Högmässans form med tre textläsningar och efterföljande predikan har bara använts vid en söndagsgudstjänst och en huvudgudstjänst.[33] Evangelietexten följde vid båda tillfällena evangelieboken, medan övriga texter bytts ut och/eller kompletterats. I söndagsgudstjänsten hade episteltexten (Paulus ord till de äldste, Apg 20:28–31) bytts ut mot en text om en kvinna, Lydia, som handlade med purpurtyger (Apg 16:13–15). Ytterligare en gammaltestamentlig text hade lagts till, sannolikt för att den också hade någon form av ”kvinnotema” (om den ”avfälliga” dottern Israel och hur kvinnan ska ta mannen i sitt beskydd, Jer 31:21–22). I huvudgudstjänsten hade den gammaltestamentliga texten (om Elia,

1 Kung 19:1–8) bytts mot ett avsnitt ur Ruts bok (1:6–9, 16–17) och episteltexten (om prövningar, 1 Kor 10:12–13) hade bytts mot Galaterbrevets ord (3:28–29) om att ingen längre är jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna, utan att alla är ett i Kristus. Genomgående hade alltså texter med män i centrum bytts mot texter med kvinnor i centrum, med feminint symboliskt genus eller med ett likhetstema.

Bortsett från de två nyss nämnda fallen har textläsningarna i gudstjänsterna varit färre och kortare än vid högmässa. Ser man till det totala antalet gudstjänster (inklusive dem jag behandlar i avsnitt B) framgår att en evangelietext lästs eller återberättats i drygt hälften.[34] I något fall utgör dock en bibelvers insprängd i predikan enda läsningen och i en annan utgör en bibelvers läst i samband med nattvarden den enda läsningen.[35]

När läsning ur Bibeln helt saknas, eller endast en bibelvers läses, blir gudstjänstens explicita bibelförankring svag. Trots detta kan det naturligtvis finnas en implicit bibelförankring i gudstjänsten som helhet, avspeglad exempelvis i psalmer och böner. Flera predikningar rymmer exempelvis insprängda bibelcitat.[36] Tonsättningar av bibeltexter används också som sånger i flera gudstjänster.[37]

Att få gudstjänster har tre längre textläsningar är i och för sig inte konstigt med tanke på den frihet kyrkohandboken ger vid temagudstjänster, men att så få av gudstjänsterna innehåller ett längre moment av textläsning är sannolikt ändå en yttring av Bibelns problematiska ställning i feministisk teologi. Detta antagande får också stöd med tanke på vilka texter som lästs (där detta framgår). En genomgång av hela textmassan visar att texterna i allmänhet antingen handlar om kvinnor eller anknyter till en ”kvinnotypisk verklighet”, vilket torde kunna tolkas som ett svar på kritiken både om ”problematisk närvaro” och ”problematisk frånvaro”.

Gammaltestamentliga texter

Bland de gammaltestamentliga böckerna har ett par korta texter från Moseböckerna använts i en serie temagudstjänster om skapelsen vid ett årsmöte för SKKR.[38] Som söndagens gammaltestament-

liga text i ovan nämnda söndagsgudstjänst lästes 4 Mos 27:15–17.[39] I fem gudstjänster har texter lästs ur Ordspråksboken, kap 1, 8 och 9, där Visheten framträder som en kvinnogestalt, delaktig i Guds skaparverk och närvarande på jorden som en profetisk röst som uppmanar människor till omvändelse.[40] I en gudstjänst har också en text från Ordspråksboken 31:10–31 om den flitiga hustrun använts.[41] I två gudstjänster har Psaltarpsalmer använts (Ps 104 och 139), varav en som överlåtelsebön och en som uttryck för församlingens förtröstan på Gud.[42]

I en ovan nämnd gudstjänst lästes en text från Jeremia (31:21–22) som profeterar om en tid som ska komma då kvinnan tar mannen i sitt beskydd.[43] I en gudstjänst om skapelsen användes en text från Jesaja (24:3–7) om att jorden kommer att bli ödelagd.[44] I en gudstjänst sjöngs en text från Syraks vishet (24:1, 3–5, 9) där Visheten, personifierad som kvinna, prisar sig själv.[45] En av de ovan nämnda gudstjänsterna tog upp ett tema från Ruts bok (1:6–9, 16–17).[46] I huvudsak har alltså de gammaltestamentliga läsningarna haft en mänsklig kvinnogestalt eller en gudomlig gestalt framställd som kvinna (Visheten) i centrum, men vissa texter förefaller snarare att ha valts för att lyfta fram Gud som skapare och människans ansvar för att förvalta skapelsen.

Episteltexter

Ur Nya testamentet har som redan nämnts Galaterbrevet 3:28–29 använts i en gudstjänst.[47] Från Apostlagärningarna används 2:17–18 där Petrus citerar profeten Joel om att ”era söner och döttrar ska profetera”, samt den tidigare omnämnda texten (16:13–15) om Lydia som blev omvänd och inbjöd Jesu lärjungar hem till sig.[48] Samtliga dessa texter framställer kvinnor som likställda med män.

Evangelietexter

Tre evangelieläsningar har inte haft någon direkt anknytning vare sig till kvinnor eller den aktuella gudstjänstens tema och granskningen visar att textvalet i dessa fall grundats på evangeliebokens text för den aktuella söndagen.[49] Ytterligare några texter har ingen

direkt kvinnoanknytning, men implicerar i gudstjänstsammanhanget ändå Guds omsorg om dem som förtrycks. Så lästes i gudstjänsten i samband med Kärringnatten 1997 Lukas 4:18, där Jesus citerar en text ur Jesaja om befrielse för de fångna.[50] Matteus 7:1–15, där Jesus uppmanar lärjungarna att inte döma varandra, lästes i inledningsgudstjänsten till den ekumeniska genderkonferensen i Härnösand.[51] Matteus 9:36–38, som handlar om att Gud ser varje sparv som faller till marken, lästes i en studentgudstjänst firad på Internationella kvinnodagen, i gemenskap med människor som blivit utsatta för övergrepp.[52]

Ett par bibelverser ur evangelierna har en slags kvinnoanknytning, utan att direkt handla om kvinnor. Matteus 13:33, där Jesus liknar himmelriket vid en surdeg, hämtar sitt stoff från bibliska kvinnors vardag. Texten lästes i en temamässa i solidaritet med kvinnor och barn som utsatts för sexualiserat våld.[53] I en reflexion i en Sofiagudstjänst användes ett insprängt Jesus-ord (Lukas 13:34) där Jesus liknar sig vid en höna som vill samla sina kycklingar under vingarna, en bild som anknyter till den metaforik med Gud som ”kycklingmamma” eller ”moderfågel” som funnits i vissa psalmer.[54]

Övriga åtta evangelietexter som använts har kvinnor som centrala gestalter. Vissa av texterna har också använts i flera av gudstjänsterna:

Lukas 7:36–50 om ”synderskan” som tvättade Jesu fötter (Kvinnodag/Norrköping/98, Marta/Västerås/98, Synderskan/Borgholm/92)
Lukas 8:43–48 om kvinnan som led av blödningar och blev helad (Mor-Dotter/Åkersberg/94)
Lukas 10:38–42 om Marta och Maria (Ledarskap/Kalmar/97, samt endast *Lukas 10:38* i Marta/Västerås/98 och endast *Lukas 10:42* i Marta/Västerås/97)
Lukas 13:10–13 om den krokryggiga kvinnan som blev helad (Studentprästerna/Uppsala/97)
Matteus 25:1–13 om de förståndiga och de oförståndiga brudtärnorna (SEK/Stockholm/89)
Johannes 8:1–11 om äktenskapsbryterskan (Unitas/Uppsala/90)

Johannes 11:27 Martas bekännelse (Marta/Västerås/98)
Johannes 20:11–18 om hur Maria från Magdala möter den uppståndne (Synlig/Västerås/91)

Kvinnorna i vissa av texterna blir helade i mötet med Jesus, medan andra, som ”synderskan”, Maria från Magdala och Marta, har en mer aktiv roll som vittnen. Texten om brudtärnorna handlar inte om historiska personer, utan om symboliska gestalter, som används för att representera två skilda förhållningssätt.

Sammantaget har alltså gammaltestamentliga texter och evangelietexter dominerat kraftigt över episteltexterna. De allra flesta texter som använts handlar antingen direkt om historiska kvinnor, talar om Guds vishet med feminint genus, eller tar upp ett mer allmänt tema om likhet i Kristus, Jesu helande av kvinnor eller Guds omsorg om och upprättelse av dem som förtrycks. Textvalen förefaller alltså – när inte evangeliebokens text använts – ha styrts av en teologisk tolkning av gudstjänsternas emancipatoriska teman.

Formen för textläsning

Förutom texternas omfång och urval är formen för textläsning ett sätt att påverka tolkningen och bryta upp textens androcentriska karaktär. Genomgången visar att formerna för läsning har varierat. Ibland har en text växellästs mellan präst eller textläsare och församling, eller mellan olika textläsare, som i inledningen till ett par av Sofia-gudstjänsterna. I den gudstjänst som firades i Sofia kyrka på domssöndagen inleddes gudstjänsten efter psalmsång med läsning av en text från Ordspråksbokens första kapitel, där Visheten framträder som en profet i kvinnogestalt.[55] Det framgår ganska klart av bibeltexten att den skrivits av en man (eller flera) för andra män. Men användningen i Sofia-gudstjänsten gav en annan kontext, genom att texten ropades ut – så som Visheten ropar i texten – av fyra olika kvinnor från olika platser i kyrkorummet. Efter läsningen följde en musikalisk gestaltning av Vishetens vrede genom ett våldsamt orgelparti uppbyggt som en variation på domssöndagens Introitus. På detta sätt underströks kopplingen till söndagens karak-

tär på kyrkoåret, samt textens budskap om att Visheten låter höra sin röst mitt bland människorna. Genom att olika kvinnor fick ge röst åt Visheten underströks också att texten framställer Guds vishet som en kvinnogestalt. Förutom ett par korta citat ur Ordspråksbokens åttonde och nionde kapitel lästes ingen ytterligare bibeltext i gudstjänsten, däremot ett flertal längre texter av andra författare (huvudsakligen kvinnor) på temat vrede över förstörelse av naturen.

Sofia-gudstjänsten för ledamöter i kyrkomötet i Sigtuna inleddes med en textanvändning som liknar den nyss nämnda, då sju olika citat ur Ordspråksboken lästes av deltagande kvinnor, medan prästen introducerade läsningarna genom korta inledningar som lade orden i munnen på kvinnor världen över som kämpar för rättvisa. Ett exempel kan illustrera hur det gick till:

> L: Hon står med en grupp svartklädda kvinnor på en trottoar i middagsrusningen, i en tyst protest mot kriget, en vädjan för freden:
>
> Deltagare: Jag, visheten, är förtrogen med klokheten, och jag råder över eftertänksam insikt. Att frukta Gud är att hata det onda, ja, högfärd, högmod, ett ont leverne och en falsk mun, det hatar jag. Hos mig finns råd och utväg, jag är förstånd, hos mig är makt.

På detta sätt fick deltagare i gudstjänsten ge röst åt kvinnor runt om i världen som i sin tur tolkades som budbärare åt Guds vishet. Gudstjänstens fortsatta bibelanknytning bestod i ett sjunget parti med omkväde hämtat från den apokryfa bibelboken Syraks vishet, samt en inbjudan till nattvardsmåltiden hämtad från Ordspråksbokens nionde kapitel, där Visheten som en högt ansedd värdinna sänder sina tjänarinnor att bjuda till måltid.

Ytterligare ett exempel på hur textens androcentriska karaktär (en problematisk frånvaro i detta fall) brutits upp av gestaltningen är läsningen av Matteus 7:1–5: ”ta först bort bjälken ur ditt öga, så kan du se klart och ta bort flisan ur din broders” i inledningsgudstjänsten till genderkonferensen *Ansikte mot ansikte* i Härnösand.[56]

Texten lästes tre gånger, samtidigt som den gestaltades i dans. Enligt mina anteckningar hade i den andra läsningen ursprungstextens ”broder” bytts mot ”systrar”, i tredje läsningen mot systrar och bröder. Här märks alltså ett exempel på hur själva texten förändrats för att bli mer inkluderande, men där omskrivningen skett på ett sätt som gjort den ursprungliga exklusiviteten medveten för åhörarna.

Läsning av alternativa texter

Ytterligare ett sätt att bryta upp Bibelns androcentriska inflytande över gudstjänsten kan vara att läsa andra texter än bibeltexter, en metod som materialet också ger flera prov på. Här märks exempelvis gudstjänsten ”Den gyllene nyckeln”, vars hela struktur byggdes upp utifrån läsningen av en saga med samma namn, medan en enstaka bibelvers sköts in i samband med nattvardsmåltiden (Kärringnatt/Vårdnäs/97). Här märks också gudstjänsten ”Till jorden ger hon åter”, där läsning av några texter av olika karaktär på temat ”skapelse” följdes av motsvarande läsningar på temat ”rapporter om destruktion”. Efter syndabekännelse och en symbolhandling med frambärande av äggskal följde texter på temat ”rapporter om hopp”. Bland texterna fanns förutom moderna texter en psaltarpsalm och en text från profeten Jesaja, samt ytterligare en okänd text, som kan ha varit en evangelietext. Bibeltexterna förefaller dock formmässigt inte ha givits någon särskild status i jämförelse med övriga. Bland hoppets texter fanns också en återberättad legend om Maria Magdalena, som inför Caesar ska ha förvandlat ett vitt ägg till rött, för att visa att uppståndelsens under är verkligt. Därmed knöts gudstjänstens tematik indirekt till Maria Magdalena som biblisk gestalt.[57]

När bibeltexter på detta sätt blandas med moderna texter torde en tänkbar effekt vara att det otolkade bibelordets självständiga auktoritet relativiseras. Genom att andra texter ställs bredvid bibelordet (juxtaposition) bidrar de andra texterna också till att tolka bibelordet. Därmed närmar vi oss också den mer direkta förkunnelsen i gudstjänsterna.

Förkunnelse

Någon form av förkunnelse i bemärkelsen personlig utläggning av gudstjänstens tema eller av bibelordet, har förekommit i ungefär två tredjedelar av gudstjänsterna. Däremot har formen även här varierat kraftigt. Metoden att först läsa en eller flera texter och därefter predika över texten förekommer mycket sparsamt. Betraktelse, reflexion, meditation, tankar och beredelseord förekommer som alternativa beteckningar på förkunnelsen. Jag har redan gett exempel på flera olika former av predikan. Dialogpredikningar med en präst och en inbjuden lekkvinna eller med medverkan av flera kvinnor förekommer i flera fall.[58]

Ett tiotal exempel på förkunnelse i form av predikan, meditation, vittnesbörd eller beredelseord finns bevarade. Samtliga har en starkt personlig karaktär. Vissa har ett tydligt emancipatoriskt tema, som legitimeras med hjälp av den lästa evangelietexten.[59] Vissa är existentiellt inriktade mot kvinnolivet, men utan en mer politiskt emancipatorisk prägel.[60] En ”reflexion” har ett miljöpolitiskt perspektiv.[61] Vissa predikningar är knappast alls textrelaterade utan mer allmänt existentiella.[62]

När Jesus omnämns är det som vägvisare eller förebild.[63] I ett fall där består den emancipatoriska vinklingen av att berättelsens objekt görs om till subjekt, genom att historien om äktenskapsbryterskan återberättas som om det var hon själv som berättade.[64] I en predikan, en meditation och en reflexion står Visheten i centrum, som Guds röst i vårt inre, som en kärlek inneboende i skapelsen och som en profetisk röst som gör sin röst hörd i vårt inre och genom skapelsen.[65] I den sistnämnda reflexionen identifieras Jesus indirekt med Visheten, genom att ett Jesus-ord som citeras sedan omtalas som Vishetens ord. Däremot finns inte något mera explicit resonemang om Vishetens relation till treenigheten vid något av dessa tillfällen.

Även när predikan (eller annan förkunnelse) inte finns bevarad framgår ibland något av tankegången av en skriftlig kommentar. Bland annat framgår att flera predikningar utformats dialogiskt. Ett exempel är den dialogpredikan som förekom mellan ärkebiskop

KG Hammar och initiativtagaren till Kvinnoårtiondet, stiftsadjunkten Anna Karin Hammar, vid avslutningsgudstjänsten vid konferensen *Ansikte mot ansikte* i Härnösand, där samtalet också kom att inkludera samtliga deltagare. Texten utgjordes av Jesu liknelse om farisén och tullindrivaren i Lukas 18:9–14, som slutar med en uppmaning till ödmjukhet. Predikan finns inte nedskriven, men jag har i mina anteckningar noterat att Anna Karin Hammar avslutade sin inledning med en ”varning för ödmjukhet”. Texten säger uttryckligen att liknelsen riktades till några som litade på att de själva var rättfärdiga och Anna Karin Hammars budskap var att uppmaningen till ödmjukhet var kontextberoende i Jesu förkunnelse och bör så vara även i kyrkans förkunnelse. Ärkebiskopen hade en annan infallsvinkel på texten, men genom att alla deltagare inbjöds att samtala två och två om texten utifrån inledningarna så hölls möjligheten öppen för ytterligare tolkningar.[66]

Ytterligare ett exempel på hur man med hjälp av predikan i en gudstjänst medvetet sökt bryta upp en androcentrisk text är ”Gudstjänst i kvinnoperspektiv” i Gräsmarks församling 1993, där söndagens evangelietext (Matt 9:36–38) handlar om hur Jesus ser människorna i sin utsatthet som får utan herde och därför uppmanar lärjungarna att be ”skördens herre att han sänder ut arbetare till sin skörd”.[67] Episteltexten hade, som tidigare nämnts, bytts ut mot en text som handlar om Lydia, som lät döpa sig och öppnade sitt hus för Jesu lärjungar. Inkluderandet av kvinnor bland lärjungar och apostlar underströks ytterligare genom att predikan utformades så att ett antal kvinnor som varit med och förberett gudstjänsten gestaltade olika bibliska kvinnor. I åtminstone åtta gudstjänster förutom denna har förkunnelsen helt eller delvis genomförts av icke prästvigda kvinnor.[68]

Exemplet ”Synderskan”

En jämförelse mellan tre gudstjänster där en och samma bibeltext lästs kan ge ytterligare ett illustrativt exempel på hur förkunnelsen hanterat en androcentrisk text.[69] Texten är Lukas 7:36–50, som handlar om ”synderskan” som hemma hos farisén Simon tvättade

Jesu fötter med sina tårar, torkade dem med sitt hår och smorde dem med balsam. I samtliga gudstjänster har texten lästs som söndagens text enligt evangelieboken, andra söndagen i fastan.

I Marta-mässan i Västerås på Internationella kvinnodagen 1998 förefaller inga andra textläsningar än en enstaka bibelvers om Marta ha föregått evangelieläsningen. Tjänstgörande präst, Agneta Lejdhamre, predikade över texten tillsammans med länsstyrelsens jämställdhetsdirektör Karin Tilly. Lejdhamre strävade i sin predikan att knyta samman nutid och dåtid, kamp för jämställdhet mellan könen idag med ”synderskans” möte med Jesus då. Hon varnade för att osynliggöra kvinnans manliga kunder och förlägga ansvaret helt till kvinnan genom att exempelvis återupprepa epitetet ”synderska”. Mötet med Jesus innebar för kvinnan i texten en sändning som gjorde henne till huvudperson i sitt eget liv, menade Lejdhamre. Karin Tilly talade därefter om brist på jämställdhet mellan könen i historia och nutid, med utgångspunkt i varför män hade utnyttjat den kvinna som i texten kallas ”synderska”. Lejdhamre avslutade med att diskutera ansvaret för jämställdhet mellan könen idag. Hon underströk att både kvinnor och män har behov av att konfronteras med skuldens smärta, i förtröstan på att det möte med Jesus som då väntar ger kraft för var och en ”att vara huvudperson i det egna livet”.

När samma text lästes samma söndag i en gudstjänst i Norrköping var det i anknytning till ett tema från Ruts bok ”Dit du går vill jag också gå”. Först lästes ett avsnitt ur Ruts bok, därefter ”likhetstexten” ur Galaterbrevet och därefter den aktuella evangelietexten om ”synderskan”. På läsningen följde ett samtal mellan prästen, Eva Eiderbrant, och en kvinna som varit utsatt för misshandel. Därpå följde en predikan, som vittnade om misshandel av kvinnor som en levande samtida realitet som det gäller att få upp ögonen för. Eiderbrant påpekade i sin predikan att det finns tydliga paralleller idag till den verklighet kvinnan i texten levde i, exempelvis genom den omfattande könshandeln världen över. Eiderbrant frågade sig också hur det kom sig att kvinnan uppehöll sig i Simons hus, och riktade därmed, på samma sätt som i den nyss nämnda predi-

kan, blicken mot de män som varit delaktiga i att kvinnan fått epitet ”synderska”.

Eiderbrant menade att detta perspektiv också var Jesu utgångspunkt:

> Kvinnan är sedd av Jesus, hon ser honom och vet och förstår att han ser henne som hon är, en maktlös kvinna utan sociala rättigheter. Inte den som hon beskrivs vara av patriarkatet: synderskan, syndabocken, som får bära bördan av ett samhälles utnyttjande av kvinnor. Simon är också sedd av Jesus, avklädd sin sociala status visar sig hans handlingar inte vara drivna av kärlek, som kvinnans. (Kvinnodag/Norrköping/98)

Eiderbrants slutsats var att Jesu mening, som bör vara en förebild för kristna idag, var att våra handlingar måste byggas på kärlek och solidaritet och inte på begär efter makt.

Det tredje exemplet på hur samma bibeltext behandlats är hämtat från en gudstjänst firad samma söndag, men sex år tidigare, på temat ”Synderskans mässa”. Gudstjänsten hade en ganska speciell form. Dess första del upptogs av läsning av avsnitt ur evangelietexten (av prästen), med responsorier i form av först en skriven kommentar (läst av en textläsare) och sedan en bön från församlingen (läst av ytterligare en textläsare):

> L: En av fariseerna bjöd hem honom på en måltid, och han gick dit och tog plats vid bordet. Nu fanns det en kvinna i staden som var en synderska. När hon fick veta att han låg till bords i fariséns hus, kom hon dit med en flaska balsam och ställde sig bakom honom vid hans fötter och grät. Hon vätte hans fötter med sina tårar och torkade dem med sitt hår, och hon kysste hans fötter och smorde dem med sin balsam. (Lukas 7:36–38)
>
> I: Namnlös är du kvinna, osedd, illa ansedd av många. Liksom du har vi kommit för att möta honom, liksom du har vi kommit till ett dukat bord.
>
> II: Gud, till ditt måltidsbord är vi alla välkomna. Du kräver inte syndfrihet men ger förlåtelse.

L: Farisén som hade bjudit honom såg det och sade för sig själv: ”Om den mannen vore profet, skulle han veta vad det är för sorts kvinna som rör vid honom, en synderska.”. Då sade Jesus till honom; ”Simon, jag har något att säga dig.” . ”Säg det mästare”, sade han. ”Två män stod i skuld hos en penningutlånare. Den ene var skyldig femhundra denarer, den andre femtio. När de inte kunde betala, efterskänkte han skulden för dem båda. Vilken av dem kommer att älska honom mest?” Simon svarade: ”Den som fick mest efterskänkt, skulle jag tro.”(Lukas 7:39–43a)
I: Simon, du bär ditt namn, säker att höra till dem som följer Guds lag. Väl ansedd inbjuder du till måltid. Men hon, den namnlösa, delar inte bordsglädjen.
II: Gud, till din måltid är vi välkomna och väntade. Hos dig delar vi bröd så att det räcker till alla.
L: – ”Du hade rätt”, sade Jesus, och vänd mot kvinnan sade han till Simon: ”Du ser den här kvinnan. Jag kom in i ditt hus, och du gav mig inte vatten till mina fötter, men hon har vätt mina fötter med sina tårar och torkat dem med sitt hår. Du gav mig ingen välkomstkyss, men hon har kysst mina fötter hela tiden sedan jag kom hit. Du smorde inte mitt huvud med olja, men hon har smort mina fötter med balsam. Därför säger jag dig: hon har fått förlåtelse för sina många synder, ty hon har visat stor kärlek. Den som får litet förlåtet visar liten kärlek.” (Lukas 7:43b–47)
I: Denna okända kvinna säger inte ett ord. Vi hör bara hennes gråt. Vi anar hennes kärlek och hennes sorg.
II: Gud, tag emot våra ord om förlåtelse. Tag emot vår tystnad och ordlöshet inför det svåra i våra egna liv. (Synderskan/Borgholm/92)

När Jesus i vers 47 säger att kvinnan fått förlåtelse ”för sina många synder”, så följdes orden i gudstjänsten av en bön till Gud att ta emot ”vår tystnad och ordlöshet inför det svåra i våra egna liv”. Därpå följde en syndabekännelse enligt kyrkohandboken, avlösningsord av prästen samt en tackbön, följd av läsning av de sista verserna av evangelietexten där Jesus ger kvinnan avlösning och säger att hennes tro har hjälpt henne.

Här finns alltså ett exempel på en form av bibelanvändning som

både ställer en kvinna i centrum och direkt applicerar läran om rättfärdiggörelse genom tro. Den opreciserade synd som omnämns i kyrkohandbokens syndabekännelse kopplas samtidigt direkt till kvinnans synd, med alla de associationer till kvinnlig sexualitet som denna givits i bibelkontexten och i kristen tolkningstradition. Deltagarna i gudstjänsten utmanas att identifiera sig med synderskan i att se sig som syndare. Detta innebär ett ganska radikalt annorlunda grepp än i de föregående två gudstjänsterna, där deltagarna snarast inbjudits att se kritiskt på beteckningen ”synderska” och att identifiera sig med Jesus i att genomskåda fariseismen. Samtidigt finns även i textkommentarer och böner i denna gudstjänst ett synliggörande av kvinnans namnlöshet och utsatthet liksom en kritisk udd mot Simons roll i sammanhanget.

De tre gudstjänsterna exemplifierar olika sätt att arbeta med textval, läsning och förkunnelse och på detta sätt påverka tolkningen av den text som läses.

Sammanfattning av bibelanvändningen

Sammanfattningsvis innehåller gudstjänsterna i materialet få bibeltexter och i ett begränsat urval som speciellt inriktats på texter där kvinnor omtalas. Implicit anas här en kritik av att så få av bibelns texter handlar om kvinnor eller kulturellt kvinnospecifika erfarenheter. Den begränsade bibelanvändningen kan också tolkas som en underförstådd kritik av texter som är problematiska ur ett feministiskt perspektiv. Kritiken blir också mer explicit i viss förkunnelse, som i de citerade predikningar som problematiserar epitetet ”synderska”. Materialet rymmer som framgått många konstruktiva och kreativa sätt att använda bibeltexter i gudstjänsten som jag ovan gett exempel på. Många av dessa former handlar om att bredvid en bibeltext ställa en annan komponent – en nyskriven text, en problematiserande förkunnelse eller ett responsorium från församlingen – vilket sätter in bibeltexten i ett nytt sammanhang. Detta kan återigen ses som en feministisk användning av den grundläggande liturgiska principen om hur komponenter ställda sida vid sida bryter upp bokstavliga tolkningar, för att kasta ljus över och bli korrek-

tiv till varandra (juxtaposition). Karakteristiskt är också att ansvaret för förkunnelsen, och därmed för tolkningen av texten, delvis delegerats från präst till församling eller till speciellt tillfrågade lekkvinnor.

Trosbekännelse

Utöver textläsning och förkunnelse ingår i *Ordet* enligt mitt analysschema momenten trosbekännelse och förbön. I Svenska kyrkan används normalt antingen den apostoliska eller den nicenska trosbekännelsen, vilka båda är ekumeniskt erkända. Under den livliga experimentverksamhet med gudstjänstformer som pågick under 1970-talet blev det vanligt att också använda nyskrivna trosbekännelser.[70] Sådana används normalt inte i Svenska kyrkans ordinarie gudstjänstliv. Däremot kan en trospsalm sjungas.

I detta avseende anknyter gudstjänsterna i mitt material närmare till mer experimentella gudstjänstformer. Vare sig den apostoliska eller den nicenska trosbekännelsen i traditionell form återfinns i materialet, såvitt framgår av dokumentationerna.[71] Däremot finns ett par exempel på bekännelser av tro på en treenig Gud (Kvinnopersp/Karlstad/93 och Kvinnodag/Norrköping/98). I en gudstjänst genomfördes bekännelsen som en växelläsning mellan olika enskilda kvinnor och församlingen, kombinerad med ljuständning i Skaparens, Sonens och den helige Andes namn, alla tre omtalade som ”han”. Formen finns föreslagen i inspirationsmaterialet *Plocklådan* (1989) och följdes i gudstjänsten av ytterligare någon form av läst bekännelse inledd med orden ”Jag tror på dig Gud Far...”.[72] Den lästa bekännelsen följdes sedan av en trospsalm (psalm 68 *Jag tror på Gud som med sitt ord*).

I det andra exemplet lästes inledningsraderna av den apostoliska trosbekännelsens olika delar följda av nyskrivna tolkande responsorier:

> A: Vi tror på Gud Fader allsmäktig, himmelens och jordens skapare
> L: Han skapade kvinnor och män efter sin bild, och gav dem ansvar för jorden.

A: Vi tror ock på Jesus Kristus, hans enfödde Son, vår Herre, född av jungfrun Maria.
L: Kristus är den nya människan, som befriar och upprättar män och kvinnor som lever under synd och förtryck.
A: Vi tror ock på den heliga Ande, en helig allmännelig kyrka.
L: Anden är Gud med oss idag, i bygget av en värld och en kyrka där vi lever och blir till ett, och i oss som en djup längtan efter det outsägliga: gemenskapen med Gud. (Kvinnodag/Norrköping/98)

Här märks återigen en kreativ placering sida vid sida av gammalt och nytt, av kyrkans tradition och ett (försiktigt) emancipatoriskt perspektiv, uttryckt i bekräftandet av kvinnor och män som skapade till Guds avbild och av Kristus som den som upprättar ”män och kvinnor som lever under synd och förtryck”. Återigen jämställs män och kvinnor på ett synbarligen neutralt sätt. Genom växelläsningarna och betoningen av Guds närvaro mitt i gemenskapen understryks i de båda exemplen också bekännelsens relevans i nuet.

I en av Sofia-gudstjänsterna användes en text som jag själv skrivit, med rubriken Sofias lov. Texten lästes på trosbekännelsens plats och kan ses som en bekännelsetext, även om språket är mer poetiskt än dogmatiskt. Texten förefaller i den aktuella gudstjänsten ha lästs av alla deltagare stående, växelvis med präst eller annan enskild läsare:

*Alla SOFIA
Du är djupet, tystnaden och tillvarons mysterium
Du är vinden som ropar
Du är källans vatten
Du är trädet och fåglarna som sjunger
i våra hjärtan
Du är i blomman som knoppas och i barnets lek
Och ändå är Du alltid mycket mer

VISHET
Du är vår längtan – ändå skyr vi Dig
Du är vår kärlek och allt vi behöver
– ändå springer vi långt ifrån Dig
Du, källa med levande vatten
Du, låga som får våra hjärtan att brinna
Du får oss att bäva
och likafullt göra det omöjliga
Och Du är ändå alltid mycket mer

*Alla MARIA
Vishetens syster
i Dig fullkomnades alla kvinnors vishet
om födandets mysterium
alla systrars kunskap
om den Gud som tar plats i våra kroppar,
gror som ett frö i jorden och låter sig födas
till ett barn som vaknar och ler
Och som ändå alltid är mycket mer

KRISTUS
bror och gudomlig Vishet
Du vandrare av Sofias väg
genom människolivet
Du vandrare genom alla människors liv
och genom allas död
Du vandrare genom världar och tidsåldrar
för skapelsens skull och människans
Ljus i vårt mörker
är Du ändå alltid mycket mer

*Alla SOFIA
i Din kyrka får vi mötas,
vänta och längta
i Din kyrka får vi dela vishet

med varandra
I Din kyrka ger Du Dig själv
för att vi ska bli hela
Du ger oss allt
som är Ditt
Och som ändå alltid är mycket mer.
(Sofia/Umeå/96)

I sju gudstjänster framgår av dokumentationen att man läst eller sjungit Christina Lövestams trospsalm *Jag tror på en Gud som är helig och varm.*. I fem av fallen har den sjungits just på trosbekännelsens plats:

> Jag tror på en Gud som är helig och varm, som ger kampglöd och identitet. En helande Gud som gör trasigt till helt, som stärker till medvetenhet.
> Jag tror på en Gud som gråter med mig när jag gråter och allting är gråt. En tröstande Gud som kan trösta lik den som väntar tills gråten gått åt.
> Jag tror på en Gud som bor inom mig och som bor i allt utanför. En skrattande Gud som kan skratta med mig, som lever med mig när jag dör.[73]

Texten är skriven i jag-form och tydligt känslo- och upplevelseinriktad. Den handlar om en personligt upplevd relation till en Gud som är närvarande mitt i livet. Här återkommer inriktningen på trons relevans i nuet, men i en mer individuell form, liksom betoningen av Guds närvaro.

Förbön

Att förbön förekommit finns omvittnat i ungefär hälften av exemplen, men placeringen och utformningen varierar i hög grad beroende på hur beredelse och förkunnelse utformats. Få förböner finns dokumenterade i utskrift, varför det är svårt att säga något mer ge-

nerellt om innehållet. De bevarade förbönerna har ofta uppmärksammat kvinnors situation i Sverige och över hela världen:

> Gud, Du som skapat oss och älskar oss alla, Du som kallades ”Den seende Guden” av vår syster Hagar i öknen; Nu vill vi bedja för allting som vi själva tror att ingen ser:
> Vi ber för alla kvinnor, tjejer, flickor som är rädda och ensamma, för alla sörjande och alla som känner sig totalt maktlösa...
> Vi ber för alla kvinnor, tjejer, flickor som inte tror sig vara värda ett bättre liv än det liv de nu har... (Studentprästerna/Uppsala/97)

I bönerna upprättas en förbindelse mellan kvinnor i olika tider och i olika delar av världen, ibland också till själva skapelsen i betecknad med feminint genus:

> Herre tack för att vi får komma inför dig precis som vi är. Tack för att vi kvinnor i alla åldrar har fått träffas och se varandra. Var med oss alla. Hjälp oss att bli synliga.
> Tack för påskens under, att du uppstod för oss alla och visade dig först för kvinnorna.
> Herre var med alla kvinnor som far illa och lider. Hjälp dem att känna din närhet. Var med dem alla dagar.
> Vi ber särskilt för de kurdiska kvinnorna, de som flyr för sina liv. Vi ber för alla flyktingar som finns överallt i världen.
> Vi ber för hela din skapelse, återupprätta *henne* i evighet. Amen
> (Min kursivering. Synlig/Västerås/91)

Ibland inkluderas både män och kvinnor och deras inbördes relationer som i följande variation på den bön som också förekommit som bön om förlåtelse:

> Låt oss inte kväva mannens ömhet och kvinnans skapande tanke.
> Hjälp alla kvinnor att finna ett ärligt och livgivande systraskap.
> Hjälp alla män att i ömhet öppna sig för varandra i ett sant broderskap.
> Hjälp oss alla till ett syskonskap där vi lever i en upprättande gemen-

> skap och solidaritet med varandra, man med man, kvinna med kvinna och kvinna med man. (Ledarskap/Kalmar/97)[74]

Återigen märks parallellställandet av man och kvinna, men här inte helt neutralt, utan med en precisering av vissa risker som män respektive kvinnor förväntas löpa.

På förbönens plats återfinns i en gudstjänst en åkallan, inspirerad av den koreanska teologen Chung Hyun Kyung, som vid denna tid var aktuell genom sitt framträdande inför KV:s generalförsamling i Canberra, med temat ”Kom, heliga Ande, förnya hela din skapelse!”. Chung försöker medvetet förena asiatiska inhemska traditioner med de kristna och inledde sitt anförande med att kalla på avlidnas andar ur historien, genom att apostrofera människor som lidit och blivit martyrer.[75] Denna form användes något modifierad när SEK firade gudstjänst vid sitt årsmöte påföljande år. Pastorn i Svenska Missionsförbundet Karin Boberg frågade i sin predikan:

> Vågar vi också passionerat be om Helig Ande, be om profetisk klarsyn mitt i vår kluvna verklighet, där vårt välstånd förutsätter andras fattigdom, där t ex kvinnoförtryck sopas under den prydliga mattan, där krig förefaller så avlägset, men ändå visar sig ha rottrådar ända in i vårt land. Vågar vi ta in utmaningarna från Korea? Vågar vi göra smärtan, sanningen och styrkan i ropen om helig Ande till delar av oss själva? (SEK/Rättvik/92)

På predikan följde så Chungs åkallan, i något anpassad form och tryckt i agendan:

> Alla: Kom!
> Röst 1: Hagars ande, den svarta egyptiska slavkvinnan som utnyttjades och lämnades åt sitt öde av Abraham och Sara, vår fader och moder i tron.
> Alla: Kom!
> Röst 2: Jaftas dotters ande, offrad för sin fars tro, bränd till döds på grund av faderns löfte till Gud, om han vann kriget.

Alla: Kom!
Röst 3: Jeanne D'Arcs ande och anden hos många andra kvinnor som brändes till död under medeltidens "häxrättegångar".
Alla: Kom!
Röst 4: Anden hos kvinnorna som vågade vara med vid korset ända till slutet och som blev uppståndelsen första vittnen.
Alla: Kom!
Röst 5: Anden hos Cathrine da Costa och tusentals andra kvinnor som misshandlas och dödas, utnyttjade och sargade av män, hungriga på våld.
Alla: Kom!
Röst 6: Anden hos dem som i det forna Jugoslavien flyr från sina hem i panik.
Alla: Kom!
Röst 7: Anden hos dem som i östra Europa försöker bygga upp nya rättvisare samhällen.
Alla: Kom!
Röst 8: Anden hos de kvinnor och män i vårt land, som tyngda av krav och ambitioner, försöker räcka till för familj och arbete.
Alla: Kom! Anden hos befriaren, vår broder Jesus, med budskap om liv och frihet.
Kom heliga Ande!
(SEK/Rättvik/92)

Återigen märks här en strävan att inkludera kvinnor som utsatts för förtryck över hela jorden och genom alla tider i bönen.

Gordon Lathrop talar i sin genomgång av gudstjänstens *ordo* om förbönen som en plats för bön om enhet. Traditionellt rymmer förbönen både en bön för kyrkan, för världen och för dem som församlats. En specifik bön för kyrkan återfinns bara i två gudstjänster (Forum/Lund/97, Kvinnodag/Västerås/97). Däremot är bönen för världen och också bönen om enhet tydlig i många böner genom det inklusiva tonfallet som aktualiserar syskonskap, män och kvinnor emellan, och mellan människor över hela jorden:

Gud, i allas namn som lever på jorden, tillsammans med Jesus Kristus din son, bär vi fram inför dig hela vår värld, alla länder på jorden, alla människor. (Ledarskap/Kalmar/97)

Ordet ur liturgiskt traditionsperspektiv

Ett tydligt avgränsat moment motsvarandet *Ordet* i mitt analysschema har varit svårt att urskilja i materialet. Delvis kan detta ha att göra med temamässans förenklade form. Men mycket talar för att förändringarna också har att göra med en kritik av Bibelns auktoritet. Genom att inte lyfta fram Bibelns texter i ett särskilt moment, med former som upphöjer dessa texter över andra, relativiserar man bibelordets auktoritet. Även vad gäller detta moment menar jag härmed att materialet gestaltar en teologisk kritik.

Mest förvånande i relation till kristen gudstjänsttradition är att evangelieläsning förefaller saknas i så många av gudstjänsterna, och att det ibland endast varit en vers ur något av evangelierna som lästs. Orsaken är svår att bestämma med utgångspunkt endast i dokumentationerna, men med tanke på det texturval som använts har frånvaron av kvinnor i många bibeltexter sannolikt varit av betydelse.

Gordon Lathrop säger i en diskussion om Bibelns roll i kristen gudstjänst att de kristna genom att läsa bibliska texter som om de handlade ”om oss”, ges en historia, ett ursprung och en orientering i en värld där vi annars skulle känna oss kringfösta utan sammanhang.[76] Texturvalet i gudstjänsterna i materialet speglar ett behov av att *som kvinnor* få en sådan bekräftelse. Det snäva urvalet av texter visar samtidigt hur svårt det bibliska materialet har att svara mot ett sådant behov.

Hur ska då det urval som gjorts bedömas? För att belysa detta vill jag jämföra med kriterier som ställts upp av den anglikanska feministteologen Elizabeth J Smith, från Australien, i en diskussion om bibelläsningar i gudstjänsten och om den betydelsefulla roll evangelieboken (lektionariet) spelar. Hon tar sin utgångspunkt i bilden av Bibeln som den karta och kompass Gud använder för att leda kyrkan till Kristus. Som en förlängning av samma liknelse ser hon

evangelieboken som den karta och kompass som kyrkan använder för att navigera i förhållande till Bibeln.[77] På denna grund utvecklar hon sedan principer som syftar till att förse kyrkan med ”riklig, hanterlig och kontextkänslig skriftgrund för feministiskt berikad kristen gudstjänst.”[78]

Det första kriteriet handlar alltså om *en riklig återgivning* av bibeltexter. I detta lägger Smith in en fyllig återgivning både av kvinnors närvaro och deltagande i Israels och kyrkans historia och av förtrycket av kvinnor i samma historia. Smith varnar uttryckligen för att utesluta texter som har en negativ innebörd för kvinnor, eftersom ett sådant uteslutande riskerar att förstärka intrycket av att Bibeln är enbart positiv och frälsande. Denna varning förefaller adekvat i förhållande till övervikten av ”positiva kvinnotexter” i mitt material. Kriteriet om riklig återgivning kan också utgöra en mer allmän varning i förhållande till den både kvantitativt och kvalitativt begränsade bibelanvändningen i gudstjänsterna.

Det andra kriteriet handlar om att evangelieboken bör ge *en hanterlig mängd av text i god kombination*. Utan att använda termen ”juxtaposition” pekar Smith ändå på möjligheten att bredvid en text som hävdar kvinnors underordning ställa en text där kvinnor är handlande och där evangeliet kan förstås som befriande för kvinnor. Sådana exempel har funnits i materialet och denna princip förefaller i hög grad ha fungerat i gudstjänsternas utformning.

Smiths tredje kriterium handlar om att Bibeln i gudstjänsten läses in i en viss kontext. Lektionariet måste vara känsligt för denna kontext, så att läsningarna verkligen *gagnar gemenskapen*. Det är på denna punkt den feministiska bibelhermeneutiken kan ge sitt väsentligaste bidrag, bland annat genom att peka på konsekvenserna av avsaknaden av kvinnor och kvinnors verklighet i texterna, menar Smith:

> If a lectionary begins and ends with those issues about which the Bible clearly speaks, that lectionary will be unable to encourage women to pray together about those women’s issues on which the Bible is silent.[79]

Här får man väl säga att Smith pekar på ett problem snarare än kommer med en lösning. Jag ska nedan i avsnittet om *Ordet* ur feministiskt perspektiv ge exempel på hur problemet hanterats i materialet, men jag har redan visat att en viss korrigering åstadkommits helt enkelt genom att komplettera bibelläsningarna med läsning av andra texter.

Sammantaget visar en jämförelse mellan Smiths kriterier och bibelanvändningen i materialet både på brister och förtjänster i texturvalet. Men textläsningen bör inte heller ses isolerad från sin kontext, utan måste ställas i relation till framför allt förkunnelsen. De bevarade exemplen på förkunnelse är begränsade. Därmed är det också svårt att dra långtgående slutsatser av materialet på denna punkt. Dock framstår vissa teologiska tendenser som tydliga, tendenser som också stämmer med iakttagelserna från gudstjänsternas inledningsmoment. Gordon Lathrop summerade i sin utläggning av gudstjänstens *ordo* att förkunnelsen gällde ”Jesus Kristus, korsfäst och uppstånden”. De exempel på förkunnelse som jag funnit i materialet kan svårligen beskrivas på detta sätt. Inte heller kan förkunnelsen innehållsligt sammanfattas som ”människans rättfärdiggörelse genom tro”, utom i ett fall där den beskrivningen tvärtom stämmer väl (Synderskan/Borgholm/92).

Den ekumeniska tolkning av rättfärdiggörelseläran som jag citerade i avsnittet om *Inledningen* betonade Guds nåd, tron på Kristi frälsargärning, samt tron på Andens kraft att förnya och utmana till handling. Analysen av beredelsemomentet visade en förskjutning från det första ledet mot det sista, om Andens förnyande och utmanande verkan och en inriktning på kampen mot syndens konsekvenser på jorden.

Samma iakttagelse kan göras även vad gäller förkunnelsemomentet. När Jesus omnämns i förkunnelsen är det som vägvisare och förebild. Guds vishet, Sofia, framstår som en gudomlig profetisk röst som manar människor till omvändelse och som talar i människans inre. I ett exempel stod åkallan av Anden som förnyande kraft explicit i fokus.

Genomgående handlar det om en förskjutning mot livet här och

nu på jorden. Jag vill inte dra för långtgående slutsatser av exemplen, men det går ändå att ana en förändring, som inte minst blir synligt i förkunnelsen.[80] Nyorienteringen kan beskrivas som en reaktion mot en ensidig betoning av människans gudsrelation i termer av skuld och förlåtelse, liksom mot en ensidig betoning av Kristus som försonare. Istället betonas i gudstjänsterna i materialet Gud som skapare, Kristus som vägvisare och Anden som utmanare och vägledare. Människan framträder som Guds redskap i kampen mot ondskan. Ett exempel ur avslutningen på Eva Eiderbrants predikan på Internationella kvinnodagen 1998 får illustrera:

> Kristus drivs själv av kärlek och ber oss att följa honom. Bara då kan vi tillsammans söka oss fram till en uppgörelse med ondskan inom oss och runt om oss, och med den skärpta blicken se var vi själva bär ansvar och måste göra upp. Bara då kan vi frigöra krafter hos män och kvinnor som kan bereda väg för Guds rike på jorden: en tillvaro där vi lever som Kristus drev människor till: att leva fullt ut, levandegjorda, befriade och med hjärtat öppet för varandra. (Kvinnodag/Norrköping/98)

Predikan följdes av en trosbekännelse till Gud som skapare, till Kristus som den nya människan, som befriar och upprättar män och kvinnor som lever under synd och förtryck, och till Anden som Gud med oss idag.

Materialet kan på denna punkt sannolikt ses som en reaktion mot en liturgisk tradition som ensidigt fokuserat på Kristus som försonare och frälsare, medan andra aspekter av kristen tradition förts i bakgrunden. Samtidigt är frågan om inte en reduktion riskerar att vändas i en annan om Jesus endast blir vägvisare och förebild. Kanske utvecklas i feministiska gudstjänster nya tolkningar av Guds handlande i Kristus, som ger rum också för vidare kristologiska tolkningar. Analysen pekar framåt mot denna typ av frågor, men materialet i sig är inte tillräckligt för att besvara dem.

Ordet ur feministiskt perspektiv

Få har lyckats formulera det problem som kristendomens historiska förankring i Bibeln utgör ur feministiskt perspektiv så väl som Daphne Hampson. Jag har tidigare kritiserat Hampson för att bygga sin reträtt till en postkristen position på en alltför statisk förståelse av kristen tro. Men det hindrar inte att jag också ser en logik i hennes kritik av Bibeln. I *After Christianity* sammanfattar hon på följande sätt sitt argument för att kristendomen med nödvändighet måste vara sexistisk:

> Since Christianity is a "historical religion", in that it is believed that there has been a particular revelation in history, Christians must constantly refer back to a past period in human history. Now that past history (this is notably true of ancient Israel) is the history of a profoundly patriarchal, indeed frequently misogynist, society. Through the recital of that past history or, for example, of the teaching of Jesus, the norms and presuppositions of that society, not least concerning the respective roles of women and of men, will be carried into the present. That will have the effect of consolidating past social arrangements and more particularly a certain view of women.[81]

Jag kommer här att återkomma till vad jag tidigare diskuterat, men nu med utgångspunkt i Hampsons resonemang om att läsningen av bibelns texter som helig text i gudstjänsten befäster en patriarkal ordning. Mitt material är valt utifrån kriteriet att det ska uttrycka någon form av spänning i förhållande till rådande könsordning och jag vill därför se hur denna spänning kommit till uttryck i val av texter och i utformning av förkunnelse och förböner. Hur lyckas man göra kvinnor närvarande och synliga? Hur ifrågasätts textens spegling av ett patriarkalt samhälle? Vad blir synligt och vad blir osynligt i de metoder som använts?

Jag börjar med valet av texter. Jag har redan konstaterat att texterna, i den mån de inte hämtats direkt ur evangelieboken, förefaller ha valts därför att de lyfter fram kvinnor, talar om symboliska kvinnogestalter (brudtärnorna), personifierar en aspekt av Gud som

kvinna (Visheten), eller använder en symbolik hämtad från det som var kvinnors vardag (liknelsen med surdegen). Jag fann också ett exempel på att en text lästs i olika versioner, där vissa ord ändrats i syfte att lösa upp den androcentriska karaktären (broder blev syster).

Det är intressant att notera att så pass många gammaltestamentliga texter om Visheten använts, eftersom dessa är så uppenbart skrivna av män för andra män. Dessutom rymmer de bredare textavsnitt som de använda texterna hämtats från inte bara en positiv kvinnobild i den goda hustrun och Visheten som en gudomligt-mänsklig kvinnogestalt, utan också en starkt negativ symbolik kring kvinnor som dåraktiga och lösaktiga fresterskor. Problemet har i gudstjänsterna lösts genom att man nöjt sig med att välja texter med positiv symbolik, som sedan fått sin vidare tolkning i förkunnelse, sånger och böner.

Ytterligare en metod som jag identifierat är att ställa andra texter bredvid skriftordet. Till denna metod, likaväl som till valet av bibeltexter om kvinnor, måste naturligtvis frågan ställas i vilken mån synliggörandet av kvinnor är ett positivt och ett tillräckligt steg. Om det som synliggörs är hur en kvinna som blöder räknas som oren eller hur en kvinna som blivit sexuellt utnyttjad stöts ut ur samhällsgemenskapen är ju detta i sig naturligtvis inte självklart befriande för kvinnor. Lika lite torde en förkristen judisk rollmodell av ”den goda hustrun” ur Ordspråksboken vara självklart befriande att höra talas om för kvinnor i Sverige idag.

Eftersom texterna sällan i sig själva haft ett direkt emancipatoriskt innehåll har andra moment fått bidra med en emancipatorisk tolkning av texten. I detta har förkunnelsen spelat en central roll. Att så få av de bevarade exemplen på förkunnelse utgör egentliga textutläggningar kan sannolikt förklaras just av denna emancipatoriska ambition. Det finns exempel på att kvinnor i Bibeln i förkunnelsen getts röst genom samtida kvinnors tolkning (Unitas/Uppsala/90, Kvinnopersp/Karlstad/93). Vissa kvinnors speciellt utsatta situation idag har också fokuserats, som i gudstjänster som handlat om misshandel av kvinnor (Kvinnodag/Norrköping/98). Men ock-

så mer allmängiltigt formulerade problem har kommit till uttryck. Hit hör att lyssna för mycket på andra och förtränga det viktiga inom sig själv (Forum/Lund/97), att träda tillbaka, anpassa sig, och leva i världen på någon annans villkor (Kvisk/Åkersberg/97). Ytterligare ett alternativ har varit att i förkunnelsen mer direkt ta ställning i politiska jämställdhetsfrågor (Marta/Västerås/98). Vissa exempel på förkunnelse har varit starkt bekräftande och talar om hur ”Guds storhet, Guds mysterium, avspeglar sig i oss” (Kvisk/Åkersberg/97) eller hur ”Min egen kropp är vishetens produkt” (Sofia/Linköping/96). Sådana formuleringar bör tolkas som polemiska i förhållande till ett upplevt förnekande av kvinnors människovärde och av kvinnokroppen. I ett par fall har exploateringen av skapelsen, snarare än av kvinnor fokuserats (SEK/Stockholm/94, Sofia/Stockholm/96). I ett av dessa exempel gjordes också en nära koppling mellan kvinnokroppen och skapelsens kropp. Jag tänker på den i kapitel fyra återgivna ingångsprocessionen där kvinnorna sjöng att jorden var deras kropp, och vattnet deras blod (SEK/Stockholm/94).

Formen för predikan visar sig vara ytterligare ett medel som i materialet används för att synliggöra kvinnor och tillbakavisa tolkningar som inte gagnar kvinnor. Tolkningsauktoriteten – och därmed också av den erfarenhetsbas som tolkningen utgått från – har breddats till fler personer, genom att ansvaret för förkunnelsen delegerats från präst till särskilt ombedda lekkvinnor, eller till gemenskapen i en dialog. Här förefaller mångfalden att ha tagits i bruk som en feministisk strategi, med sikte på att bryta upp föreställningar om en (patriarkal) sanning giltig för alla, alltid och överallt. Det är också tydligt hur kvinnor som präster här använt sin ledarfunktion till att tillskriva andra kvinnor auktoritet, snarare än att gå in som ersättare för en man som präst, utan att förändra ledarrollen.

Slutligen har böner – såväl förböner som andra böner – använts för att synliggöra kvinnor och lyfta fram situationer av förtryck. Även här märks en önskan att synliggöra en mångfald av kvinnor, problem och situationer. Ett par böner som till formen är ganska speciella lyfter fram konkreta kvinnor. En av dessa är den ovan ci-

terade åkallan av Anden hos kvinnor som på olika sätt blivit offer (SEK/Rättvik/92). En annan bön utgör ett tack till en ganska udda samling ”förmödrar”. Först riktas tacket till bibliska namngivna förmödrar, men sedan också till kvinnor som blivit samhälleliga förmödrar. Slutligen tackar man också för ”sagotanterna” tant Brun, tant Grön och tant Gredelin, som lyfts fram som förebilder i otraditionell gemenskap (Kvisk/Byske/96). Exemplet visar på att förebilder tillskrivs stor vikt, vare sig de är historiska, hämtade ur samtiden eller diktade.

Tyvärr saknas många förböner i dokumentationerna, vilket förklaras av att förböner sällan trycks i agendor. Av dem som bevarats framgår ändå att förbönsmomentet på ett speciellt sätt tjänat som tillfälle att uttryckligt synliggöra kvinnors – och ibland även andra gruppers – situation och speciella problem. Vissa böner lyfter fram allmänmänskliga problem med relationer, sorg och ensamhet (Ledarskap/Kalmar/97). I vissa böner framhålls dock problem specifika för kvinnor. Kränkningar och våld avvisas och de bedjande önskar att unga kvinnor ska få vara sig själva, och att deras begåvning ska tas till vara (Marta/Västerås/97). Möjlighet till personlig utveckling och inre växt betonas (Synlig/Västerås/91). Maktlöshet, rädsla att inte duga och självförakt hos kvinnor lyfts fram, liksom risken för alltför stor anpassning och ett för snävt livsutrymme (Studentprästerna/Uppsala/97).

Många problem räknas sammantaget upp i de uppräknade bönerna. Det allmänmänskligt neutrala dominerar dock och kvinnors problem förläggs i huvudsak till en sfär som har med individuellt självförverkligande att göra. Sannolikt speglar dessa böner gudstjänstdeltagarnas sociala verklighet. Det som saknas ur ett perspektiv som ser till mångfalden i kvinnors situation och i samhälleliga förtrycksmekanismer är dels synliggörande av mer socialt utsatta kvinnors situation, dels ett ifrågasättande av kvinnors situation på en mer politisk och strukturell nivå. Formuleringen om att inte ”kväva mannens ömhet och kvinnans skapande tanke” blir här typisk för sidor som visar sig återkommande på flera ställen i materialet. Å ena sidan förutsätter den behov hos ”mannen” och ”kvinnan” i allmänhet och är

på det sättet universaliserande. Å andra sidan förläggs problemen till en sfär av individuellt självförverkligande, medan mer strukturella aspekter av kön och makt blir osynliga.

Något som det kan finnas skäl att påpeka i fråga om det feministiska perspektivet är att kyrkan omtalas som ”hon” i ett par förböner (Forum/Lund/97, Kvinnodag/Västerås/97). I en betraktelse talas också om ”moder jord” (SEK/Stockholm/94). Detta är emellertid de enda exempel jag funnit i materialet på att kyrkan eller skapelsen personifieras feminint. I exemplen används inte heller den feminina bestämningen på något emancipatoriskt sätt, utan formuleringarna förefaller endast återge ett gängse språkbruk.

Frånvaron av feminint symboliskt genus för kyrka och skapelse är på ett sätt förvånande, eftersom särskilt feminint genus för kyrkan, och liksom associationer till Maria, finns som en möjlig resurs i kristen gudstjänsttradition. Dock har mariologin generellt haft en svag ställning i Svenska kyrkan efter reformationen, även om det just under 1900-talets sista decennier började talas om ”Marias återkomst”.[82] Ett skäl till frånvaron av feminint genus kan vara den kritik som sådana uttryckssätt mött från feministiska teologer och som handlar om att den endast förstärker den principiella dikotomin mellan det maskulina, gudomliga, och det feminina, skapade.[83]

Ordet ur ecklesiologiskt perspektiv

Bibeln har en speciell auktoritet i alla kristna traditioner. Samtidigt är Bibeln en gudstjänstbok. Den har kommit till för att användas i gudstjänsten och är på detta sätt både en skapelse av kyrkan och en grundval för kyrkan.[84] I lutherska traditioner har det också funnits en ecklesiologisk dimension av gudstjänsten som platsen för läsning ur Bibeln och förkunnelse, och kyrkan som det gudomliga Ordets skapelse.[85] Den augsburgska bekännelsen talar också om evangeliets rena förkunnelse i de heligas gemenskap som kriterium för kyrka.[86]

I reformatoriska traditioner har Bibeln haft en speciell särställning också genom principen *Sola Scriptura*. Skriften har tänkts utgöra *norma normans*, den normerande normen för kyrkan. Princi-

pen härrör från reformationen, då det var i kraft av sin tolkning av Skriften som Luther menade sig ha rätt att kritisera kyrkan och dess tradition.[87]

De exempel jag ovan gett på en feministisk användning av bibeltexter, placerade sida vid sida med moment som tolkar texten in i en ny tid och ett nytt sammanhang, implicerar en ny feministisk kyrklig användning av Bibeln.

Gordon Lathrop menar att det finns ett bibliskt mönster för kristet gudstjänstfirande, som samtidigt i gudstjänsten praktiseras på bibelläsningen. Gamla texter ställs sida vid sida med varandra och med andra liturgiska komponenter och kan så formulera något nytt. Detta utgör det bibliska mönstret för gudstjänsten, menar Lathrop. Texterna inte bara läses, utan de tas också emot med vördnad. De kritiseras och förvandlas, samtidigt som de förvandlar dem som deltar i gudstjänsten.[88]

Kvinnorna i materialet använder sin auktoritet som kyrka idag – som präster och lekfolk – för att korrigera såväl sexistiska bibliska texter, som orättfärdiga tidigare tolkningar. Här förefaller återigen principen om bredvidställande (juxtaposition) tas i medvetet feministiskt bruk.

I avsnittet om feministisk bibelkritik i kapitel två refererade jag Mary McClintock Fulkerson, som kritiserade feministisk teologi för att tillskriva texten i sig själv makt och handlingskraft. Det är möjligt att det ibland mycket begränsade texturvalet i materialet kan förklaras som ett utslag av en sådan syn på texten som i sig förtryckande eller befriande. Istället för att se texten som bärare av en given innebörd menade dock Fulkerson att meningen skapas i och av den tolkande gemenskapen, något som har tydliga ecklesiologiska implikationer. Det skulle alltså vara församlingen som genom sitt sätt att använda texten ger den mening. Den vikt som lagts vid olika tolkningsmoment i många gudstjänster tyder på ett sådan synsätt.

I den mån kvinnor i materialet med auktoritet använt skriftordet på ett sätt som fungerat befriande in i de sammanhang där gudstjänsterna firats förefaller detta implicera ett feministiskt

anspråk på kyrkan som tolkningsgemenskap. I den mån feministisk bibelkritik däremot föranlett slutsatsen att Bibeln inte kan läsas i gudstjänst, eller att endast ett begränsat urval ”godkända” texter kan användas, uppstår ett problem. Det finns en risk att ett sådant förhållningssätt bidrar till en marginalisering av de egna anspråken, åtminstone i förhållande till hittillsvarande sätt att förstå vad kyrka är.

Samtidigt kan det urval av texter som gjorts sägas manifestera en feministisk ecklesiologisk rekonstruktion. Texterna synliggör kvinnor i Bibeln, som blivit osynliga i många andra gudstjänstsammanhang. I vissa av texterna synliggörs kvinnorna på ett sätt som får konsekvenser också för förståelsen av kyrkan. Jag har tidigare konstaterat att den Marta-gudstjänst som inleddes med altarets dukning och läsningen av en text där Marta bjuder in Jesus till sitt hem hade en tydlig sådan ecklesiologisk undertext. Marta lyftes fram som den som inbjöd Jesus då, och den som inbjöd församlingen till gudstjänst nu (Marta/Västerås/97). På ett liknande sätt tycks ett textbyte ha fungerat, där en episteltext med Paulus ord till de äldste i Apostlagärningarna byttes mot en text ur samma bibelbok om Lydia, som blev omvänd och bjöd in Paulus och dem som följde honom att bo i hennes hem (Kvinnopersp/Karlstad/93). Denna text användes inte på samma sätt som Marta-texten som en nyckel till hela gudstjänsten, men tillsammans med den tillagda gammaltestamentliga texten vred den ändå tolkningen av evangelietexten om ”arbetare till skörden” (Matt 9:36–38) i en riktning som gjorde det naturligt att inkludera kvinnor bland dessa arbetare. Detta underströks sedan ytterligare i förkunnelsen där olika kvinnor i församlingen gav röst åt olika bibliska kvinnor. På detta sätt etablerades ett samband mellan kvinnorna i de lästa bibeltexterna, andra bibliska kvinnogestalter och kvinnorna i gudstjänsten.

Det skulle gå att räkna upp fler exempel. Men dessa räcker för att visa hur närvaron av kvinnor i bibeltexter och förkunnelse har använts på ett sätt som synliggjort närvaron av kvinnor i kyrkan och därtill kvinnor med centrala uppgifter för att kyrkan ska kunna vara kyrka. Här märks alltså en medveten ansträngning att konstruera

kyrka så att kvinnor blir närvarande, samtidigt som kvinnor konstrueras som människor med ecklesiologisk kapacitet och relevans.

Däremot är det magert med direkta omnämnanden av kyrkan. I de delar av materialet som jag funnit passa in under rubriken *Ordet* finns endast några få exempel på att kyrkan explicit lyfts fram i bön. I den ovan citerade lovprisningen av ”Sofia” finns en strof om kyrkan som platsen där ”vi (får) dela vishet med varandra” och där ”Du (ger) dig själv för att vi ska bli hela”, en formulering som integrerar kyrkan som given av Gud och som konstituerad underifrån av människor (Sofia/Umeå/96). Det andra exemplet är en förbön från en huvudgudstjänst firad på Internationella kvinnodagen där en strof i förbönen ägnas kyrkan, så som görs i så gott som alla kyrkohandbokens föreslagna förböner:

> Vi ber för vår kyrka. Låt henne bli en plats där både kvinnor och män kan känna sig hemma och hitta vägar till dig. (Kvinnodag/Västerås/97)

Bönen understryker explicit, och får man anta polemiskt, behovet av kyrkan som en plats där både kvinnor och män kan känna sig hemma.

Jag har tidigare kommenterat frånvaron av ekumeniskt accepterade fornkyrkliga trosbekännelser. Hur denna frånvaro ska tolkas ecklesiologiskt är svårt att bedöma. Enligt *Den svenska kyrkohandbokens* ordning för högmässa följs förkunnelsen av trosbekännelse (med alternativ placering direkt efter evangelieläsningen). Trosbekännelse ingår dock inte som obligatoriskt moment i temamässor eller i kyrkohandbokens korta ordning för veckomässa. Detta talar för att inte dra några mer långtgående slutsatser av att trosbekännelse saknas i många av gudstjänsterna. Att jag inte funnit något exempel vare sig på den apostoliska eller nicenska trosbekännelsen måste dock rimligen betyda att arrangörerna inte ansett dessa ekumeniskt accepterade trosbekännelser som en väsentlig komponent i gudstjänsternas genomförande. Detta väcker åtminstone frågan om hur man ser på sin relation till en vidare kyrkogemenskap i historien och över världen.

Kanske är den rimligaste tolkningen att relationen till de institutionella kyrkobildningarna genom historien inte stått i fokus för intresset, medan det finns flera exempel på en betoning av gemenskapen med människor som förtryckts genom historien och särskilt då kvinnor.

Den nyskrivna bekännelsen ”Jag tror på en Gud...” som använts vid flera tillfällen är också intressant ur detta perspektiv. En bekännelse formulerad ur en enskilds perspektiv i nuet har här ersatt kyrkans gemensamma bekännelse, vilket kan ses som symptomatiskt för den auktoritet som i materialet tillskrivs kvinnors erfarenheter i nuet i kontrast till den ”gemensamma” kyrkliga tradition, som kvinnor i hög grad exkluderats från formandet av.

Ett ur ecklesiologiskt perspektiv spännande alternativ är att, som i ett exempel i materialet, ställa delar av en äldre bekännelse av kristen tro sida vid sida med uttryck som formulerats i nutid och där rättvisa mellan könen betonats. Denna metod kan återigen förstås som en feministisk användning av det traditionella liturgiska sidoställandet av komponenter som kastar ljus över och blir korrektiv till varandra. I det aktuella fallet nämns också kyrkan explicit i en del av bekännelsen:

> A: Vi tror ock på den heliga Ande, en helig allmännelig kyrka.
> L: Anden är Gud med oss idag, i bygget av en värld och en kyrka där vi lever och blir till ett, och i oss som en djup längtan efter det outsägliga: gemenskapen med Gud. (Kvinnodag/Norrköping/98)

Mot den äldre formuleringen om ”en helig allmännelig kyrka” ställs här tilliten till Andens medverkan i ”bygget av en värld och en kyrka där vi lever och blir till ett”. Här märks återigen det karakteristiska samtänkandet av kyrka och värld. På samma sätt uttrycks i en förbön en bön för ”hela vår värld” och ”alla människor”. Kyrkan urskiljs inte som bönegemenskap. Bönen är på ett svårtolkat sätt formulerad, inte som brukligt ”i Jesu namn”, utan ”i allas namn... tillsammans med Jesus Kristus”:

> Gud, i allas namn som lever på jorden, tillsammans med Jesus Kristus din son, bär vi fram inför dig hela vår värld, alla länder på jorden, alla människor. (Ledarskap/Kalmar/97)

Även om kyrkan sällan nämns i böner och förkunnelse talas ofta i de texter jag citerat om gemenskap, både med Gud och med medmänniskorna. Jag vill ta ett exempel hämtat från en predikan av Kristina Tyrberg, i en avslutningsgudstjänst vid ett årsmöte för Kvinnor i Svenska kyrkan. Predikan hade föregåtts av textläsning ur Ordspråksboken om Visheten.[89] Tyrberg utgick i sin predikan från Visheten som en inre närvaro. Enligt utskriften säger hon sedan:

> På vilket sätt hör våra liv ihop med det gudomliga? Hur kan vi ta vara på den gudomliga närvaron i våra liv och hur kan vi vara med och göra den synlig i vår värld idag? I en sång av L-Å Lundberg lyder orden: ”Du skapar oss/ du ger oss liv/ vår värld är din och vi ditt folk/ Du är hos oss/ och jordens folk/ bildar ditt ansikte, o Gud./ Du är här/ när människor möts/ där någon fått nytt hopp och liv/ där händer räcks/ där brödet bryts/ där är du mitt ibland oss Gud.” (Kvisk/Åkersberg/96)

Tyrberg talar om hur deltagarna kan göra det gudomliga synligt i världen idag. Den sång hon citerar utgör ett direkt gudstilltal, samtidigt som den beskriver världen som Guds värld och jordens folk som Guds folk, som till och med ”bildar Guds ansikte”. Gud beskrivs som närvarande närhelst människor möts och får nytt hopp. Här märks exempel på det som jag i kapitel tre beskrev som karakteristiskt för mycket feministiskt tänkande, nämligen att tala om världen och livet, snarare än om Kristus och kyrkan. Det finns visserligen en sakramental anspelning i orden om brödet som bryts, men snarare än om något specifikt som Kristus erbjuder genom kyrkan antyder formuleringen anknytningen till all mänsklig måltidsgemenskap. På så sätt kan formuleringen tolkas som en implicit kritik av en exklusiv förståelse av kyrkan, till förmån för en inklusiv tanke om Guds närvaro i allt som ger världen liv och skapar rättvisa på jorden.

Måltiden

Med detta har jag kommit över till det moment i analysschemat som benämns *Måltiden*, med tacksägelse över gåvorna och delande av bröd och vin. Inledningsvis vill jag påminna om att de allra flesta gudstjänster i materialet innehåller nattvardsfirande enligt Svenska kyrkans ordning. Undantagen utgörs av en rent svenskkyrklig söndagsgudstjänst utan nattvard (Kvinnopersp/Karlstad/93), samt några ekumeniska sammanhang (SEK/Stockholm/94, Ansikte-inl/Härnösand/97, Ansikte-avsl/Härnösand/97). I ett av dessa ekumeniska sammanhang ingick dock att dela ”bröd till vandringen” (Ansikte-avsl/Härnösand/97). Förklaringen till att inte nattvardsmåltid firades torde ha varit hänsyn till de ortodoxa och katoliker som deltog. De sammankomster med friare form som jag kommer tillbaka till senare, har också rymt någon form av måltidsgemenskap. I samband med konferensen Röda madonnan firades avslutningen med en kärleksmåltid på vatten och bröd (Madonnan/Sigtuna/97) och i samband med både Andrum och Upprättelseandakter delade deltagarna efteråt en enklare måltid.

Måltiden är den del av gudstjänsten som är föremål för striktast reglering inom Svenska kyrkan, så till vida att firandet av nattvarden räknas som ett sakrament och måste ledas av präst. I *Den svenska kyrkohandbokens* ordning för högmässa rymmer momentet *Måltiden* också ganska många obligatoriska delmoment. Dessa är dock inte nödvändiga i en temamässa, där kyrkohandboken 1986 endast stadgar att instiftelseord och utdelande skall ingå, alltså såväl en viss text som ett gemensamt handlande.

Alla mässor i materialet förefaller att ha uppfyllt åtminstone dessa minimikrav. Faktum är dock att i flera gudstjänster där förändringar gjorts i både *Inledningen* och *Ordet* så återfinns *Måltidens* olika delmoment i det närmaste oförändrade. De moment som oftast utelämnats, eller som det ofta inte finns spår av i dokumentationen, är de som i kyrkohandboken 1986 benämns Lovsägelsen och O Guds lamm. Brödsbrytelsen och Fader vår finns med i nästan alla mässordningar, liksom någon form av fridshälsning. Det förefaller

sammantaget som om gudstjänsterna i materialet följer kyrkohandbokens ordning närmare vad gäller *Måltiden* än vad gäller *Inledningen* och *Ordet*.

En orsak till detta kan vara att *Måltidens* sakramentala karaktär så att säga ”smittar av sig” på delmomenten, och minskar benägenheten att göra ändringar. Men förklaringen kan naturligtvis också vara att momentet faktiskt upplevs som mindre problematiskt. Huruvida det är så låter jag tills vidare vara en öppen fråga, i förhoppning att en analys av böner och gestaltning ska ge underlag för en säkrare tolkning.

Dokumentationerna ger inte någon utförlig bild av hur måltiderna genomförts rituellt. Analysen nedan är därför i huvudsak grundad på bevarade texter, som uttyder det rituella skeendet; prefationer, nattvardsböner, en bön i samband med brödsbrytelse samt tackböner. Analysen är tematiskt upplagd och kommer till att börja med att inriktas på vem bönen är riktad till, och den gudsförståelse tilltalet kan antas svara mot. Därefter analyserar jag vilken form av lovsägelse bönen rymmer. Lovsägelsen är oftast inriktad såväl på skapelsen som på inkarnationen i Kristus, men jag kommer också speciellt att granska hur Jesus skildras i bönerna. Vidare tittar jag på epiklesen och hur Anden åkallas, samt på vad som sägs om innebörden av själva *Måltiden*.

Tolv nattvardsböner från firade gudstjänster finns bevarade. I tre fall där nattvardsbön ur handboken använts framgår också vilken bön. I alla tre fallen gäller det alternativ C, där Gud liknas vid en far och en mor (Sofia/Umeå/96, Våld/Jakobsberg/96, SKKR/Göteborg/89a). Förutom dessa tretton böner har jag inkluderat två nattvardsböner från förslagen till mässor med kvinnoperspektiv i tillägget till kyrkohandboken (Inspiration /handbokstillägg/93a och b).

Vissa av bönerna är i enlighet med kyrkohandboken 1986 indelade i prefation och nattvardsbön, men ofta kallas bönen bara nattvardsbön, oftast med någon form av lovsägelse integrerad.[90] De nattvardsböner som finns tryckta i agendan, eller på annat sätt är dokumenterade, är vanligen nyskrivna eller översatta, eller hämtade från något inspirationsmaterial och anpassade till det aktuella

gudstjänsttillfället. I de fall bönerna finns tryckta i gudstjänstordningen framgår det att de är avsedda att växelläsas. När nattvardsbönen inte finns tryckt i agendan är det rimligt att anta att prästen ensam bett bönen. Förutom nattvardsböner har jag för analysen haft tillgång till femton bevarade tackböner samt uppgifter om offertoriepsalm eller motsvarande i femton fall.

Gudstilltal

Några former av gudstilltal dominerar i bönerna. Vanligast är att använda bara ordet ”Gud”, utan närmare bestämning:

> Gud, du bär och föder världen från dag till dag. (Forum/Lund/97)
> Vi tackar dig Gud för att din son blev människa i vår värld. (Ledarskap/Kalmar/97)
> Gud, tack för måltidsrast, för bröd och vin ... (Marta/Västerås/97)
> Gud, tack för Dina gåvor ... (Studentprästerna/Uppsala/97)

Ett annat tilltalsord, som förekommer i materialet, men knappast i Svenska kyrkans gudstjänstliv i övrigt, är ordet ”vishet”, ofta kombinerat med någon bestämning:

> O, Eviga vishet ... (Sofia/Sigtuna/98, SEK/Rättvik/92)
> ... Du eviga Vishet, livets källa och vår längtans mål. (Ledarskap/Kalmar/97)
> Vishetens Gud, du livets källa och all vår längtans mål ... (Sofia/Stockholm/96)

Att detta tilltal används vid flera tillfällen torde ha att göra med det feministiska intresset för den tidigare nämnda personifieringen av Visheten som kvinna i Gamla Testamentet. Det är därför intressant att konstatera att Visheten i de nämnda exemplen inte omnämns med feminint genus, utan neutralt, vilket naturligtvis underlättas av det direkta personliga tilltalet. Några nattvardsböner med tilltalsordet Sofia förekommer inte, vare sig i de fyra Sofiagudstjänsterna eller i andra gudstjänster.

Vad kan då orsaken vara till att tilltalet är formulerat genusneutralt, när det förefaller uppenbart att själva valet av tilltalsord – eviga Vishet istället för exempelvis evige Fader – haft med genus att göra? Skälen kan vara flera. Det kan handla om en medveten strävan att undvika genusbestämningar, ett val av ”könsneutral” språkstrategi. Men det kan också handla om en försiktighet inför det mentala tabu som är förknippat med feminina benämningar av Gud. En förklaring till att ”Sofia” undviks som tilltal kan också vara att man velat bibehålla en trinitarisk gudsbild, och då låtit ”eviga Vishet” representera den första personen, medan ”Sofia” förknippats med Jesus Kristus som den andra personen i treenigheten. Den nattvardsbön som var riktad till ”Vishetens Gud” följer en traditionell trinitarisk struktur. ”Vishetens Gud” tog ”i sårbarhet kroppslig gestalt i Jesus Kristus” och ombeds i epiklesen komma med ”din livgivande ande över brödet och vinet” (Sofia/Stockholm/96). Eftersom kommunionen föregåtts av Vishetens inbjudan i Ordspråksboken (9:1-6) under rubriken ”Sofia inbjuder”, så fanns kopplingen redan etablerad mellan Jesus Kristus och denna ”Sofia”. Vishetens Gud blir ett tilltal till den första personen i treenigheten, utan användande av ordet ”Fader”, men med bibehållen möjlighet att associera namnet Sofia med Jesus Kristus.

En tredje form av tilltal som förkommer ganska frekvent är direkta tilltal till Anden. Framför allt finns sådana tilltal i inledningen till epiklesen, vilket inte förekommer i någon av kyrkohandbokens böner:

> ... helige Skapare, livgivande Ande. (i prefationen, Mor-Dotter/Åkersberg/94)
> ... du eviga, livgivande Ande... (i epiklesen, Forum/Lund/97, Kvisk/Åkersberg/96)
> ... Guds oroande ande... (i epiklesen, SEK/Rättvik/92)
> O, du vishetens ande... (i epiklesen, Sofia/Sigtuna/98)

Hypotetiskt skulle man kunna anta att det direkta tilltalet till Anden kan ha att göra med att Anden är den person i treenigheten

som historiskt oftast försetts med feminint genus, ett faktum som inspirerat vissa feministiska teologer till nyskapande.[91] Jag har redan konstaterat att denna genusbestämning använts i psalmen 852 *Hennes starka vingar bär*, där Anden omtalas som en ”moderfågel”. Just denna psalm 852 användes också mycket riktigt i två av de nämnda gudstjänsterna, vilket kan ha gjort att associationerna mellan Anden och feminint genus låg nära till hands (KviskÅkersberg/96, SEK/Rättvik/92). I ytterligare en av gudstjänsterna hade Anden redan före *Måltiden* i en trinitarisk formel omtalats som ”livgiverskan”, vilket också torde ha styrt associationerna till Anden i feminin riktning (Mor-Dotter/Åkersberg/94).

Jag har i fråga om *Inledningen* och *Ordet* visat att det finns en stark betoning av den immanenta och i nuet verksamma sidan av det gudomliga i gudstjänsterna och detta gäller även i *Måltiden*. En tänkbar förklaring till betoningen av Anden kan vara att Anden är den person i treenigheten som tydligast representerar denna Guds närvaro. Anden är varken en Fader i en avlägsen himmel, eller en människa av kött och blod för länge sedan, utan en gudomlig kraft verksam i världen här och nu.

Ytterligare en möjlig förklaring till det direkta tilltalet till Anden kan vara att gudstjänsterna i materialet speglar ett inom Svenska kyrkan generellt sett förhållandevis svagt intresse för trinitarisk teologi. Jag påpekade redan i kapitel tre att kristen nattvardsbön av tradition riktats till den första personen i treenigheten, Fadern, genom Sonen, med bön om den heliga Andens närvaro i gemenskapen. En analys av de bevarade bönerna visar att endast fyra böner från genomförda gudstjänster, samt en av de två bönerna i handbokstillägget, följer detta trinitariska mönster. Dock används inte heller i dessa böner tilltalsordet Fader, utan den trinitariska strukturen framgår på annat sätt, som i den nyss omnämnda Sofia-gudstjänsten.

Ytterligare varianter på gudstilltal finns i en bön riktad till ”himmelens och jordens Herre”, ”som föds in i världen som ett litet barn”. Denne Herre ombeds ”röra vid våra gåvor med din Ande” (Bära liv/Åhus/91). Bönen skulle kunna tolkas som att den var rik-

tad till Kristus, men det är också möjligt att se den som riktad till den första personen i treenigheten. En annan bön riktas till ”Gud”, med tack för att ”din son blev människa i vår värld” och med uppmaningen ”Kom med din Ande” (Ledarskap/Kalmar/97, Inspiration/handbokstillägg/93b). Ytterligare en bön är också riktad till ”Gud”, ”som i Jesus Kristus öppnar vägen till försoning och kärlek” och som ”i din Ande förnyar och stödjer oss” (Marta/Västerås/98). I samtliga dessa böner förefaller den traditionella trinitariska strukturen ha övertagits, men uttryckts utan användande av ordet ”Fader”.

Övriga bevarade nattvardsböner är svåra att analysera trinitariskt. Språket förefaller inte bygga på trinitariska begrepp, vare sig Fader, Son och Ande, eller några andra. En av de tidigare nämnda bönerna, som inleddes med tilltalet ”eviga vishet” förefaller exempelvis snarare vara riktad till Kristus, än till den första personen i treenigheten. Om den ”vishet” som tilltalas sägs nämligen något längre fram i bönen att ”Du bröt dig ut ur gravens lugn” och ”visade dig för kvinnorna” (SEK/Rättvik/92). Ytterligare en bit längre fram i samma bön finns också tilltalet ”Guds oroande Ande”, alltså en bön riktad direkt till Anden, snarare än till den första personen i treenigheten med en bön om Anden, varför bönen förefaller riktad till Kristus och Anden, snarare än till treenighetens första person.

I en annan av de nyss nämnda gudstjänsterna, där Anden tilltalas direkt, konstaterade jag att prefationen var riktad till ”helige Skapare, livgivande Ande”, vilket för tankarna såväl till den första som till den tredje personen i treenigheten, som de församlade vill ”prisa och välsigna genom Jesus Kristus vår Herre”. Den efterföljande nattvardsbönen är riktad till ett ”du” som ”med din närvaro genomsyrar hela skapelsen”. Efter ”trons mysterium”, som är ett direkt tilltal till Kristus som svar på instiftelseorden, följer uppmaningen ”Sänd din heliga Ande”. Språkligt syftar ”din” i denna mening tillbaka på Kristus, vilket åter bryter mönstret att bönen riktas till den första personen i treenigheten (Mor-Dotter/Åkersberg/94).

Motsvarande övergång, från församlingens bekännelse till Kristus i trons mysterium, till bönen om Anden, har i de flesta av kyrkohandbokens nattvardsböner lösts genom att ordet ”Fader” upprepas. På detta sätt blir det klart att församlingen ber Fadern att sända sin Ande över gåvorna. I det ovan nämnda fallet har bönens författare undvikit ordet Fader, sannolikt på grund av dess maskulina genus, och i prefationens tilltal dessutom anknutit till den i gudstjänsten tidigare använda benämningen av den tredje personen i treenigheten som ”livgiverska”.

Jag tolkar de nämnda oklarheterna i bönernas tilltal primärt som att trinitarisk teologi inte stått i fokus för dem som skrivit bönerna. Jag har inte funnit andra försök att uttrycka en konsekvent trinitarisk teologi i någon annan formel. Däremot förefaller en könsproblematik att ha styrt formuleringarna. Ordet Fader förekommer över huvud taget inte i bönerna, förutom i Fader vår eller i den nya formen Vår Fader. Men faktum är att samma bön i en gudstjänst inleds ”Vår Fader och Moder, du som är i himlen...” (SEK/Rättvik/92). I en Sofia-mässa sjöngs också bönen på en melodi från den finsk-ortodoxa liturgin, samtidigt som den uttrycktes i rörelser med händerna (Sofia/Stockholm/96). Eftersom faderasspråk för Gud saknats tidigare i gudstjänsten är det intressant att notera att det introducerades genom sång och rörelser. En tänkbar tolkning är att sången och rörelserna relativiserade ordens androcentriska tyngd, genom att förankra bönen i de deltagandes kroppar.

Lovsägelse

Lovsägelsen handlar traditionellt om Guds handlande i hela frälsningshistorien. Någon form av lovsägelse förekommer också i så gott som samtliga bevarade nattvardsböner. Betoningen ligger på tacksägelse för Guds skaparverk, liksom för vad Gud gör här och nu. Skapelsen dras också in i nuet, som en ständigt pågående skapelseakt och ett upprätthållande av livet på jorden. Jag har särskilt markerat presensformerna i de verb som talar om Gud:

L: Gud, du *bär* och *föder* världen från dag till dag. Djupare än vi vågar

ana *är* du närvarande överallt där vi går.
A: Du *är* i luften vi andas, i ljuset för våra ögon, i människor vi möter. (Kvisk/Åkersberg/96, Forum/Lund/97)

P: Vi lovar Dig Gud. Du som *är* vår innersta värme och kraft. Ur dina händer tar vi emot nätter och dagar, arbete och vila. (Marta/Västerås/98)

V: Lovad vare du som med din närvaro *genomsyrar* hela tillvaron. (Mor-Dotter/Åkersberg/94)

Det finns också en lovsägelse över Jesus Kristus i många av bönerna, men även utsagorna om inkarnationen och döden på korset är intressant nog ofta formulerade i presens:

När vi glömmer vårt ursprung *väljer* du utblottelsens väg och *delar* vår utsatthet och smärta. Genom korsets födslovåndor *föder* du oss på nytt till uppståndelsens hopp. (Ledarskap/Kalmar/97)

R: Vi tackar dig för Jesus Kristus som i sitt liv, sin död och uppståndelse *visar* oss kärlekens väg och *kallar* oss att vandra den. (Mor-Dotter/Åkersberg/94)

R: Lovad vare du himmelens och jordens Herre som *föds* in i världen som ett litet barn för att dela det mänskliga livet.
- - -
V: Tack för att du genom korset och uppståndelsen *visar* oss vägen genom död och förnedring. (Bära liv/Åhus/91)

L: I Jesus från Nasaret så full av mänsklighet och kärlek *blir* din närvaro ord som *frigör* och *förnyar* bröd i vår hand. (Kvisk/Åkersberg/96, Forum/Lund/97)

P: Vi lovar dig, som i Jesus Kristus *öppnar* vägen till försoning och kärlek. (Marta/Västerås/98)

I enstaka böner finns dock referenser till inkarnationen som en händelse i förfluten tid:

> Du *tömde* dig på makt och *tog* i sårbarhet kroppslig gestalt i Jesus Kristus som i sin vånda på korset *förlossade* oss till uppståndelsens liv. (Sofia/Stockholm/96)

> O, eviga vishet vi prisar dig och tackar dig, därför att döden *inte kunde* hålla kvar dig.
> I: Du *bröt* dig ut ur gravens lugn
> II: Stenen *rörde* sig framför dig och graven – vår värld – *öppnades* på vid gavel.
> I: På påskdagen *uppstod* du full av liv och visade dig för kvinnorna som en älskad främling.
> II: Istället för begravningsritual *erbjöd* du utmaningen i ett nytt liv. (SEK/Rättvik/92)[92]

Nutid och dåtid kan också hållas samman, vilket det dock endast finns något enstaka exempel på:

> O, eviga vishet, vi lovar och välsignar dig, du som *dukar* ditt bord för oss, du som har *byggt* oss ett hem i kosmos, du som själv *kom* till oss i Jesus Kristus för att uppenbara givandets och delandets mysterium. (Sofia/Sigtuna/98)

I några böner saknas ett direkt gudstilltal. I dessa böner växlar också vem som är subjekt på ett sätt som lyfter fram människans medverkan med Gud. En bön börjar med att i ett antal växelläsningar berätta hur Gud skapade världen (Kvisk/Byske/97):[93]

> 1. Då det började var Gud
> 2. Källan till allt som är
> 3. Då det började, Gud längtar
> Alla: Gud jämrar sig
> 1. Gud i födslovåndor

2. Gud föder
3. Gud gläder sig
Alla: Och Gud älskade det hon hade gjort
1. Och Gud sa: Det är gott!

Texten berättar att Gud höll jorden ömt i sina armar och födde mänskligheten ur sin längtan:

2. Och mänskligheten föddes ur Guds längtan
3. Och vi föddes för att ta del av jorden.
Alla: I jorden fanns kornet
1. I kornet fanns växten
2. I växten fanns skörden
3. I skörden fanns brödet
Alla: I brödet finns kraften
1. Och Gud sa: alla ska äta av jorden

Växelläsningen fortsätter att återge hur Gud uppmanar människorna att äta av brödet, men plötsligt växlar subjektet i texten och det är ”Guds systrar, hennes vänner och älskade” som odlar och talar:

2. Och Guds systrar, hennes vänner och älskade knäböjde på jorden
3. Sådde kornen
Alla: Bad om regn
1. Sjöng för växten
2. skördade
3. tröskade vetet
Alla: malde kornen
1. knådade degen
2. tände elden
3. fyllde luften med doften av färskt bröd
Alla: Och det blev bröd!

Det är sedan Guds systrar som säger att alla ska äta av brödet och

bli mätta. Subjektsväxlingen blir extra tydlig när den längre fram i bönen skiftar mellan Guds kraft, Guds kvinnor och Guds bröd:

2. Genom Guds kraft
3. är kvinnor välsignade
2. Genom Guds kvinnor
3. är brödet välsignat
Alla: Genom Guds bröd
1. är kraften välsignad
Alla: Genom brödets kraft
1. Genom kvinnors kraft
2. Genom Guds kraft
3. är folket välsignat
Alla: Jorden är välsignad och brödet jäser och reser sig

Bönen handlar om Guds och människors gemensamma skaparverk, däremot är ingen del av bönen riktad direkt som ett tilltal till Gud. Samma deskriptiva form finns också i ett par varianter av en annan nattvardsbön, som också den använder brödbaket som bild för hur Gud och människa samverkar (Feminist/Uppsala/90, samt något varierad i Studentprästerna/Uppsala/97):

P: Tillsammans med Gud bakar vi det sanna brödet, födan som gör oss fria och mänskliga
Alla: Tillsammans med Gud nyskapar vi vår jord och bygger vår framtid, skapar vårt öde
P: Genom vår möda och kamp blir den nya jorden, den nya människan synlig och påtaglig.
Alla: Genom vår strävan och vårt lidande jäser den nya degen och uppståndelse sker. (Feminist/Uppsala/90)

Efter instiftelseorden och bekännelse av trons mysterium framträder först Jesus som aktör i en mening och därefter församlingen i nästa mening:

Alla: Den uppståndne *Jesus fortsätter att räcka* brödet och *äta* med oss, *bygga* livsgemenskap och *göra* livsglädjen fullkomlig.
P: *Låt oss be, sjunga, dansa* tillsammans, *så att var och en blir* ett bröd som bryts, en skål ris som delas, *för att så uppenbara* Gud och ge världen liv. (Feminist/Uppsala/90)

Sammanfattningsvis har exemplen på lovsägelser understrukit vad som tidigare sagts om att Guds närvaro mitt i livet och Guds handlande här och nu betonas starkt i gudstjänsterna i materialet. Gud bryr sig om hur kvinnor har det i sina liv. I de sistnämnda exemplen betonas också kvinnor som Guds medarbetare.

Epikles

Någon form av epikles ingår i de flesta av de bevarade bönerna. I svenskkyrklig tradition har en enkel epikles över församlingen/kommunikanterna var vanlig sedan kyrkohandboken 1942. Däremot har det fram till 1986 inte funnits en konsekrationsepikles över gåvorna, vilket i östliga traditioner ses som nödvändigt för brödets och vinets förvandling. Flera av nattvardsbönerna i *Den svenska kyrkohandboken* från 1986 har dock en bön om Anden både över bröd och vin och över dem som delar brödet och vinet (dubbel epikles). Här följer materialet kyrkohandbokens mönster, även om formuleringarna ofta är nyskrivna:

V: Liksom vi bär fram bröd och vin inför dig och ber att du ska röra vid våra gåvor med din Ande vill vi bära fram oss själva

R: Vi ber: blås genom oss med din Ande frigör den skapande kraften som bor i oss så att vi kan använda våra möjligheter för att bära liv i världen. (Bära liv/Åhus/91)

L: Du är i brödet och vinet, ger oss liv av ditt liv, förenar oss med dig och varandra.
A: Kom du eviga, livgivande Ande uppfyll vårt inre så att vi kan bära din kärlek vidare i världen. (Forum/Lund/97)

P: Kom med din Ande när vi bryter brödet och delar vinet med varandra. (Ledarskap/Kalmar/97)

O, du vishetens Ande, kom till oss när vi delar detta bröd och vin, så att vi blir ett i Kristus, villiga att ge av oss själva, dela vårt bröd, och så bli Vishetens barn. (Sofia/Sigtuna/98)

Kom med din livgivande Ande över brödet och vinet, så att vi genom dem blir till ett i Kristi kropp. (Sofia/Stockholm/96)

P: Låt, o Gud, Din Ande helga denna måltid, så att vi, när vi äter brödet och dricker vinet tar emot vår Herre Jesus Kristus. (Studentprästerna/Uppsala/97)

P: Kom nu Guds oroande Ande, andas på brödet och vinet och gör oss till en kropp i Kristus. (SEK/Rättvik/92)

En epikles övergår direkt i en förbön, där Andens omsorg om kvinnor särskilt framhålls:

V: Sänd din heliga Ande som en dans, en vind i världen, rör vid våra gåvor av bröd och vin.
R: Vi ber, låt din Ande fylla våra kroppar med engagemang och glöd och leda oss fram till stillhet mitt i livets mångfald.
V: Kom med din Ande, din inspiration till unga flickor som söker sin identitet som kvinnor.
R: Vi ber för kvinnor som kämpar med uppgiften att vara mor eller som sörjer över att inte kunna få barn.
V: Vi ber för kvinnor som misshandlas och utnyttjas, som förvägras sitt människovärde.
R: Tack för all kunskap, alla livskraft, alla erfarenheter från kvinnors liv som vi får ta del av och lära av.
V: Kom med din Ande som tröst och glädje när vi söker vår väg som kvinnor. (Mor-Dotter/Åkersberg/94)

Åminnelse av Jesus och kvinnor

Nattvardsbönerna är inte så utförliga i sina omnämnanden av Jesus. Någon explicit anamnes, som deklarerar att *Måltiden* firas till åminnelse av Jesu lidande, död och uppståndelse, finns inte i någon av de nyskrivna nattvardsbönerna och inte heller i den använda nattvardsbön C från kyrkohandboken. Sådana anamneser finns dock i flera av handbokens andra nattvardsböner.

Jag börjar med ett exempel på en åminnelseformulering hämtad ur tillägget till handboken. Här uttrycks åminnelsen på ett radikalt annorlunda sätt än i den ordinarie kyrkohandboken, genom att den berättar om Jesus indirekt, genom att berätta vad hans mor gjorde med honom, men utan att nämna hans namn:

> Nu kommer vi ihåg dig, Gud,
> vi kommer ihåg,
> att du vaggades till sömns av en jordisk mor,
> vi kommer ihåg att du mötte hennes blick i din dödsstund.
> Vi kommer ihåg din omsorg om henne och om oss.
> som barnet sträcker sina armar mot sin mor,
> ber vi som du har lärt oss:
> (Inspiration/Handbokstillägg/93b)[94]

Bönen är på många sätt typisk för hur Jesus omtalas i gudstjänsterna. Namnet Jesus nämns inte. Hans mor lyfts fram i en starkt relationell formulering, där hon vaggar Gud själv (det vill säga Jesus) till sömns. Det är genom henne som ”Gud” i bönen förankras i det jordiska. Jesu omsorg om kvinnor betonas särskilt. Mindre typiskt är att texten är formulerad i imperfekt, medan jag konstaterat att de flesta av nattvardsbönerna aktualiserar inkarnationens betydelse i nuet. Mindre typisk är också avslutningen, som utgör övergången till Fader vår, och där bönens ”vi” liknas vid ett barn som sträcker sina armar mot sin mor. Här föregår alltså avsiktligt en liknelse av Gud vid en mor bönen till Gud som far, på ett liknande sätt som genus blandats i andra exempel.

Jag återkommer till just denna formulering, men först vill jag lyf-

ta fram några typiska drag i andra böner. I såväl *Inledningen* som *Ordet* har synliggörandet av kvinnor funnits som ett väsentligt drag, vare sig det handlat om bibliska kvinnogestalter, kyrkomödrar eller kvinnor världen över idag. Samma tendens märks i nattvardsbönerna, där kvinnorna omkring Jesus inkluderas och synliggörs i bönens gemenskap. Fortfarande är det dock Jesus som står i centrum för bönen, men på det relationella sätt som Procter-Smith iakttagit som en typisk feministisk strategi:[95]

> Tillsammans med kvinnan som födde dig, med kvinnorna som delade måltid med dig, med kvinnorna som diskuterade med dig och rörde vid dig, med kvinnorna som smorde dig med olja inför din begravning, med kvinnorna som mötte dig som uppstånden, ja, med dina vänner i alla tider vill vi prisa och lova ditt namn och tillbedjande sjunga... (Ledarskap/Kalmar/97)

> ALLA: Vi prisar dig
> I tillsammans med kvinnan som födde dig
> II tillsammans med kvinnorna som var dina vänner och som gav dig mat som diskuterade med dig och rörde vid dig,
> I: tillsammans med kvinnan som smorde dig inför din död,
> II tillsammans med kvinnorna som mötte dig, när du hade uppstått från de döda ... lovsjunger vi dig. (SEK/Rättvik/92)[96]

Det är intressant att notera att Marias namn inte nämns, utan att hon endast omtalas som ”kvinnan som födde dig”. En tänkbar förklaring är att man velat frigöra sig från ur feministisk synpunkt besvärande associationer kring Marias namn i kyrklig tradition. Jesu betydelse för kvinnor idag lyfts också fram i flera böner:

> Genom honom - - - bejakar du kvinnors liv och erfarenhet – kroppslighet och tanke. (Mor-Dotter/Åkersberg/94)

Jesus legitimerar kvinnors människovärde

Liksom i den ovan citerade bönen blir Jesu relationer till kvinnor i

flera böner ett sätt att understryka hans mänsklighet och vanlighet:

> ... din son blev människa i vår värld, en vanlig människa, född av Maria, en vanlig kvinna (Ledarskap/Kalmar/97, Inspiration/handbokstillägg/93b)

> ... föds du in i världen av en jordisk kvinna. (Mor-Dotter/Åkersberg/94)

> Välsignad är vår bror Jesus som går med oss... (SEK/Rättvik/92)

Betoningen av Jesu mänsklighet kan förstås på olika sätt. För det första kan den förstås som en betoning av att Jesus var människa, i kontrast mot en betoning av honom som man. För det andra kan den förstås som en genusmotiverad lågkristologisk tendens. Eftersom det vanliga gudstjänstspråket i Svenska kyrkan saknar feminint genusbestämda bilder av Gud blir Jesu förbindelser med kvinnor på jorden ett sätt att förstå honom som ”en av oss”, snarare än som en maskulint genusbestämd himmelsguds enfödde son.[97]

Det finns dock gudstjänster i materialet som inte stannar vid att förbinda Jesu mänsklighet med jordiska kvinnor, utan också förankrar Jesu gudomlighet i en gudom benämnd med feminist genus. Den i detta avsnitt inledningsvis citerade bönen låter i en avslutande formulering de församlade vända sig till Gud, så som ett barn vänder sig till sin mor. Härigenom knyts moderligheten inte bara till det jordiska utan också till det gudomliga. Samma koppling finns i kyrkohandbokens nattvardsbön C, där Gud som ”allt levandes skapare” och ”Herre över rymd och tid” också sägs vara ”som en fader och en moder för oss”. Vidare används psalm 835, där Gud liknas vid en mor, som tackbön i en gudstjänst och psalm 246 *Här en källa rinner*, där källan omtalas som ”hon”, i två nattvardsliturgier. Associationen av källan antingen till Kristus direkt eller via nattvardsmåltiden torde ligga nära till hands.

Ytterligare ett alternativ erbjuder de fyra så kallade Sofia-mässorna, genom en kristologi som identifierar Jesus som inkarnationen av Sofia, den heliga Visheten i grekisk översättning.[98] Vishetens feminina genus blir här snarare ett sätt att markera transcendens

än jordisk vanlighet. Jesu gudomlighet knyts genom namnet Sofia till feminint symboliskt genus, medan Jesus som historisk gestalt i instiftelseorden fortfarande omtalas som ”han”.[99]

Kopplingen mellan Jesus och Sofia görs dock sällan explicit, utan får framgå indirekt genom bibelläsningar och sånger. I ett tidigare citerat ”Lov till Sofia” beskrevs Kristus som ”bror och gudomlig vishet”, vandrare av ”Sofias väg genom människolivet” (Sofia/Umeå/96). I ett par Sofia-gudstjänster föregicks nattvardsbönen av ett bibelcitat som historiskt kopplats till nattvardsmåltiden och där Visheten mycket tydligt framträder som en symbolisk kvinnogestalt, nämligen Vishetens inbjudan till måltid i Ordspråksboken (9:1–6)[100] (Sofia/Stockholm/96, Sofia Sigtuna/98). I en av gudstjäns-terna sjöngs denna inbjudan med ett församlingsomkväde med texten ”Kom! Ät mitt bröd. Drick vinet jag har blandat” (Sofia/Sigtuna/98). Den efterföljande nattvardsbönen anknöt både till Vishetens transcendenta aspekter och Jesus som Vishetens inkarnation:

> O, eviga Vishet, vi lovar och välsignar dig, du som dukar ditt bord för oss, du som har byggt oss ett hem i kosmos, du som själv kom till oss i Jesus Kristus för att uppenbara givandets och delandets mysterium. I det brutna brödet ser vi tillvarons innersta som är ditt väsen. (Sofia/Sigtuna/98)

I en annan gudstjänst, som visserligen inte kallats Sofia-gudstjänst, men där vishetstemat ändå aktualiserades, sjöngs en sång med anknytning till *Måltiden*, där det om Visheten sägs att ”*Hon* bjuder oss in till Herrens fest!”. Formuleringen är inspirerad av Ordspråksboken 9:1–6 och framhäver Visheten som symbolisk och aktivt handlande gudomlig kvinnogestalt, samtidigt som den understryker Vishetens samband med Kristus. (Kvisk /Åkersberg/96)

Sammanfattningsvis kan konstateras att åminnelsen av Jesus är svagt representerad i de bevarade nattvardsbönerna. När Jesus omnämns som historisk person sker det genom hans relationer till och omsorg om kvinnor. Relationerna till kvinnor blir också ett sätt att framhäva

Jesu mänsklighet. I vissa gudstjänster finns dock ett korrektiv mot associationen mellan kvinnor, Jesus och jordisk mänsklighet, genom att Jesu gudomlighet kopplas till feminint symboliskt genus, antingen genom Sofia-gestalten eller genom att Gud liknas vid en mor.

Måltidens innebörd

De allra flesta gudstjänster i materialet innehåller nattvardsfirande, men jag har hitintills inte ställt frågan varför. För att försöka besvara frågan går jag till de tolkningar av *Måltidens* innebörd som uttrycks i offertoriepsalmer, nattvardsböner och tackböner. Allmänt kan då sägas att gemenskapsmotivet visar sig vara helt centralt, förstått både som en gemenskap med Kristus som åstadkoms eller synliggörs i *Måltiden*, och som en gemenskap mellan människor på jorden. Gemenskapsmotivet understrykes också av att det av dokumentationerna framgår att hela måltidsdelen av liturgin i flera gudstjänster firas med de deltagande stående eller sittande i en cirkel eller halvcirkel runt altaret.

Några offertoriepsalmer återkommer i flera gudstjänster, vilket kan tyda på att de uttrycker ett motiv som är återkommande. Här märks betoningen av att *Måltiden* på ett eller annat sätt manifesterar Guds närvaro på jorden. *Här är rymlig plats, här är Guds bord* (psalm 396) med sin återkommande refräng ”Gud är en av oss vid detta bord” används i två gudstjänster. *Så som du bjöd vi kommer nu* (psalm 397) används också i två olika gudstjänster, med en betoning av hur allt mänskligt liv, ”sådd och skörd på mödans jord”, förenas i altarets bröd och vin.

Betydelsen ur feministiskt perspektiv av *Måltidens* rättvisedimension blir tydlig i det faktum att den vanligast förekommande offertoriepsalmen är *Brödet är ett, brutet för alla* (psalm 398, Psalmer och sånger 427, tre gånger). Här finns också ett tydligt offermotiv, liksom en betoning av måltidsgemenskapen som ett tecken på en hägrande gemenskap mellan likar:

> Vi reser ett tecken, rättvisans tecken, måltid delad med alla. Vi smakar den framtid de fattiga hoppas, tid då murar skall falla.

Brödsbrytelsen tillhör de av kyrkohandbokens delmoment som oftast ingår i måltidsfirandet. Oftast används också handbokens ord, som betonar såväl den inbördes gemenskapen som föreningen med Kristus:

> P: Brödet som vi bryter är en delaktighet av Kristi kropp.
> F: Så är vi, fastän många, en enda kropp, ty alla får vi del av ett och samma bröd.

Texten understryker allas likhet i *Måltiden*, vilket torde vara ett skäl till att den använts så frekvent. Det finns heller inga tydligt genusbestämda ord. Kristus är visserligen maskulint, men till skillnad från Herre inte ett ord som används om någon annan man än Jesus. Endast vid ett tillfälle framgår att en annan text än den citerade använts för brödsbrytelsen, en text i vilken samhörighetstemat ytterligare konkretiserats. Texten är tänkt att läsas medan brödet bryts i fyra olika riktningar och användes i den Sofiamässa som hade temat ”Rättvisans röst”:[101]

> Vi bryter detta bröd för systrar och bröder som lever i länder där kriget råder *som ett tecken på* att vi alla har del både i krigets smärta och i längtan efter och kampen för fred och rättfärdighet.
>
> Vi bryter detta bröd för bröder och systrar av olika tro och religiös tillhörighet *som ett uttryck för* att vi alla tillhör samma mänsklighet och delar det jordiska livet med varandra.
>
> Vi bryter detta bröd för vår sargade jord, för ängarna, skogarna, haven, *som ett tecken på* att vi hör samman med hela Guds skapelse och vill ta ansvar för helandet av jordens sår.
>
> Vi bryter detta bröd för den splittring och brustenhet vi erfar i oss själva och i relationer mellan människor *som ett uttryck för* att vi vill öppna oss för helhet och liv då vi delar brödet som är Kristi kropp. (Sofia/Sigtuna/98)[102]

De nyskrivna nattvardsbönerna och tackbönerna betonar alla *Måltiden* som uttryck för gemenskap, men lägger betoningen något olika. Vissa formuleringar understryker framför allt att *Måltiden* rent objektivt etablerar gemenskap med Kristus:

> ... att vi när vi tar emot dessa gåvor *tar emot dig.* (Bära liv/Åhus/91)

> ... *förenat dig själv med oss* och låtit oss smaka din verklighet... (Kvisk/Åkersberg/96)

> ... *vi har fått smaka dig* i bröd och vin (Ledarskap/Kalmar/97)

Andra formuleringar lägger större betoning på *Måltidens* instrumentalitet, vad gemenskapen med Kristus åstadkommer:

> ... kom till oss när vi delar detta bröd och vin, så att *vi blir ett i Kristus* (Sofia/Sigtuna/98)

> ... ger oss liv av ditt liv, *förenar oss med dig och varandra* (Kvisk/Åkersberg/96)

> ... för att du i brödet och vinet *sammanfogar liv och död, ande och kropp* (Mor-Dotter/Åkersberg/94)

> I bröd och vin *delar vi hans seger* över ondska och död (Marta/Västerås/98)

Ytterligare en kategori av formuleringar lägger mer tonvikt vid *Måltiden* som ett synligt tecken på Guds närvaro i världen eller på en existerande gemenskap mellan människor, än som ett objektivt åstadkommande av denna gemenskap:

> I det brutna brödet ser vi *tillvarons innersta som är ditt väsen.* (Sofia/Sigtuna/98)

> ... *ett synligt tecken* på din närvaro (Marta/Västerås/98)

> ... *tecken på att vi hör samman* med kvinnor och män över hela jorden (Kvinnodag/Västerås/97, Marta/Västerås/98)

Samtliga citerade texter uttyder ett skeende som förläggs till brytandet, delandet eller ätandet av bröd och vin, alltså till *Måltidens* handlingar. Betoningen läggs i de olika bönerna i skiftande grad på Guds handlande i *Måltiden*, och på *Måltiden* som gemenskapens handlande. Det förefaller rimligt att se detta som betoningar av två aspekter av samma sak, snarare än som två olika tolkningar. I en av bönerna understryks också tydligt hur skeendet förstås som en samverkan mellan å ena sidan Jesu erbjudande och å andra sidan de församlades egen bön:

> Alla: Den uppståndne *Jesus fortsätter att räcka brödet* och *äta med oss, bygga livsgemenskap* och *göra livsglädjen fullkomlig.*
> P: *Låt oss be, sjunga, dansa tillsammans,* så att var och en blir ett bröd som bryts, en skål ris som delas, *för att så uppenbara Gud och ge världen liv.* (Feminist/Uppsala/90)

Måltiden ur liturgiskt traditionsperspektiv

Jag inledde avsnittet om *Måltiden* med att konstatera att nattvardsmåltid ingår i nästan alla gudstjänsterna. Jag konstaterade också att om nattvard inte ingått så har det ändå oftast förekommit någon annan form av måltid, antingen i liturgin eller omedelbart efteråt. Vidare konstaterade jag att förhållandevis många av högmässans olika delmoment för *Måltiden* återfinns i materialet. Jag uttryckte en förhoppning att analysen av innehållet i de olika delmomenten skulle kunna ge en förklaring till detta. Är orsaken att *Måltiden* upplevts som mindre problematisk än *Inledningen* och *Ordet*, eller finns det andra förklaringar?

Analysen har visat att tolkningen av *Måltiden* rymt ett starkt gemenskapsmotiv, som gestaltats i konkreta handlingar och tolkats i de böner som åtföljt handlingarna. I jämförelse med såväl *Inled-*

ningen som *Ordet* har *Måltiden* en starkare rituell karaktär, där deltagarna själva dras in i skeendet genom att samlas i cirkel eller grupp och äta och dricka tillsammans. Denna aktiva delaktighet understrykes i materialet genom att bönerna ofta växellästs.

Jag har tidigare konstaterat att strävan efter gestaltande i handling och delaktighet i läsningar och böner är genomgående i materialet. Det finns en betoning av gudstjänsten som rit. I förverkligandet av detta bjuder *Måltidens* traditionella form mindre motstånd än exempelvis *Ordet*, med detta moments tradition av verbal envägskommunikation. Detta kan vara en anledning både till att nattvardsmåltid firas så frekvent och att högmässans ordning följs förhållandevis nära. Det faktum att det funnits kvinnor att tillgå som präster och pastorer har gjort att nattvardsfirande kunnat ingå i gudstjänsterna helt enligt kyrkornas ordningar.

På några punkter har jag dock konstaterat förändringar från kyrkohandbokens böner:

- För det första har det skett förändringar i de traditionellt ensidigt grammatiskt maskulina benämningarna av Gud. Medan ordet Fader endast används i Fader vår och i nattvardsbön C, där Gud liknas vid både en far och en mor, så förekommer feminint genus för Gud i många olika böner och psalmer i materialet, ofta med en symbolisk laddning som ger associationer till exempelvis moderskap. Feminina tilltal används dock inte i nattvardsbönerna, vilket utgör en skillnad jämfört med materialet som helhet. Där feminint genus används om Gud, har det inte heller ersatt maskulint genus, utan kompletterat. Av maskulina tilltal märks framför allt ordet Herre, dock ej så ofta i nyskrivna böner, utan framför allt i formuleringar som övertagits direkt från kyrkohandboken, som i Herrens frid eller Trons mysterium. Det finns dock också exempel på att sådana formuleringar övertagits, men att ordet Herre tagits bort. Lovsägelsen inleds exempelvis normalt med en uppmaning från prästen att ”tacka Gud, vår Herre”. I en gudstjänst uppmanar prästen istället enligt agendan ”tacka Gud vår skapare” och församlingen svarar ”Gud ensam är värd

tack och lov", istället för "Allena han är värd...". (Våld/Jakobsberg/96)

- För det andra betonas Guds närvaro och verkan här och nu mycket starkt. Såväl skapelse som inkarnation omtalas som skeenden i nuet och i befrielseteologisk anda framhålls Guds särskilda omsorg om kvinnor och andra förtryckta grupper.
- För det tredje kopplas åminnelsen i nattvarden inte endast (och ibland knappast alls) till Jesu lidande, död och uppståndelse. När man minns Jesus är det istället med och genom kvinnorna runt honom och i kyrkans historia.

Dessa innehållsliga förändringar har kunnat rymmas i en yttre form som inte skiljer sig särskilt mycket från högmässans ordinarie form. Sammantaget tyder det sagda på att *Måltiden* upplevs som mindre problematisk än *Inledningen* och *Ordet*. Gemenskapskaraktären och delaktigheten i det rituella handlande som *Måltiden* rymmer gör att den kan passa väl in i en feministisk liturgi, förutsatt att inte kvinnor exkluderas från ledandet av liturgin och att böner och psalmer innehållsligt anpassas till sitt nya sammanhang, exempelvis genom att de skrivs om för att synliggöra också kvinnor.

Ur liturgiskt traditionsperspektiv reser en del av förändringarna gentemot kyrkohandbokens ordning dock vissa frågor. För att belysa förändringarnas karaktär och få en bättre förståelse för deras bakgrund vill jag jämföra dem med vad som sägs om nattvarden i det ekumeniska dokumentet Baptism Eucharist Ministry (BEM) och i lutherska kyrkors reception av detta dokument.[103] En första punkt av intresse rör *Måltidens* trinitariska struktur, som i kyrkornas gensvar på BEM mött närmast enhälligt bifall.[104] I dokumentet finns denna tanke uttryckt exempelvis på följande sätt:

> Being assured by Jesus' promise in the words of institution that it will be answered, the Church prays to the Father for the gift of the Holy Spirit in order that the eucharistic event may be a reality; the real presence of the crucified and risen Christ giving his life for all humanity.[105]

Riktningen till ”Fadern”, Kristus som *Måltidens* innehåll och Anden som den som verkar förvandlingen märks också i dokumentets tre första underrubriker om nattvardens innebörd:

> Nattvarden (*evkaristin*) som tacksägelse till Fadern.- - -
> Nattvarden som åminnelse (*anamnesis*) av Kristus. - - -
> Nattvarden som nedkallande av Den helige Ande.[106]

Jämfört med den betydelse en trinitarisk teologi tillskrivs i de ekumeniska dokumenten märks en betydande skillnad i det svenska materialet. Ingen av nattvardsbönerna har exempelvis varit explicit riktad till Gud som Fader. Det vanligaste alternativa tilltalet har varit ”Gud”, vilket i sig inte är anmärkningsvärt, utan en motsvarighet till det latinska ”Deus”, som i tidigare kyrklig tradition förekom frekvent som tilltal exempelvis i kollektbönerna.[107] Tilltalsordet Fader är i sig vare sig en garant, eller ett villkor, för en trinitarisk utformning av nattvardsfirandet. Den trinitariska förståelsen av Gud kan uttryckas på olika sätt, inklusive med feminint genus.[108] Det problem jag funnit i materialet är att så inte har skett, utan att treenighetstanken istället blivit mer diffust eller motsägelsefullt uttryckt.

Att ordet Fader konsekvent undvikits och ersatts av varierande andra tilltal, inklusive tilltal till Kristus och Anden, förefaller dock bitvis i materialet att ha fått till följd att teologiska oklarheter uppstått. Delvis finns också likartade problem i högmässans ordinarie form i Svenska kyrkan, exempelvis i bruket av ordet Herre för såväl den första som den andra personen i treenigheten. Som Gail Ramshaw påpekar är det i praktiken så att ”den prydliga formeln att kristna ber till Fadern genom Sonen i Anden håller inte, om man granskar liturgin närmare”.[109]

Möjligen handlar detta om en teologisk oklarhet som inte endast har med feministiskt gudstjänstbruk att göra, utan med en bredare luthersk tradition. En uttalad hänvisning till Guds treenighet i nattvarden är nämligen något nytt i lutherska sammanhang, där tyngdpunkten vanligen helt lagts vid Kristi instiftelse och löften,

samt vid människans mottagande i tro.[110] Kjell Petersson konstaterar i en analys av de lutherska kyrkornas gensvar på BEM att det är långt kvar till en samsyn ”där både Kristi gärning och det personliga mottagandet får sin rättmätiga plats i ett större trinitariskt sammanhang”.[111]

Det feministiska materialet förefaller även på denna punkt att synliggöra teologiska oklarheter som inte endast är förknippade med det feministiska projektet, utan som har sina rötter i den liturgiska tradition där alternativen växt fram. Jag har i avsnittet om liturgisk tradition diskuterat den traditionellt nära relationen mellan en trinitarisk gudsförståelse och kristen liturgi. Den ekumeniska samstämmigheten kring mässans trinitariska struktur understryker nattvardsfirandet som en central manifestation av denna gudsförståelse, vilken jag inte ser anledning för feministisk liturgi att lämna. Det finns heller ingenting som tyder på att oklarheterna är avsiktliga uttryck ett avståndstagande från trinitarisk teologi. Det arbete som påbörjats av feministiska teologer kring alternativa benämningar av Gud hade sannolikt kunnat bidra till en fördjupning på denna punkt.[112]

Att jag inte finner en kritik av trinitarisk teologi i materialet betyder dock inte att det skulle saknas ifrågasättanden av den ordinarie högmässans gudsförståelse. De handlar dock inte primärt om Guds treenighet, utan om relationen mellan Gud och människa. Ett uttryck för en sådan alternativ förståelse är den långa bönen om Gud som föder skapelsen och Guds kvinnor som bakar brödet. Gud omtalas i bönen som ”hon”, samtidigt som metaforerna för det som sker i *Måltiden* är hämtade från erfarenheter av moderskap, av att bruka jorden och av att baka. Bönen rymmer ett avgörande problem som nattvardsbön betraktad, i och med att den helt saknar kristologisk referens och förefaller att helt utgå från en skapelseteologi. Bönen uttrycker ingen trinitarisk teologi, men det finns också en annan för luthersk tradition ovan betoning av människor som Guds medarbetare. Här är det sannolikt samma förändringar som i *Inledningen* vilka blir synliga på nytt, förändringar som betyder att den forensiska (rättsliga) förståelsen av relationen mellan Gud och män-

niska i termer av skuld och rättfärdiggörelse ersatts av en syn som fokuserar på människan som Guds medarbetare i en kamp mellan liv och död. Denna tendens märks i många av nattvardsbönerna även om den är speciellt framträdande på vissa ställen (Kvisk/Byske/97, Studentprästerna/Uppsala/97 och Feminist/Uppsala/90).

Tanken att Gud och människa samverkar i kampen mot synden har rönt stort motstånd i lutherska kyrkor, eftersom synsättet påminner om just det som lutherdomen växte fram som ett motstånd mot, nämligen idén att människan skulle kunna meritera sig för att bli rättfärdig inför Gud. Det var just mot ett sådant tänkande som betoningen av ”tron allena” och ”av nåd allena” växte fram.[113] Inom ortodox teologi har däremot tanken om en samverkan mellan Gud och människa (synergism) varit en grundtanke som sällan ifrågasatts, eftersom själva tanken att tala om frälsning i termer av merit eller förtjänst varit främmande för ortodox teologi. Enligt Per-Erik Persson, professor emeritus i systematisk teologi i Lund, kan reformationstidens strider i väst betecknas som en strid mellan en meritorisk (det går att meritera sig inför Gud) och en anti-meritorisk teologi, där den ortodoxa ståndpunkten inte passat in på någondera sidan. Denna skulle istället kunna betecknas som ”icke-meritorisk”, därför att den varken varit positivt eller negativt bestämd av förtjänsttanken.[114]

Persson frågade i en bok utkommen redan på 70-talet om inte lutherdomens betoning av Bibelns auktoritet borde innebära en utmaning att lyssna till de ortodoxa kyrkorna på denna punkt. Kritiken mot den anti-meritoriska teologin skulle, såsom en ren motreaktion på en meritorisk teologi, nämligen själv kunde beskrivas som bestämd av ”en icke-biblisk tankefaktor”, menade Persson.[115]

Frågan är om det som kommer upp till ytan i ekumeniskt präglad feministisk teologi inte är ett sådan avståndstagande från reformationstidens sätt att formulera motsättningen som Persson efterlyste. Dokument från Kvinnoårtiondet vittnar om en uttalat synergistisk förståelse, som också finns i den samverkan med Gud som beskrivs i bönen om kvinnorna som bakar Guds bröd.[116] Där-

emot är det inte fråga om en samverkan med Gud för att meritera sig, eller medverka till sin egen frälsning.

Det är också värt att notera den självklarhet med vilken epikletiska formuleringar inkluderats i nattvardsbönerna i materialet, medan detta varit en punkt som många lutherska kyrkor haft svårt att acceptera därför att man funnit att en bön om Anden över gåvorna skulle leda intresset bort från Jesu instiftelseord, som i västkyrkan betraktats som ensamma konksekrerande.[117] Återigen går de feministiska liturgierna i detta avseende på en linje som haft sin starkaste förankring i östkyrkan. På denna punkt har dock Svenska kyrkan valt samma linje, om än under visst motstånd.[118]

Mer svårtolkad är materialets behandling av åminnelsemotivet. Guds handlande i nuet har betonats, medan en historiskt förankrad kristologi hamnat i skymundan i bönerna. Förskjutningen kan förklaras som en ansträngning dels att göra kvinnor synliga som kvinnor i *Måltiden*, dels att betona *Måltidens* relevans i nuet. Samtidigt är det möjligt att djupare kristologiska motsättningar döljer sig exempelvis bakom det faktum att en historisk åminnelse av Jesu liv, död och uppståndelse inte lyfts fram som motiv för någon av nattvardsbönerna.

Även här ger dock den ekumeniska debatten ett djupare perspektiv åt förändringarna. I diskussionen kring BEM-dokumentet har nämligen begreppet åminnelse fått en betydelse som inte bara innebär en hågkomst av en historisk händelse, utan framför allt innebär denna händelses aktualisering som ett skeende i nuet och som en förväntan om förvandling:

> The anamnesis in which Christ acts through the joyful celebration of his Church is thus both representation and anticipation. It is not only a calling to mind of what is past and of its significance. It is the Church's effective proclamation of God's mighty acts and promises.[119]

De citerade åminnelsebönerna kan ur detta perspektiv ses som bitvis ganska avancerade sätt att uttrycka en ekumenisk konsensus om åminnelsens speciella betydelse i nattvardens sammanhang. Sam-

tidigt finns som i alla reaktioner en risk att det som man reagerar mot i allt för hög grad styr de alternativ som konstrueras, så att det nya blir det gamlas motsats istället för ett mer fritt nyskapande. Jag kommer nedan att diskutera könsaspekter av detta, varför jag här nöjer mig med att peka på att betoningen av skeendet i nuet i materialet helt konkurrerat ut minnet av en händelse i förfluten tid. När därtill önskan att synliggöra kvinnor gör att den historiska Jesus knappast nämns annat än i instiftelseorden torde inkarnationen som historisk engångshändelse riskera att helt försvinna ut i periferin. Även på denna punkt skulle sannolikt en fördjupad feministisk teologisk reflexion kunna fördjupa bönernas kristologiska innehåll.

Måltiden ur feministiskt perspektiv

De iakttagna förändringarna av exempelvis gudsspråket och innehållet i åminnelsen förefaller i hög grad motiverade av feministisk kritik. Det är dock värt att notera att genusförändringarna i gudsspråket är av mindre omfattning i denna del av gudstjänsten än i de föregående. Framför allt är frekvensen av feminina benämningar markant färre och förekommer med ett par undantag inte i nattvardsbönerna. Ett av undantagen utgörs av den ovan diskuterade bönen där Gud som ”hon” föder hela skapelsen (Kvisk/Byske/97). I denna bön förekommer å andra sidan inga kristologiska referenser förutom instiftelseorden. Det andra undantaget är en nattvardsbön i en Marta-mässa, där bönen är riktad till ”Gud”, Kristus omtalas som ”han”, medan Anden omtalas som ”hon”.

> P: Vi lovar Dig, som i din Ande förnyar och stödjer oss. I henne är du oss nära i allt försvar av liv och rättvisa. (Marta/Västerås/98)

Att frekvensen av feminina genusbestämningar är färre i nattvardsbönerna än i gudstjänsterna i övrigt är sannolikt en konsekvens av kristendomens partikulära historiska förankring, som Daphne Hampson kritiserat som för alltid fjättrande kristendomen i patriarkala bojor. Om mannen Jesus av Nasaret betraktas som förkropps-

ligandet av Gud själv blir det i en bön som aktualiserar denna händelse i nuet svårt att samtidigt tala om Gud med feminint genus. I den ena av de nämnda bönerna (Kvisk/Byske/97) hade referensen till Jesus så gott som försvunnit, i den andra (Marta/Västerås/98) förefaller treenigheten uppdelad i en genusneutral Gud, en maskulin Kristus och en feminin Ande.

Feministiska teologer har påvisat att kön i praktiken, bakom en förment könsneutralitet, ofta fungerat som en underförstådd kristologisk tolkningskategori.[120] Problemet är att feministisk teologi just genom att rikta strålkastarljuset på detta riskerar att bekräfta kön som relevant i tolkningen av Jesu liv, död och uppståndelse. Det blir därför intressant att se hur detta problem hanterats i materialet. Den konstaterade återhållsamheten i genusbestämda gudsbilder i nattvardsbönen kan tolkas som uttryck för en önskan att tona ned betydelsen av kön för kristologin. Istället för att laborera med genus har andra emancipatoriska strategier använts. Vissa böner som varit neutrala i sitt tilltal, exempelvis genom att endast ordet ”Gud” använts, har exempelvis explicit bekräftat kvinnor och män som skapade till Guds avbild:

> P: Vi lovar och prisar dig, Du eviga Vishet, livets källa och vår längtans mål.
> Du skapade oss – kvinnor och män – till din avbild för att vi ska älska dig och söka ditt ansikte. (Prefationen, Ledarskap/Kalmar/97)

I flera av Sofiagudstjänsterna har vishetsmetaforiken använts medvetet också i samband med *Måltiden*. Visheten framstår ofta i de bibliska texterna i traditionella kvinnoroller som mor, som födande och som värdinna, men hon bygger också själv sitt hus och ställer till med slakt, hon vandrar runt himlens krets och prisar sig själv. Hon ger röst åt dem som behandlas orättfärdigt och blir vred över missbruk av skapelsen. Samtidigt framstår hon närmast genomgående som underordnad en maskulint genusbestämd Gud.[121] Metaforiken i gudstjänsterna bygger på bibliska vishetsbilder, men överskrider dem genom att Visheten/Sofia i allmänhet inte framställs

som underordnad en maskulint symboliserad gudom.

Såväl feminina som maskulina benämningar av Gud, från Herre och Fader till Sofia och Moder, har inramat nattvardsbönen i många av gudstjänsterna. Ett exempel är formuleringen ”hon bjuder oss in till Herrens fest” (Kvisk/Åkersberg/96). Formuleringen kan tolkas så att det är en kvinna som inbjuder till sin herres fest, på ett sätt som tydligt bekräftar såväl kvinnors underordning som deras roller som representativa värdinnor. I den kontext sången sjöngs, som inbjudan till nattvarden i en gudstjänst vid ett årsmöte i en kvinnoorganisation, där texter ur Ordspråksboken om Visheten lästs och där Guds ande i flera omgångar omtalats med feminint genus, uppfattades den däremot troligen som emancipatorisk. Detta gäller i synnerhet när texten kontrasteras mot den rådande dominansen av maskulin symbolik. Här förefaller alltså en kompletterande strategi att ha varit verksam, där ingen genusbestämning tillåtits bli absolut norm. Detta kan också vara en väg att neutralisera betydelsen av Jesu kön och betona inkarnationen som ett gudsingripande i mänsklig, snarare än manlig, gestalt.

I andra gudstjänster har ett traditionellt maskulint språk bibehållits, medan den emancipatoriska ansatsen istället uttryckts antihierarkiskt, som i följande betoning av att Herren föds in i världen som ett litet barn:

V: Lovad vare du himmelens och jordens
Herre som föds in i världen
som ett litet barn för att dela det mänskliga livet. (Bära liv/Åhus/91)

För övrigt har den feministiska inriktningen framför allt tagit sig uttryck i ansträngningar att synliggöra kvinnorna runt Jesus, liksom att framhålla inkarnationen som ett befriande gudsingripande för kvinnor. Inkarnationen betyder i materialet att Gud i Kristus:

- delar det mänskliga livet (Bära liv/Åhus/91)
- söker oss när vi sviker (Sofia/Stockholm/96)
- ger oss liv av sitt liv (Forum/Lund/97)

- förlossar oss till uppståndelsens liv (Sofia/Stockholm/96)
- förenat sig med oss och låtit oss smaka sin verklighet (Kvisk/Åkersberg/96)
- förlåter och ger liv (Marta/Västerås/98)
- visar oss vägen genom död och förnedring (Bära liv/Åhus/91)
- ger oss del i Guds seger över ondska och död (Marta/Västerås/98)
- öppnar vägen till försoning och kärlek (Marta/Västerås/98)
- frigör och förnyar (Forum/Lund/97)
- uppenbarar givandets och delandets mysterium (Sofia/Sigtuna/98)[122]

Allt detta aktualiseras i och genom nattvardsbönerna, där också Andens roll i att dra in gudstjänstdeltagarna i det inkarnatoriska skeendet framhålls. Detta ses också som nära kopplat till kvinnors sökande efter identitet och rättvisa. Anden:

- förnyar och stödjer oss... är... oss nära i allt försvar av liv och rättvisa. (Marta/Västerås/98)

Bönerna handlar om att Anden ska:

- frigöra den skapande kraften som bor i oss så att vi kan använda våra möjligheter för att bära liv i världen. (Bära liv/Åhus/91)
- beröra och läka allt som har varit begravt i oss, så att vi inte klamrar oss fast vid smärtan utan kan gå ut starka för att släppa loss uppståndelse i världen. (SEK/Rättvik/92)
- ge tröst och glädje när vi söker vår väg som kvinnor. (Mor-Dotter/Åkersberg/94)

Även om inte tolkningen är lika tydlig i alla gudstjänsterna går ändå tanken som en röd tråd genom materialet att *Måltiden* utgör ett Andens aktualiserande i nuet av det befriande gudsingripande i Jesus Kristus, som också innebär en impuls till emancipatorisk befrielse för kvinnor.

Måltiden ur ecklesiologiskt perspektiv

Måltiden är central när gudstjänsten ska analyseras ur ett ecklesiologiskt perspektiv. Kyrkan förstås i luthersk bekännelse som grundad i ordets förkunnelse och sakramentens förvaltande i kyrkans gemenskap. Ord, sakramentet och gemenskap kan härmed ses som en enhet. Ord och sakrament är beroende av varandra och får sina centrala uttryck i gemenskapens firande av dop och nattvard.[123] I de olika ecklesiologiska modeller jag diskuterade i kapitel tre finns också måltidsgemenskapen kring den sakramentala närvaron i centrum för den ecklesiologiska reflexionen.

Måltidens centrala plats i materialet förefaller ur detta perspektiv följdriktig. Liksom i fråga om de tidigare momenten finns få explicita yttranden om kyrkan. Samtidigt visar många av de ovan redovisade citaten att måltidsmomentet varit centralt för den självförståelse som kommit till uttryck i gudstjänsterna. För att ringa in aspekter av denna självförståelse ytterligare vill jag använda mig av BEM-dokumentets text om nattvarden, lutherska kyrkors reception av denna text, samt viss feministisk sakramentalteologisk reflexion.

BEM-dokumentets text om nattvarden avslutas med två punkter med starkare ecklesiologisk betoning, nämligen om nattvarden som de troendes gemenskap eller kommunion och nattvarden som Gudsrikets måltid, en formulering med eskatologisk dimension.[124] Avsnittet om nattvarden som de troendes gemenskap betonar att det är i nattvarden som Guds folks gemenskap fullt ut manifesteras. Varje nattvardsfirande angår härigenom hela kyrkan. Nattvardsfirandet omfattar också alla aspekter av livet. Det förutsätter försoning och delande mellan bröder och systrar i Guds enda familj och utgör en konstant utmaning att söka efter lämpliga relationer i det sociala, ekonomiska och politiska livet. På ett sätt som väl överensstämmer med feministisk ecklesiologisk reflexion – men utan att peka ut sexism som ett problem – slår BEM-dokumentet explicit fast att nattvardsfirandet är en utmaning mot all orättvisa:

> All kinds of injustice, racism, separation and lack of freedom are radically challenged when we share in the body and blood of Christ.[125]

I avsnittet om nattvarden som Gudsrikets måltid betonas att nattvarden förebådar den slutliga förnyelsen av skapelsen, då Gud ska råda i allt och alla. Den värld som är föremål för Guds löften är närvarande i hela firandet av *Måltiden*. Samtidigt kallas lemmarna i Kristi kropp genom *Måltiden* att vara försoningens tjänare i världen och att leva i solidaritet med de utstötta. I skrivningarna hålls *Måltidens* innebörd som konstitutiv för den kyrkliga gemenskapen nära samman med dess innebörd av att vara ett tecken för världen. Också dessa formuleringar förefaller väl förenliga med feministisk ecklesiologi.

Kjell Petersson konstaterar i sin analys av de lutherska kyrkornas svar på BEM att de nyss refererade avsnitten inte kommenteras särskilt utförligt. Tanken om nattvarden som en communio, gemenskap, får brett erkännande i de lutherska svaren. Samtidigt finns markeringar av att kyrkan inte får tillskrivas en plats som inkräktar på Ordets ställning. I förhållande till BEM-dokumentets etiskt uppfordrande tolkningar av eukaristin markerar vissa av de lutherska svaren också att distinktionen mellan lag och evangelium inte får suddas ut. Rättfärdiggörelse och helgelse är två olika saker.[126] Här märks återigen de spänningar mellan feministisk teologi och luthersk gudstjänsttradition som aktualiserats redan i diskussionen om *Inledningen* och *Ordet*.

Petersson menar att det för framtiden finns potentialer för ett närmande mellan luthersk teologi och de ekumeniska strömningar som BEM-dokumentet ger uttryck för. Men han pekar också på att vissa lutherska tankar försvårar ett sådant närmande. Bland lutherska kyrkor finns dels starkt ord- och budskapsinriktade traditioner och dels sakramentalt andliga och kyrkliga traditioner. Den ord- och budskapsinriktade teologin är betydligt svårare att förena med den teologi som präglar BEM-dokumentet. På samma sätt finns det på ecklesiologisk nivå i vissa lutherska traditioner en syn på kyrkan som endast en mänsklig yttre ram för det andliga skeende, som är

förlagt till människornas hjärtan. Denna strömning är också svår att förena med BEM-dokumentets sakramentala gemenskapstänkande, eftersom kyrkan här blir närmast osynlig. Därmed blir det svårt att acceptera BEM-dokumentets betoning av sakramenten som Kristi handlande i och genom kyrkans och prästens handlande.[127]

Svenska kyrkan torde rymma samtliga dessa olika ståndpunkter, även om den sakramentala förståelsen vunnit mark under 1900-talet i takt med den liturgiska rörelsens ökade inflytande över svenskt gudstjänstliv generellt.[128] De tendenser Petersson benämner finns båda representerade i avhandlingens material. I vissa gudstjänster märks en tendens att tona ned betydelsen av kyrkan, att se nattvarden som ett starkt individcentrerat möte med Jesus, och att lägga tonvikten i liturgin vid en feministisk tolkning av evangeliets budskap. I andra, och kanske flertalet, gudstjänster finns en påfallande öppenhet att integrera ett sakramentalt och feministiskt perspektiv.

Innan jag går in på konkreta exempel ur materialet finns det skäl att aktualisera den feministiska sakramentalteologiska kritik, som jag tidigare kort diskuterat i kapitel två.[129] Feministisk sakramentalteologisk kritik karakteriserades av en ambivalens, som jag också visat är framträdande i den ecklesiologiska kritiken. Den romersk-katolska feministteologen Susan Ross ser emellertid just i denna tvetydighet potentialer för en feministisk omtolkning av de kristna sakramenten.[130] Ross pekar bland annat på att kvinnors alternativa praktiker ifrågasätter många traditionella gränsdragningar kring sakramenten, samtidigt som de ställer nya etiska frågor i fokus:

> The challenge that a feminist perspective on the sacraments offer is, fundamentally, whether the sacraments are indeed ”occasions of grace”, whether they ”effect what they signify”, in making Gods love for humankind concrete and available to all, whether Christ becomes ”really present” in the midst of those who celebrate together.[131]

Den funktionsorienterade kriteriologin är typisk. Det är sant som åstadkommer vad det säger. Kritiken bejakar alltså viktiga drag i

sakramentalteologiska och ecklesiologiska visioner, men ifrågasätter praktiken. Förmedlar sakramenten nåd? Är gemenskapen befriande för kvinnor? Och hur hör dessa båda aspekter i så fall samman?

Med stöd av de bilder jag ovan snabbt tecknat av a) en ekumenisk konsensus uttryck i BEM-dokumentet, b) vissa spänningar i en del lutherska traditioner i förhållande till BEM-dokumentets synsätt och c) en begynnande feministisk reflexion kring sakrament och ecklesiologi, återvänder jag till materialet.

Till att börja med har redan det faktum att nattvard firats i de flesta gudstjänster i materialet har tydliga ecklesiologiska implikationer. Genom nattvardsfirandet ställer gudstjänsterna i materialet in sig i en kyrklig tradition, som man dock samtidigt gör anspråk på att omtolka, med avseende på hur kvinnor inkluderats och hur evangeliet tolkas i förhållande till kvinnors liv. *Måltidens* karaktär av gudsingripande för en återupprättad förening mellan Gud och människa märks i formuleringarna i många av bönerna:

> Alla: Den uppståndne Jesus fortsätter att räcka brödet och äta med oss, bygga (livs)gemenskap och göra livsglädjen fullkomlig. (Feminist/Uppsala/90, Studentprästerna/Uppsala/97)

> Tack Jesus Kristus för att du kommer oss nära och delar mysteriet med oss alla. Du som älskar oss med allt som är och förenar dej med oss. Amen. (Sofia/Stockholm/96)

> P: Gud. Vi tackar dig för att du genom brödet och vinet förenat dig själv med oss och låtit oss smaka din verklighet, mysteriet, din kärlek, som pulserar genom allas våra kroppar, vår värld, våra liv.

> Alla: Förena oss nu med varandra och med din strävan att upprätta och hela allt nedslaget och brustet. Amen. (Kvisk/Åkersberg/96)

Gemenskapstanken är här påtaglig, och liksom i BEM-dokumentet blir det i de citerade bönerna tydligt att föreningen med Gud ock-

så rymmer en uppfordran på det jordiska planet. Jesus fortsätter att räcka brödet och bygga livsgemenskap. Man ber om hjälp att leva ut Guds upprättande och helande kärlek i världen. Däremot tolkas detta sällan i termer av att vara kyrka. Inte heller lyfts kvinnors situation särskilt ofta fram. I en tackbön efter *Måltiden* finns dock båda dessa perspektiv med:

> Gud vi tackar för din kyrka, ge henne nya visioner för en ny tid, hjälp henne att hitta rätt i en tid av mångfald och utmaningar.
> Vi tackar dig för kvinnor i Svenska kyrkan, ge oss kraft att verka för vår målsättning
> – att uttrycka vår tro utifrån våra erfarenheter
> – att vara solidariska med kvinnor i Sverige och i hela världen.
> (Marta/Västerås/97)

Att de ecklesiologiska anspråk som reses i *Måltiden* ändå har en emancipatorisk karaktär märks i hur kvinnor inkluderats i nattvardsbönernas åminnelse av Jesus.[132] Den kyrka som aktualiserar sin historia i bönen förstår sig uttryckligen som en gemenskap där kvinnor varit viktiga. En tackbön lyfter också särskilt fram måltidsgemenskapen som tecken på en samhörighet inte bara med kvinnor i historien, utan med kvinnor och män över hela jorden:

> Alla: Tack för att du ger oss livet och det vi behöver för att leva – en bit bröd och några droppar vin, tecken på att vi hör samman med kvinnor och män över hela jorden. Låt vår måltid bli ett synligt tecken på din närvaro. Amen (Marta/Västerås/98)

Formuleringen kan ses som polemisk mot en betoning av kyrkan som androcentrisk ”brödragemenskap”. Brödet och vinet blir i bönen tecken på samhörighet. Den relateras inte uttryckligen till begreppet kyrka men sammanhanget implicerar tydliga ecklesiologiska anspråk. Många av de tidigare citerade bönerna knyter också samman Guds närvaro i skapelsen med Guds speciella närvaro i Jesus Kristus, och genom honom i nattvardens bröd och vin.

Här utmärker sig dock den tidigare citerade ”brödbönen”, om Gud som föder och Guds kvinnor som bakar, genom att den inte rymmer någon tydlig kristologisk referens utan snarare tolkar hela skapelsen som uttryck för Guds önskan om gemenskap:

> Gud längtade efter gemenskap (Kvisk/Byske/97)

I andra böner finns en tydligare kristologi, men betoningen ligger fortfarande på kontinuiteten mellan Guds närvaro i skapelsen, i Jesus, i brödet och vinet, och i var och en genom Anden:

> L: Gud, du bär och föder världen från dag till dag. Djupare än vi vågar ana *är du närvarande överallt där vi går*.
> A: *Du är i luften vi andas, i ljuset för våra ögon, i människor vi möter*.
> L: För din närvaro så fördold och sårbar så trogen och verklig tackar vi dig.
> A: Vi tror på dig och lever av dig som vi lever av brödet som vi törstar efter friden.
> L: *I Jesus från Nasaret* så full av mänsklighet och kärlek *blir din närvaro ord som frigör och förnyar bröd i vår hand*. I den natt...
> A: Din död förkunnar vi din uppståndelse bekänner vi till dess du kommer åter i härlighet.
> L: *Du är i brödet och vinet*, ger oss liv av ditt liv, *förenar oss med dig och varandra*.
> A: Kom du eviga, livgivande Ande *uppfyll vårt inre* så att vi kan bära din kärlek vidare i världen.
> L: *I tro på löftet att du är nära* ber vi:
> A: Vår Fader... (Forum/Lund/97, min kursivering)[133]

De ecklesiologiska anspråken gestaltas inte genom en gränsdragning mellan kyrka och värld, utan som ett tolkande och tydliggörande av Guds närvaro i världen. Guds närvaro blir ord som frigör och Anden ger kraft att bära Guds kärlek vidare i världen.

När en tackbön hämtad ur tillägget till kyrkohandboken (Inspiration/handbokstillägg/93b) används i en gudstjänst på Inter-

nationella kvinnodagen framgår av agendan att orden ”i världen” lagts till, sannolikt för att ytterligare poängtera att den närvaro det talas om gäller ”kvinnor och män över hela jorden”.

> P: Tack för att du ger oss livet och det vi behöver för att leva – en bit bröd och några droppar vin: tecken på att vi hör samman med kvinnor och män över hela jorden. Låt vår måltid blir ett synligt tecken på din närvaro *i världen*. (Kvinnodag/Västerås/97, min kursivering)

Till att börja med tolkade jag denna typ av betoning av Guds närvaro i allt och alla som polemisk mot en betoning av den speciella sakramentala närvaron och därmed också mot särskiljande ecklesiologiska anspråk. Detta underströks av att jag fann så få explicita omnämnanden av kyrkan. Jag såg dessa tendenser som följdriktiga i förhållande till de i kapitel tre diskuterade feministiska tendenserna att se kyrkan som en patriarkal institution och världen som arena för nya, men inte nödvändigtvis kyrkliga gestaltningar av kristen tro. Jag såg också att en sådan feministisk linje kunde samverka väl med ett svenskkyrkligt lutherskt-pietistiskt arv med betoning av den individuella tron och fromheten snarare än av kyrka och sakrament.

Samtidigt var jag tvungen att erkänna att kyrkan inte explicit omnämns särskilt ofta i kyrkohandbokens ordning för högmässa heller. Det sker endast i trosbekännelserna (som inte funnits i mitt material), i förbönen och i vissa nattvardsböner. Efter hand som jag arbetat med materialet har jag också uppmärksammat risken att jag själv läser in en dualism mellan kyrka och värld i materialet. Dualismen kanske finns, men då snarast som en förståelsebakgrund man tillbakavisat.

Min slutsats är att betoningen av Guds närvaro över alla gränser snarast ska ses som försök att göra upp med en dualism mellan kyrka och värld, mellan sakramental måltid och vardagens måltider. Den kyrka som framträder i materialet har inte formulerat sin självförståelse så tydligt. Men om jag skulle göra mig till uttolkare för den skulle jag säga att den förstår som centralt i sitt uppdrag att tydliggöra Guds omsorg om allt levande, Guds särskilda närvaro hos dem som lider och Guds vilja och kraft att upprätta och hela. Cent-

ralt i dess uppdrag är också att tydliggöra att Gud behöver människorna som sitt folk. Gud behöver ”Guds systrar, hennes vänner och älskade” för sitt verk i världen (Kvisk/Byske/97).

Som tydliggörare av Guds avsikt med världen förstår den kyrka som framträder i materialet sig emellertid också som beroende av Gud. I detta spelar gudstjänsten och särskilt *Måltiden* en central roll, på ett sätt som uttrycks väl i de avslutande orden i en tackbön som använts i två av gudstjänsterna: ”Uppenbara för oss ditt bords hemlighet: ett enda bröd och en enda mänsklighet”[134] (SKKR/Göteborg/89, Unitas/Uppsala/90). I gudstjänsten och på ett sakramentalt sätt i *Måltiden* förnyar Gud sina löften, men också sitt uppdrag.

Den diskussion jag här inlett får jag anledning att återkomma till i slutkapitlets diskussion om avhandlingens grundläggande ecklesiologiska problemställning. Det kan dock finnas skäl att påpeka att det finns en ecklesiologisk dimension också av oklarheterna i trinitarisk teologi. Guds treenighet har i olika kristna traditionssammanhang framhållits som förebildlig för kyrkan.[135] Catherine Mowry LaCugna uttrycker det som att läran om treenigheten är en lära om Guds liv med mänskligheten, medan läran om kyrkan analogt är en lära om hur konsekvensen av denna relation realiseras i mänsklig gemenskap.[136] Tänkandet stämmer väl med den förståelse av kyrkan som jag skissat i kapitel tre. Det handlar om en delaktighet i en gemenskap med Gud, som samtidigt måste realiseras i mänsklig gemenskap. Utifrån ett sådant synsätt blir otydligheter i gudsförståelsen inte en fråga om akademiskt hårklyveri, utan något som kan få direkta konsekvenser för den mänskliga gemenskapen.

LaCugna understryker också den eskatologiska dimensionen av sambandet mellan kyrkosyn och trinitarisk gudsbild:

> We are all members of a church on the way toward the full realization of God’s life; communion is an eschatological hope. - - - The mission of the church is to assist us on the way to this destiny. This is our ”sending forth” as the church, just as Christ and the Spirit were sent forth to lead all men and women back to God so that into all eternity, we will be ”marked with the seal of the promised Holy Spirit; this is the

pledge of our inheritance toward redemption as God's own people, to the praise of God's glory" (Eph. 1:14).

Jag har i kapitel tre något berört potentialen i ett eskatologiskt perspektiv i en feministisk förståelse av traditionsbegreppet. Tradition är ur eskatologiskt perspektiv inte en boja som binder kyrkan vid ett patriarkalt förflutet, utan en spänning mellan ett då, ett nu och hoppet om en framtid då Guds verk slutligt ska realiseras. Detta hopp avspeglas dock endast i någon enstaka bön i materialet, som uttrycker en förväntan om den dag då Gud ska skapa en ny värld där rättfärdighet bor (Sofia/Stockholm/96).

Avslutningen

Avslutningen av gudstjänsten innehåller enligt mitt analysschema ett moment där deltagarna sänds ut i världen. I kyrkohandboken 1986 rymmer högmässans *Avslutning* en lovprisning, alternativt lovpsalm, följd av den aronitiska välsignelsen, slutpsalm och postludium. Eventuella sändningsord kan också ingå, men är inte obligatoriska. På denna punkt skiljer sig alltså *Den svenska kyrkohandbokens* ordning något från det analysschema som jag härlett ur ekumeniska liturgiöverläggningar. Materialet följer emellertid på denna punkt analysschemat nära, då sändningsord nästan alltid förekommer.

Den vanligaste *Avslutningen* i materialet består av välsignelse och en psalm, följd av sändningsord. Såvitt framgår av dokumentationerna finns i endast en av gudstjänsterna en lovprisning enligt kyrkohandboken: "P: Låt oss tacka och lova Herren. F: Herren vare tack och lov." Psalmerna utmärker sig inte som speciella lovpsalmer, utan har ganska blandad karaktär. Avsaknaden av lovprisning/lovpsalm kan möjligen förklaras av temamässans enklare form, men kan också förstås som ett motstånd mot att prisa Gud som himmelsk herre eller konung.[137]

Den enda psalm som förekommer i flera *Avslutningar* är psalm 835 *Du vänder ditt ansikte till mig* (Kvinnodag/Norrköping/98,

Marta/Västerås/97, SEK/Stockholm/94). Psalmen presenteras i *Psalmer i 90-talet* under rubriken ”Välsignelsen”, vilket torde ha att göra med textens anspelning på den aronitiska välsignelsens ord ”Herren vände sitt ansikte till dig”. Istället för att tala om ”Herren” framställer dock psalm 835 Gud som en mor som ser på sitt barn.

Oftast står bara ordet ”välsignelse” i agendan, vilket gör att det inte går att säkert veta hur momentet genomfördes. Några välsignelser med alternativa ord finns dock bevarade. Den absolut vanligaste alternativa formuleringen är ”Välsignelsen från Saras Gud”, översatt från ett material från KV:

> Välsignelsen från Saras och Abrahams Gud,
> välsignelsen från Jesus Kristus, född av kvinnan Maria,
> välsignelsen från den heliga Anden, som vakar över oss som en mor över sina barn, den välsignelsen vare med oss alla.[138]
> (Kvinnopersp/Karlstad/93, Marta/Västerås/98, Sofia/Linköping/96, Ansikte-inl/Härnösand/97, Feminist/Uppsala/90, Unitas/Uppsala/90)

Från tidigare moment återkommer mönstret att inkludera kyrkans förmödrar, i detta fall Sara och Maria, samt att likna Anden vid en mor. Samma mönster återkommer i en sändningsformulering:

> Gå ut i världen med tro.
> Saras och Abrahams Gud ska leda dig.
> och människor ska ta emot dig.
> Gå ut i världen med hopp.
> Sonen som Maria födde ska gå med dig.
> och människors drömmar ska bära dig.
> Gå ut i världen med kärlek.
> Den heliga Anden ska vaka över dig som en mor.
> och gemenskapen mellan människor
> ska växa omkring dig.
> Gå med tro, hopp och kärlek.
> (Kvisk/Byske/97)[139]

En välsignelse som också talar om Gud med feminint genus anspelar på ”visheten” som gudsnamn:

> Må den heliga visheten, öm mot människan, trofast, säker och fri, genomandad av Guds kraft, må hon som i varje tid gör allting nytt träda in i våra själar och göra oss till Guds vänner genom Jesus Kristus. Amen (Sofia/Sigtuna/98, Sofia/Stockholm/96)[140]

Dock framstår det som oklart vem ”visheten” är i relation till ”Gud” och ”Jesus Kristus”, som också nämns. ”Visheten” sägs vara genomandad av Guds kraft, och framstår därmed som något annat än ”Gud”. ”Gud” kan antas vara första personen i treenigheten, medan ”Visheten” möjligen kan vara tredje personen, alltså Anden, om denna kan sägas vara ”genomandad” av Guds kraft. Samtidigt uttrycker detta i så fall en något underordnad roll för Anden. ”Hon” tycks också syfta på ”Visheten”, som dock inte är Kristus. ”Hon” träder nämligen in i människors själar och handlar genom ”Jesus Kristus”. Liksom i vissa av nattvardsbönerna är formuleringen inte självklart enkel att tolka trinitariskt.

I en temamässa firad som huvudgudstjänst på Internationella kvinnodagen avslutades gudstjänsten med en alternativ välsignelsetext från första Mosebok (49:25–26), som i svensk översättning och kontext rymmer en oväntad könsöverskridande kroppslig formulering om faderns ”bröst och sköte”.

> P: Den Allmäktige skall välsigna dig med välsignelser från himmelen där ovan, välsignelser från djupet som utbreder sig därnere, välsignelser från bröst och sköte. Din faders välsignelser når högt, de når upp till de eviga höjdernas härlighet. (Kvinnodag/Norrköping/98)

Det könsöverskridande i formuleringen understryks genom modersliknelsen i den efterföljande psalm 835 *Du vänder ditt ansikte till mig*. Ett annat drag som märkts i flera andra moment och som återkommer i *Avslutningarna* är växelläsningar och symbolhandlingar. I gudstjänsten ”Till jorden ger hon åter”, där ägget fick symbolise-

ra behovet av att värna om skapelsen, avslutades gudstjänsten med att en korg med små dekorationsägg sändes runt. Agendan uppmanar deltagarna att sända korgen vidare till grannen med orden ”Herren välsigne dig” (SEK/Stockholm/94). Exemplet är typiskt också för hur feminin och maskulin benämning av Gud varierar i gudstjänsterna. I samma gudstjänst hade nämligen dessförinnan Lina Sandells *Du ömma kycklingmoder* sjungits och efter välsignelsehandlingen sjöngs nyss nämnda psalm 835, med dess moderssymbolik för Gud. ”Kycklingmodern”, ”Herren” och ”en mor” sågs därmed samman. Allra sist dansade deltagarna ut ur kyrkan till samma sång som man dansat in i kyrkan till och som betonade deltagarnas förening med hela skapelsen.

Guds beroende av människors medverkan underströks i en sändning som växellästes på så sätt att församlingen fick bekräfta både Guds behov av människor och sin egen vilja att tjäna Gud:

P: Se på dina händer, känn ömheten och värmen.
F: Gud behöver dem
P: Se på dina fötter, känn beredvilligheten och kraften.
F: Gud behöver dem.
P: Känn ditt hjärta slå, känn elden och kärleken.
F: Gud behöver det.
P: Detta är Guds värld.
F: Och vi vill tjäna Gud i den. Amen.
(Kvinnodag/Västerås/97)[141]

En liknande form, men med en kollektiv inriktning och en betoning på strukturella, snarare än individuella förhållanden, finns i en sändning från en Sofia-mässa:

P Vandra med upprättelse
F till dem som längtar efter befrielse.
P Vandra med fred,
F där våldet härskar.
P Vandra med rättvisa

F där orättfärdighet råder.
P Vandra med hopp,
F där förtvivlan finns
P Vandra med visheten,
F så att alla kan känna Guds närhet.
P I Skaparen, Befriarens och Livgivarens namn.
Amen
(Sofia/Linköping/96)

Vid ”Gör dig synlig”-konferensen i Rättvik hade deltagarna själva arbetat fram materialet till avslutningsgudstjänsten, vilket gjorde sändningen starkt förankrad i konferensens gemensamma upplevelser och också gav den ett personligt tonfall:

Susanne: Är du också ung och känner hur allt vacklar, många vägar, lockande och urjobbiga. Någon tar emot oss, ett ljus glimmar till, vill ge oss mod att ta första steget.
Elisabet: Du Marta, gå hem nu, du har besök. Nej, sätt inte på dammsugaren nu igen. Slå dig ner och hör.
Betty: Vi hör ihop, ni som är unga, vi som levat länge. Vägen ligger öppen. Livet lever vi tillsammans. (Synlig/Västerås/91)

Redan har jag gett flera exempel på sändningsord från de olika gudstjänsterna. Genom frekvensen av sändningsmoment skiljer sig materialet från det ordinarie bruket i Svenska kyrkan, där sändningsorden hör till de valfria moment som ofta utelämnas.[142] Den vikt som läggs vid sändningen i gudstjänsterna i materialet märks genom att flera av de välsignelser som använts också rymmer en sändning:

Gud, var med oss och välsigna oss. Du Gud som sätter himmel och jord i rörelse, du som är starkare än döden, du som lever för att oroa och läka oss ge oss styrka att gå ut och sprida evangelium. Välsigna oss Gud. Amen. (SEK/Rättvik/92)[143]

I en gudstjänst framstår dock sändningen till att börja med mer som ett hemsändande:

> Vi återvänder till våra hem och Guds välsignelse följer oss. (Kvinnopersp/Karlstad/93)

Samma text fortsätter dock både med en sändning till medmänsklig tjänst. Blandningen i feminina och maskulina gudsmetaforer och i grammatiskt genus för Gud är också slående:

> Inspirerade av denna gudstjänst tänker vi på vad vi konkret kan göra för våra medmänniskor. Som en mor skickar iväg sina barn på morgonen, så sänder Gud oss ut i den gudomliga skapelsen. Må Guds vishet fylla oss med lovsång och må hans ande ge oss liv och upplysa våra hjärtan. AMEN

Ytterligare en sändning tolkar gudstjänsten som en källa till tröst och ny kraft, alltid möjlig att återvända till, men aldrig till för sin egen skull:

> Gå! Sluta aldrig att gå ut ur kyrkans rum, ut från friden och stillheten, ut i larmet och obehagen, ut till gråten och skratten. Bär med Dig det levande brödet Du fick här, som en skatt mellan Dina händer, och i Ditt hjärta, och dela ut det igen och igen. Det räcker alltid till om Du bara fortsätter att bryta det.
> Kom! Sluta aldrig att komma tillbaka till detta ställe. Kom aldrig tomhänt. Tag med Dig ropet som pressar bakom Dina läppar. Låt det få ljuda här. Ta med Dig hungern som aldrig blir stillad, kampen som ännu inte är vunnen. Ta med Dig en som alltid varit vid Din sida, utan att Du visste om det. Här är mötesplatsen, i ljuset från Guds ansikte.
> Gå i frid! (Kvisk/Åkersberg/96)[144]

Dans ut ur kyrkan förekommer i flera av gudstjänsterna (till exempel Sofia/Umeå/96, Kvisk/Åkersberg/96, Sofia/Stockholm/96, SEK/Stockholm/94). Dansen förefaller också ofta fylla något av

sändningens funktion. Så var exempelvis med all säkerhet fallet i den Sofia-mässa som genomfördes i samband med kyrkomötet 1998 (Sofia/Sigtuna/98). Gudstjänsten inleddes med dans in i kyrkan till sången *Jubel och glädje*, som fanns tryckt i agendan. Namnet anknöt till det diskussionstema som föregått gudstjänsten, nämligen skuldavskrivningskampanjen Jubel 2000. Gudstjänsten avslutades med dans ut ur kyrkan till samma sång. Dansen in och ut till sången *Jubel och glädje* förefaller att ha varit ett sätt att känslomässigt förankra kvällens och gudstjänstens tema i de gudstjänstfirandes gemenskap. Vid avslutningsgudstjänsten för den ekumeniska konferensen Ansikte mot Ansikte i Härnösand sändes deltagarna, sedan korgar med ”bröd till vandring” sänts runt, tillbaka ut i sina respektive vardagsomständigheter med en långdans till ett inspelat musikstycke med den symbolladdade titeln *Livsvägen*.

Avslutningen ur liturgiskt traditionsperspektiv

Jag har redan påpekat några förändringar i jämförelse med avslutningsmomentets ordinarie utformning i Svenska kyrkans högmässa. *Avslutningarna* i materialet saknar, i den mån de finns dokumenterade, en tydlig lovprisning av treenigheten. Däremot används psalmer som lyfter fram modersbilder för Gud.

I flera välsignelser och sändningar finns trinitariska formuleringar, där det dock tydligt framgår att man eftersträvat större mångfald i sätten att tala om Gud. Istället för ”Fadern” talas det om ”Saras och Abrahams Gud” eller ”Skaparen”. Istället för ”Sonen” talas det om ”sonen Maria födde”, alternativt ”Jesus Kristus, född av kvinnan Maria” eller ”Befriaren”. Anden omtalas som ”Livgivaren” eller liknas vid en mor. I en välsignelse uttrycks treenigheten med formuleringar av vad Gud gör: ”du Gud som sätter himmel och jord i rörelse, du som är starkare än döden, du som lever för att oroa och läka oss”. (SEK/Rättvik/92)

Jämfört med kyrkohandboken är det kanske mest utmärkande draget i materialets *Avslutningar* dels variationen, dels frekvensen av sändningsord. Den höga frekvensen sändningsord tyder på en betoning av den etiska och utåtriktade dimensionen av gudstjänsten,

som också betonats i tidigare moment. I sändningsorden uttrycks sambandet mellan vad som sker i gudstjänsten och den verklighet som väntar deltagarna i vardagslivet.

Här finns en stark antropocentrisk tyngdpunkt, där relevansen för människors levda liv här och nu blir ett avgörande kriterium för utformandet av gudstjänsten. På samma sätt som i andra moment märks också i sändningsorden en betoning av Guds och människors samverkan i förnyelsen av skapelsen.

Avslutningen ur feministiskt perspektiv

Jämfört med gudstjänstens tidigare moment är det något förvånande att se att inte *Avslutningen* i högre grad används för att markera relationen mellan kristen tro och kvinnors kamp för upprättelse och lika rättigheter.

Visserligen finns en mer allmän betoning av rättvisa och fred i flera sändningar, liksom i psalmen *För livets skull* som använts i två gudstjänster. Den emancipatoriska ansatsen förefaller dock framför allt att uttryckas i de noterade förändringarna i språket för Gud. Ur könsteoretiskt perspektiv är det dock ett problem att feminint genus så ensidigt knutits till modersbilder: Gud ”ler emot mig som en mor” (psalm 835), Gud sänder gudstjänstdeltagarna ”som en mor skickar iväg sina barn på morgonen” (Kvinnopersp/Karlstad/93), Anden ”ska vaka över dig som en mor” (Välsignelsen från Saras Gud), Sofia ”är för oss som en mor” (Sofia/Linköping/96). En mer generell diskussion av denna typ av frågor återkommer jag till i en avslutande diskussion i slutet av kapitlet när jag gått igenom materialet som helhet.

Avslutningen ur ecklesiologiskt perspektiv

Det finns en individinriktad och existentiell ton i många *Avslutningar*, som är intressant att reflektera över ur ecklesiologiskt perspektiv. Gemenskapsmotivet var mycket starkt i *Måltiden*, som kan ses som centrum i den tillfälliga ”kvinnokyrka” som uppstår när gudstjänsten firas. Jag föreställer mig att avslutningsmomentet skapar en ecklesiologisk osäkerhet, eftersom denna kvinnokyrka inte

har någon mer permanent karaktär. Efter att ha samlats för att utbyta gemensamma erfarenheter och manifestera kvinnors enhet i samband med ett årsmöte, en kvinnodag eller en temagudstjänst ”i kvinnoperspektiv” konfronteras deltagarna vid gudstjänstens *Avslutning* med det faktum att vad de deltagit i var en tillfällig rekonstruktion av kyrkan, inte en kyrka vars katolicitet tagit sig uttryck i ett integrerande av en feministisk insikt om kvinnors lika värde och det orättfärdiga i kvinnors hittillsvarande underordning i såväl kyrka som samhälle.

Vad som återstår efter gudstjänstens slut är kanske just en individuell kamp med att förena detta att vara kvinna och kristen, utan att vare sig ge upp kvinnorörelsens jämställdhetskrav eller rimligheten i en kristen verklighetstolkning. Tiden i ensamhet kan bli lång, utan stöd av en gudstjänst som visar på hur det kristna och det feministiska kan förenas i en feministisk kristendomstolkning. Kanske dröjer det till nästa årsmöte i kvinnoorganisationen, eller nästa kvinnodag. Vad som dessförinnan ges är patriarkal kristendomstolkning.

Betraktade ur detta perspektiv blir många formuleringar i välsignelser och sändningar mer förklarliga. Många av sändningarna handlar om individer som kan tjäna Gud i världen, snarare än om kristna kallade till att vara kyrka i gemenskap med Gud och varandra. Betraktad ur detta perspektiv blir det till och med förklarligt varför sändningen i ”Gudstjänst i kvinnoperspektiv” i Karlstad inleddes ”Vi återvänder till våra hem ...”, en formulering som ur såväl ecklesiologiskt som feministiskt perspektiv är ganska uppseendeväckande. Men det kanske är just i hemmen som den kristet feministiska verklighetstolkningen får bida i väntan på att biskopen ännu en gång ska tillåta församlingarna att fira en ”gudstjänst i kvinnoperspektiv” då ”vi inte behöver vara snälla mot männen” (se tidigare referens till Inspiration/Karlstad/93, s. 193).

Inför denna övervintring kan deltagarna behöva en påminnelse om att det är både Saras och Abrahams Gud som välsignar, att Jesus Kristus föddes av kvinnan Maria, och att Anden genom de väntande prövningarna kommer att som en god mor vaka över sin ännu ej fullt ut realiserade kyrka.

B. ANALYS AV RITUALISERING MED FRIARE FORM

Min genomgång av materialet visade tidigt att tre sammanhang avvek från merparten av de andra gudstjänsterna, så till vida att de inte enkelt lät sig inordnas i mitt analysschema utan hade en friare form i förhållande till kristen gudstjänsttradition. De utmärkte sig också genom att arrangörerna inte själva valt att kalla dessa sammanhang för gudstjänst. Eftersom de ändå bar tydliga likheter med den feministiska liturgiska rörelsen beslöt jag att behålla dem i materialet, men analysera dem för sig.

Det tre sammanhangen är projektet *Kvinnor och andlighet* vid Kyrkans Utbildningscentrum i Sigtuna, där jag valt att granska aftonböner, dansritual och kärleksmåltid i samband med konferensen Röda madonnan våren 1997 (Madonnan/Sigtuna/97), projektet Andrum i Skogs församling i Ådalen 1993–1994, där jag sett närmare på en av sammankomsterna (Andrum/Härnösand/94), samt Upprättelseandakterna i Hedvigs församling i Norrköping 1996 och 1997, där jag också studerat en av andakterna mer i detalj (Upprättelse/Norrköping/96–97).

Jag kommer nedan att beskriva vart och ett av exemplen för sig, för att sedan diskutera dem, på samma sätt som i föregående avsnitt, ur liturgiskt traditionsperspektiv, ur könsperspektiv samt ur ecklesiologiskt perspektiv.

Röda madonnan

Mitt första exempel utgörs alltså av aftonböner, dansritual och kärleksmåltid i samband med konferensen Röda madonnan på Kyrkans Utbildningscentrum i Sigtuna våren 1997 (Madonnan/Sigtuna/97). Konferensen ingick i projektet *Kvinnor och andlighet* som pågått i Sigtuna sedan 1991 i direkt anslutning till Kvinnoårtiondets syfte att göra kvinnors liv och erfarenheter synliga. Projektet initierades av Inger Lise Olsen, kvinnokonsulent på dåvarande Svenska kyrkans församlingsnämnd, Lisbeth Gustafsson, då kursansvarig på Sigtuna-

stiftelsen, och Kirsten Grönlien Zetterqvist, lärare vid Sigtuna folkhögskola.[145]

Bakgrund

Arrangörsgruppen inbjöd hösten 1991 till en konferens på temat ”Guds dotter – vem är du?” Konferensen avsåg enligt inbjudan ett gemensamt sökande efter nya livsmönster för kvinnors liv, ett sökande som skulle gestaltas både kroppsligt i dans, i bildskapande och i berättelser och samtal, med utgångspunkt i frågan ”Guds dotter – vem är du?” Frågan kan förstås som på ett existentiellt plan riktad till var och en av de kvinnor som deltog, men genom associationerna till den kristna traditionens förståelse av Jesus som Guds son, och av de kristna som Guds söner[146], får frågan också en traditionskritisk dimension. Den riktas rätt in i de tomrum som den patriarkala traditionen skapat i det enskilda kvinnolivet, men också i förhållande till kvinnor som kollektiv.

Begreppet ”Guds dotter” härrörde från den danska prästen, sagoberätterskan och ledaren av rituella danser, Brita Haugen, som genom medverkan i konferenser, tidningsartiklar och TV blivit känd i Sverige. I ett TV-sänt porträtt berättade hon om en vision, som den åldrade Grundtvig fått, om att Guds dotter skulle komma att födas i Norden. Detta tolkade Brita Haugen som en profetia om att kyrkan, som förlorat kontakten med sin egen kroppslighet, måste öppna sig för ”den kvinnliga visdomen i Kristus”, nämligen Sofia, för att kunna höra Guds röst i vår tid.[147]

Den första konferensen på temat Guds dotter blev snabbt fulltecknad och dubblerades för att alla skulle få plats. Arrangörerna fick därigenom en bekräftelse på att inbjudningstexten ”uttryckte en andlig längtan och ett sökande efter livsmening som fanns inom kvinnor i nittiotalets Sverige”.[148]

Erfarenheterna från de första konferenserna pekade i riktning mot den kristna gudsbilden. Om kvinnor kan vara Guds döttrar – i vems avbild är de då skapade?

> ...var finns den Gud som bejakar min kvinnlighets djupaste natur och som gör mig, som kvinna, till sin avbild?[149]

Så växte tanken fram att rikta frågan under nästa konferens direkt till Gud som moder: ”Gud moder – var är du?”[150] Om frågan efter Guds dotter var riktad in mot ett tomrum i kvinnors liv var nästa fråga riktad mot samma tomrum i den kristna traditionen och den västerländska kultursfären. Tanken på Gud som moder finns visserligen belagd på olika ställen i den kristna traditionshistorien, men exemplen utgör undantag från vad som närmast kan betecknas som ett tabu mot ett sammanlänkande av Gud med feminint genus.[151] I en dokumentation från Gud Moder-konferenserna talas också om det undertryckta ”symboliskt kvinnliga” i ordval som förefaller inspirerat av jungianskt särartstänkande:

> Vi har ingen mor. Det finns ingen mottagande, omslutande och kravlös moderfamn i den religiösa föreställningsvärlden. Det betyder inte bara att kvinnan och kvinnolivet saknar gudomlig sanktion. Det innebär också att människan saknar motpolen till den utgående, kraftfulla, aktiva energin.[152]

Arrangörerna förstod de tidiga konferenserna som insatta i ett sammanhang där en ny verklighetsförståelse var på väg att bryta fram, som ”både fördjupar förståelsen av livets andliga natur och upprättar materien eller modersaspekten i skapelsen”. Denna verklighetsförståelse märks framför allt hos ”konstnärerna och de mystiskt begåvade teologerna”.[153] Den avslutande texten i dokumentationen har rubriken ”Mötet med Moder Vara”, som i skriften blir en av flera bilder för den undertrycka ”kvinnliga polen”, som också starkt förknippas med naturen. Denna undertryckta verklighet förknippas också med kvinnokroppen, på ett sätt som anknyter till särartstänkande med kroppen som utgångspunkt.[154]

Lisbeth Gustafsson refererar i artikeln ”Att förnimma det heliga” till dåvarande ledamoten av Svenska kyrkans centralstyrelse, Kerstin Bergman, som ifrågasatt att kyrkan utifrån den andra tros-

artikeln (om Jesus Kristus) ensidigt framhävt ”en manlig förståelse av heligheten”. Mot en ensidig förståelse av det heliga som manifesterat i en unik man vid ett unikt tillfälle lyfter Gustafsson med hjälp av Bergman fram skapelsen som i sig själv helig. På en sådan grund antas kvinnolivet, i all sin kroppslighet, med sexualitet och menstruation, fruktsamhet och förlossning, kunna förstås som heligt.[155]

Både moders- och dotterstemat kom att upprepas vid flera konferenser. De stora konferenserna fick avläggare i mindre skala och ytterligare konferenser tillkom, med andra teman. Det grundläggande arbetssättet har hela tiden varit detsamma, även om arrangörsgruppens sammansättning varierat något. Konferenserna har byggts upp kring ett gemensamt sökande med utgångspunkt i de deltagande kvinnornas egna liv och erfarenheter, men också kring någon form av konfrontation med kristen tradition. Bildskapande och rituell dans har parats med tillfällen för reflexion och samtal. Konferenserna har gett rum och form för kvinnor att gestalta sin erfarenhet på ett sätt som utmanat till teologisk förnyelse, samtidigt som den enskilda människan utmanats till personlig förändring, en metodik som av arrangörerna betecknats som ”det levda livets teologi”. Det handlar alltså om en teologi i ömsesidig och nära relation till kvinnors livserfarenheter. Inger Lise Olsen motiverar förhållningssättet i en artikel i en årsbok för Härnösands stift:

> Jag tror att kyrkans enda väg är att våga möta människor, som uttrycker sina djupaste tankar om livet, i en ömsesidig relation och utan kontroll. I dessa möten framspringer det levda livets teologi. Det sker långsamt och med en mångfald uttryck. Här finns uppbrott och nytänkande. Vi formas och formar.[156]

Konferensformen visade sig enligt arrangörerna fungera som ”en kreativ brännpunkt där erfarenhet ur levda kvinnoliv sammanfördes med en kritisk analys av den kristna religionens brist på uttryck för det som bekräftar och befäster kvinnor.”[157] Här fanns alltså en uttalad ambition till kritisk analys av kristen tradition.

Modet att bereda plats för frågor utan givna svar handlade för arrangörerna om tro i bemärkelsen tillit, det handlade om ”en mötesplats skapad i tillit till livets bärkraft”.[158] Successivt utkristalliserade arrangörerna projektets viktigaste ärende som att skapa ett sådant rum för kvinnors sökande; ett rum som det ordinarie församlingslivet inte kunde erbjuda:

> Många av dessa kvinnor känner främlingskap inför vanligt församlingsliv men brinner samtidigt av längtan efter en djupgående förändring. De söker ett rum att bearbeta sina livserfarenheter i och respekt för sina vägval.[159]

Genomförande

Efter denna bakgrundsteckning är det dags att se närmare på den serie konferenser som haft namnet ”Den röda madonnan”. Det är aftonböner, dansritual och kärleksmåltid från den första konferensen 14–16 mars 1997 som jag valt att inkludera i mitt material.[160] Dessa var väl integrerade i konferensen som helhet varför jag vill börja med att beskriva konferensen i stort. På omslaget till inbjudan finns en bebådelsebild och texten på insidan hälsar välkommen till en helg då Marie bebådelse firas. Men texten visar att kursledningen (Brita Haugen, Inger Lise Olsen och Kirsten Grönlien Zetterqvist) knappast accepterat en traditionell Mariabild obearbetad.

Där talas om tre Madonnor, i texten symboliserade av färgerna vitt, svart och rött. Den vita madonnan är ”sedan länge krönt av patriarkal tradition som den rena, unga och okroppsliga jungfrun”. Den svarta är den vitas motbild, ”den mörka okrönta”. Hoppet om räddning ur denna tudelning finns enligt texten hos den röda madonna, som man under konferensen ska vända sig till i ”rituell dans, mytisk berättelse och det levda livets reflektion”.[161]

Den röda madonnan förknippas i texten också med Maria Magdalena, som uppståndelsens vittne:

> Den Röda Madonnan är kärlekens och kroppslighetens okrönta drottning, den förnedrade och våldtagna som i Maria Magdalenas gestalt erfar och förkunnar uppståndelsens under och livsförnyelsens eld.[162]

Madonnan framstår som en immanent kraft, i Maria Magdalena förknippad med en historisk mänsklig person, men också associerad med Anden genom broschyrens koppling till bebådelsen och ”livsförnyelsens eld”.

Konferensen inleddes fredag eftermiddag med inledningar av arrangörsgruppen, följda av personliga presentationer i grupp, utifrån vars och ens liv och med hjälp av eget bildskapande. Brita Haugen introducerade därefter den rituella dansform som hon själv utvecklat och som varit en viktig beståndsdel i alla konferenserna. Hon sade sig inte vilja lära deltagarna en dans, utan dansen som språk, som ”livets dans som vi skapar tillsammans”. I inbjudan hade dansen beskrivits som ”kroppens och rytmens språk” och ”ett sätt att erfara livets mysterium i ett rituellt sammanhang”.[163] Brita Haugen introducerade också i sin inledning tentativt tanken på en treenig Gud i kvinnogestalt, på något sätt relaterad till konferensens tre madonnagestalter, vilka deltagarna gemensamt skulle söka i dansen, med fullbordan i söndagsförmiddagens dansritual.

Brita Haugens introduktion antydde alltså ett tydligt samband mellan dansen och sökandet efter en fördold sida av gudsbilden. Detta samband har kontinuerligt understrukits i inbjudningstexter och dokumentationer från projektet *Kvinnor och andlighet*, varför det kan vara värt att ytterligare förklara. Sambandet förefaller nära knutet till den ovan nämnda tanken om skapelsens inneboende helighet, som människan är förbunden med genom sin kropp. I inbjudan till en konferens kallad ”Hon dansar... Rituell dans och reflektion för kvinnor som söker sitt språk” sägs exempelvis:

> Vi kommer samman för att uppmärksamma och bekräfta grundrytmen – den som är i vår egen kropp och i den stora Moder Jords kropp - - - den som för oss in i Hennes närvaro som föder och när allt liv.[164]

Deltagarna tänks alltså i och genom dansen träda i förbindelse med det gudomliga, som i texten får symboliseras av ”Moder Jord”. I vissa texter har sökandet också fått en tydlig kristologisk tolkning. I en formulering hämtad från en dokumentation av ”Gud Moder”-konferenserna, beskrivs den rituella dansen som ”en cirkel i vars mitt Kristus blir synlig i världen och i människans liv”.[165]

Sannolikt finns här också en tolkningsnyckel till den roll röda madonnans gestalt gavs vid konferensen Röda madonnan. Detta understryks av Brita Haugens nyss refererade tolkning av Grundtvigs profetia om ”Guds dotter”, av Haugen förstådd som Sofia, ”den kvinnliga visdomen i Kristus”.

Konferensens första dag avslutades med aftonbön. Lördagen ägnades åt fortsatt övning av dansen och tankarna bakom den. Kvällen var avsatt för reflexion över konferensens tema, men på grund av ett sjukdomsfall inställdes detta pass och aftonbönen tidigarelades, följd av vickning och informella samtal. Härmed bortföll alltså den del av konferensen som var inriktad på mer tankemässig bearbetning av temat, och som möjligen hade kunnat ge mer material för uttolkning av skeendet. Söndagen började med en kort övning av den rituella dansen och sedan genomförande av dansritual och kärleksmåltid i kyrkan. Konferensen avslutades efter en kort summering i grupp efter lunch.

Aftonböner

Vid aftonbönerna samlades man i en cirkel runt en ljusbärare i bakre delen av den kyrka som hör till kursgården. Stolar hade ställts ut för var och en i förväg och ljusbäraren hade dekorerats. Aftonbönerna hade en gemensam och tydlig struktur enligt följande mönster:

- samling i cirkel runt ljusbäraren
- bibelberättelse/namnceremoni
- symbolhandling med pärlor/ljuständning för förmödrar
- avslutande bön

Den första aftonbönen inleddes med att Inger Lise Olsen återberättade liknelsen ur Lukasevangeliet om kvinnan som förlorat ett av sina tio silvermynt och söker tills hon funnit det (Lukas 15:8–10). Berättelsen transponerades till vår tid och kopplades till att deltagarna bland en mängd pärlor, som placerats innanför ett rött tyg vid ljusbäraren, fick välja två. Dessa skulle symbolisera de personer som deltagarna själva varit i olika åldrar. Implicit blev på detta sätt bibelberättelsen en historia om hur Gud söker var och en. Sedan man valt sina pärlor och vänt sig till varandra och berättat om sitt val avslutades andakten med en kort bön som Inger Lise Olsen formulerade spontant.

Inger Lise Olsen, som regelbundet haft ansvar för de gemensamma bönerna, har haft som princip att inte slutgiltigt bestämma utformningen förrän under konferensen. Syftet har varit att andakterna ska spegla den process som pågår och att det är deltagarnas livsberättelser som ska formuleras om till bön. Inger Lise Olsen förklarar processen på följande sätt i ett kommenterande brev som svar på min nedskrivna berättelse om konferensen:

> Vi har helt medvetet tagit med oss det levda livet in i gudstjänstrummet, därav denna ”brist” på färdiga formuleringar. Varje konferens har bragt nya livserfarenheter till rummet, i en process som pågår under hela konferensen. I gudstjänstrummet leder vi så detta levda liv till rit.[166]

”Det levda livet” representeras då alltså av deltagarnas personliga erfarenheter. Uttrycket har inte använts, men om arbetssättet under konferenserna karakteriserats som ”det levda livets teologi”, skulle aftonböner och ritualer parallellt kunna karakteriseras som det levda (kvinno)livets liturgi, eller ritualisering.

Den andra aftonbönen hade samma struktur och rumsliga form, men inleddes med att alla i cirkeln fick nämna sitt eget, sin mors och sin mormors namn. Därefter fick var och en tända ett ljus för en ”förmoder” och eventuellt säga något om denna. Här användes alltså ingen biblisk berättelse, utan vars och ens matrilineära relationer blev den berättelse man samlades runt. Andakten var starkt

känslomässigt förtätad och avslutades med en improviserad bön på samma sätt som första kvällen.

Dansritual med kärleksmåltid

Dansritualen genomfördes i kyrkan på söndagsförmiddagen enligt den form Brita Haugen utvecklat med inspiration från bland annat afrikansk rituell dans. Detta innebär dans i cirkel enligt en bestämd ordning och med tydliga regler för vad som är tillåtet att göra. Det var exempelvis inte tillåtet att använda rekvisita och inte heller att handgripligen beröra en annan fördansare. Ett slagsmål eller en smekning kunde gestaltas, men det var inte tillåtet vare sig att slåss eller smekas. Ritualen med efterföljande kärleksmåltid hade en tydlig struktur:

Dansritual
samling i cirkel
bålet
rörelse i cirkel till refräng
3 x fördansare om den vita modern
rörelse i cirkel till refräng
3 x fördansare om den svarta modern
rörelse i cirkel till refräng
3 x fördansare om möte mellan den vita och svarta modern med hjälp av den röda
rörelse i cirkel till refräng
3 x fördansare om den vita dottern
rörelse i cirkel till refräng
3 x fördansare om den svarta dottern
rörelse i cirkel till refräng
3 x fördansare om möte mellan den vita och svarta dottern med hjälp av den röda
Festen
rörelse i cirkel till refräng
upprepning av hela ritualen

Måltiden
bibelberättelse
delande av bröd och vatten
välsignelse

Inför genomförandet av ritualen samlades alla i en stor cirkel i nedre delen av kyrkorummet. Rytmen hölls av en trumslagare som satt framme vid altaret. Ritualen började med ett moment kallat ”bålet”, då alla gjorde rörelser av eld och rörde sig om varandra. Därefter slöts cirkeln på nytt och deltagarna gick med enkla trampsteg hand i hand runt i cirkel sjungande ritualens refräng:

> Gamla moder, o du gamla moder, o du gamla moder jord. (2 ggr) Var har du varit den hela långa, långa natt? (2 ggr) Här, jag är här, jag är här! (2 ggr).

I den sista versen vändes riktningen på dansen in mot cirkelns mitt. I den följande versen ersattes ”Gamla moder” med ”Moders dotter, o du moders dotter, o du dotter av min mor” och i tredje versen ”Röda anda, o du röda anda, o du röda andas kraft.” Texten var det enda verbala uttrycket i dansritualen, men den uttolkades aldrig verbalt.

Efter refrängen avstannade cirkelrörelsen, men deltagarna fortsatte hålla rytmen med trampsteg, och någon i ringen gick in och illustrerade som fördansare det givna temat, medan deltagarna i cirkeln förväntades göra likadant. Först dansade tre olika fördansare i tur och ordning ”den vita modern”. Därpå följde refrängen. Återigen dansade tre fördansare ”den svarta modern” och refrängen återkom. Därefter dansade tre fördansare mötet mellan den svarta, den vita och den röda modern. Först gick en fördansare in och illustrerade den vita modern, strax därpå gick någon annan in och illustrerade samtidigt den svarta modern och därefter gick en tredje person in och dansade den röda modern, vars uppgift var att få de båda andra att mötas.

Var och en kunde ha sina egna associationer kring de vita, svar-

ta och röda gestalterna. Samtidigt hade en gemensam referensram successivt växt fram som en outtalad överenskommelse under konferensdagarna, genom texten i inbjudan, Brita Haugens tolkningar och de tolkningar som manifesterats i samtal och dansövningar under helgens gång. Kortfattat kan sägas att det vita i ritualen stod för mönster för kvinnoliv som vår kultur hyllar, men som också håller kvinnor fångna i krävande mönster. Bland det som gestaltades fanns perfektionsideal av olika slag, från städning till utseende. Det svarta stod för allt som inte ryms i idealen, det i kvinnolivet som trycks undan och föraktas, men som därför ofta kommer till ytan i destruktiv form. Här gestaltades exempelvis ätstörningar och sexuell omåttlighet. Det röda fick i ritualen stå för det livgivande mötet mellan de båda andra aspekterna, uttolkat som andens helande och livgivande kraft i den Röda madonnans gestalt, och därmed till den ”bebådelse” som inbjudan associerat med Maria Magdalena.

Första delen av ritualen var som nämnts inriktad på de olika modersaspekterna. I den andra delen av ritualen dansades på motsvarande sätt den vita, den svarta och den röda dottern. Efter detta dansades ”Festen”, för att fira de heliga möten som kommit till stånd. Ritualen avslutades så med refrängen. Denna helhet genomfördes två gånger efter varandra med en kort paus emellan där den som behövde fick gå ut ur cirkeln och sätta sig invid väggen. Till reglerna hör nämligen att ingen får lämna cirkeln medan dansen pågår. Detta för att full koncentration ska råda in mot cirkelns mitt. Ingen får heller sitta som åskådare i rummet. Den som inte orkar fortsätta en andra gång kan däremot få sätta sig innan man börjar om, men får då inte komma tillbaka in i cirkeln.

Hur många gånger dansen upprepas avgör dansledaren beroende på deltagarnas energi och vad som sker i processen. Vid det aktuella tillfället avslutade Brita Haugen ritualen efter den andra omgången och kärleksmåltiden tog vid. Deltagarna tog själva fram stolar och kuddar och slog sig ned i främre delen av kapellet. När alla satt sig berättade Inger Lise Olsen historien om kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:7–42). Bredvid henne medan hon berättade fanns en korg med ett stort nybakat bröd och en karaff med vatten och en skål.

Inger Lise Olsen bröt brödet och skickade det vidare så att var och en fick bryta en bit. Vissa bröt en bit till sig själva, andra bröt och gav till den som satt bredvid. Under måltiden sjöng alla tillsammans sången ”Jag är livets bröd, jag är levande vatten”. Detta var den enda uttolkning som gavs av måltiden. När brödet sänts runt hällde Inger Lise Olsen upp vatten från kannan och bjöd var och en att komma fram och ta vatten ur skålen med hjälp av små pappersmuggar. Entusiasmen var stor eftersom alla var törstiga efter dansen. Flera tog vatten flera gånger. Måltiden avslutades med en välsignelse som inte heller var nedskriven men som handlade om att Gud välsignar och förvånar.

Röda madonnan ur liturgiskt traditionsperspektiv

Jag har hittills fokuserat på sammankomsternas yttre form, liksom på den tolkningsbakgrund som erbjuds genom dokumentationer från de tidigare konferenserna. Men hur ska då formen för Röda madonnan tolkas? Ur liturgiskt traditionsperspektiv är det värt att notera att aftonböner, dansritual och kärleksmåltid under Röda madonnan av arrangörerna inte benämnts som gudstjänst. Samtidigt fyllde de en gudstjänstfunktion under konferensen genom att ge rituell form åt det sökande i skärningspunkten mellan levda kvinnoliv och kristen tradition, som hela konferensen var inriktad på.

Böner och ritualer under Röda madonnan bör däremot enligt min uppfattning inte tolkas som alternativ till mer traditionella gudstjänstformer. Några sådana anspråk finns inte belagda i materialet. Istället menar jag att de bör förstås som sätt att i ritens form fördjupa ett sökande i möte – och bitvis konfrontativt möte – mellan kvinnors livserfarenheter i samtiden och kristen tradition. Därför är det intressant att så många komponenter från kristen gudstjänsttradition ändå kunnat användas. Att avsluta en konferenskväll med aftonbön är i sig ett tillvaratagande av kristen gudstjänsttradition. Aftonbönernas form anslöt dessutom till denna tradition genom de inledande bibelberättelserna och bönemomenten.

Dansritual och kärleksmåltid genomfördes på högmässotid på söndagen i ett kyrkorum. Vid en jämförelse av strukturen för det-

ta skeende med den grundstruktur jag arbetat med i mitt analysschema är det också lätt att finna likheter. Dansritualen framstår då som ett kraftigt förlängt inlednings- eller beredelseparti, följt av en kort bibelberättelse, en måltid och en sändning. På många sätt liknar detta de mönster jag tidigare visat på, där exempelvis *Inledningen* var ett moment av stor rituell betydelse. Där etablerades en gemensam alternativ förståelse av människans (kvinnans) situation, och av Gud. På samma sätt hade dansritualen stor vikt i Röda madonnan. I ritualens vita och svarta mödrar och döttrar gestaltades kvinnors upplevelser i skärningspunkten mellan ideal och misslyckanden, erfarenheter och tro. Genom ingripandena av den röda modern och den röda dottern gestaltades kvinnors beroende av gudomligt ingripande (bebådelsen/livsförnyelsens eld) för att finna sin väg i livet.

Jag har också tidigare citerat Lisbeth Gustafssons tolkning att dansritualen under de första konferenserna tog ”sin utgångspunkt i människans vilsegång, hennes fjärmande från kretsloppet”. Riten syftade till ”att återföra den dansande till den naturliga rytmen, att hitta takten och börja dansa i Guds egen rytm”.[167] Även under Röda madonnan förefaller ritualen att ha gestaltat en gudsrelation. Gustafssons tolkning av de första dansritualerna förefaller i detta avseende stämma bra även på ritualen under Röda madonnan.

Ritualen kan förstås i termer av synd i bemärkelsen ”avvika från vägen”. Likaså fanns moment som kunde tolkas som helande och korrigerande gudsingripanden, gestaltade av den ”röda modern” och den ”röda dottern”. Däremot kan den knappast tolkas i termer av skuld och förlåtelse. Till skillnad från många av de beredelsemoment jag tidigare granskat erbjöd ritualen inte heller ett färdigt innehåll, uttryckt i färdiga formuleringar, utan istället en tydligt strukturerad form, som de deltagande kvinnorna gemensamt fyllde med innehåll. Genom detta blev det gemensamma sökandet möjligt att gestalta.

Till det material ur kristen tradition som togs i bruk i aftonböner och kärleksmåltid hörde historier ur bibeln, där berättelsen om kvinnan med silvermynten exempelvis kunde transponeras till att

handla om hur Gud (i gestalt av kvinnan som letade efter myntet) uppmuntrar de deltagande kvinnorna att se sig själva och varandra som värdefulla skatter. En viss förflyttning av fokus har dock skett i transponeringen, så att bibelberättelsens fokus på Guds (kvinnans) sökande och glädje vid återfinnandet av myntet i aftonbönen ersattes av ett fokus på myntet, det vill säga på deltagarna själva och de pärlor de valde som symboler för sig själva.

Att återberätta istället för att läsa bibelns historier har jag tidigare noterat som ett av många sätt att feministiskt hantera texternas androcentriska karaktär. Det är också värt att notera att kvinnor i båda de bibelberättelser som användes var handlande subjekt. I den andra aftonbönen ersattes bibelberättelsen av de deltagande kvinnornas egen åminnelse av sina förmödrar, vilket kan ses som ett exempel på en åminnelsestrategi som jag tidigare visat andra exempel på. Här var det kvinnogestalter som spelat en roll i deltagarnas personliga liv som ”skrevs in” i den gemensamma historien.

Den återberättade bibelhistorien bildade vid avslutningen övergång till kärleksmåltiden. Den slutna cirkelformen hade då lösts upp och deltagarna formerade sig efter eget tycke runt altaret. Här fanns en tydlig riktning utåt, i jämförelse med dansritualen, som hade en strängt sluten form. Kärleksmåltiden hade en tydlig anknytning till den kristna nattvardsmåltiden, samtidigt fanns inga anspråk på att det skulle utgöra en nattvardsmåltid. Sannolikt var konferensens sökande och konfessionellt öppna karaktär avgörande för valet att inte fira traditionell nattvard. Med tanke på beteckningen ”kärleksmåltid” förefaller det däremot rimligt att knyta måltiden till den tradition av agapemåltider, som funnits vid sidan av den strängt ritualiserade nattvardsmåltiden i den kristna traditionshistorien. Sångtexten ”Jag är livets bröd...” förstärker kopplingen till nattvarden. Samtidigt anknyter den till en immanent gudsbild genom att det ”jag” som sjöng var deltagarna själva.

Återbrukandet av element ur kristen gudstjänsttradition är karakteristisk för den feministiska liturgiska rörelsen. Många andra drag från denna rörelse märks också i Röda madonnan. Hit hör cirkelformen som återkom i såväl aftonböner som dansritual. Det kan

också noteras att cirklarna vid aftonböner och dans var helt slutna. Det fanns lika många stolar som deltagare och ingen fick komma in i eller lämna danscirkeln. Bönerna och ritualen ägde också rum i ett slutet sällskap av kvinnor, på ett sätt som påminner om det starka behov som aktualiserats i den feministiska liturgiska rörelsen av att skapa ett skyddat rum där kvinnors behov och erfarenheter ges utrymme på ett nytt sätt.

Några rader ur en dikt av Karin Boye, citerad i dokumentationen från Gud Moder-konferenserna, uttrycker något av den mångtydiga betydelse rummet fått i detta sammanhang:

> Så giv att vi skyddar ett hemligt rum
> och aldrig en låga saknar
> på altaret åt en okänd gud
> som kanske i morgon vaknar.[168]

Dansritualen gavs en tydlig dimension av teologiskt sökande efter denna ”okända gud”, på ett sätt som anknyter till tanken om feministisk liturgi som ”laboratorium” för teologiskt nyskapande. Samtidigt påminner denna bild om vad jag i första kapitlet sagt om gudstjänsten som primär teologi. Teologi skapades och manifesterades vid konferenserna i projektet *Kvinnor och andlighet*. Denna teologi förefaller framför allt att ha varit av reaktivt och kritiskt slag, vilket understryker de kritiska synpunkter jag framfört mot att se liturgins deltagare endast som mottagare av en tradition. Deltagarna har en kritisk kapacitet och ritualerna i samband med Röda madonnan tog på ett speciellt sätt denna kapacitet i medvetet bruk.

Samtidigt framgår tydligt att den kritiska ritualiseringen inte syftade till dogmatiskt stringenta svar. Som jag som reflekterande deltagare uppfattade syftet handlade det istället, liksom vid tidigare konferenser, om ett sökande i dialog mellan kropp, tanke och symboliskt uttryck, där frågor och erfarenheter ur deltagarnas egna kvinnoliv konfronterades med aspekter som arrangörerna valt av kvinnobilder och gudsbilder ur den kristna traditionen. Jag tänker

på bibelberättelserna, men också på den mångbottnade madonnagestalten.

Ritualiseringen karakteriserades också av en stark tilltro till gestaltandet, snarare än det verbala språket. Vid såväl aftonböner som dansritual och kärleksmåltid fanns en nära relation mellan ord, kroppar och symboler, men med en starkt nedtonad roll för det verbala språket i jämförelse med samtida svenskkyrklig gudstjänsttradition. Denna prioritet tycks på ett intimt sätt ha hört samman med den starkt immanenta gudsförståelsen, som åtminstone i dokumentationerna från de tidigare konferenserna förknippades med skapelsens kropp och med människors kroppar. Gudstron sades där exempelvis kunna gestaltas på ett speciellt sätt i dans, därför att dansen uppenbarar Guds egen rytm, uppenbarar något av Gud själv.

I relation till den gudsförståelse som uttrycks i den domineranden gudstjänsttraditionen förefaller den största skillnaden utgöras av synen på relationen mellan Gud och skapelse, Gud och människa. Den gudsbild som växte fram i Röda madonnans teologiska laboratorium var primärt immanent och skapelseförankrad. Relationen mellan människa och Gud uttrycktes inte verbalt i en forensisk motivkrets av skuld och gottgörelse utan snarare i kroppsliga gestaltningar av förtryck och upprättelse, splittring och helande.

Röda madonnan ur feministiskt perspektiv

Liksom kristen liturgi i övrigt har naturligtvis böner och ritual vid Röda madonnan manifesterat en könsförståelse och en process av kollektiv könskonstituering. Det förhållandevis rika kringmaterialet i form av inbjudningar och dokumentationer från tidigare konferenser erbjuder en tydligare kontext för tolkningen av skeendet vid Röda madonnan än för många av de gudstjänster som granskades i föregående avsnitt.

Arrangörerna lade vikt vid att etablera ett rum för kvinnors sökande och uppgörelse med traditionen. Utgångspunkten togs i erfarenheter av levda kvinnoliv, vilka leddes in i en ritualisering. På denna grundval restes teologiska anspråk under mottot ”det levda livets teologi”. Allt detta har också en aspekt som handlar om köns-

förståelse. Konferensinbjudan konkretiserade detta genom att måla upp en splittrad kvinnobild, symboliserad av den vita, den svarta och den röda madonnagestalten. Konferensen uttryckte en tillit till den röda madonnan som en helande kraft, som kunde knyta samman den mörka jordiska med den ljusa okroppsliga. Den röda madonnan gavs i detta en transcendent dimension, förknippad med Anden, samtidigt som hon sågs som förkroppsligad exempelvis i Maria Magdalenas gestalt.

Dokumentationen från de tidiga konferenserna i projektet *Kvinnor och andlighet* gav uttryck för ett tydligt, sannolikt jungianskt inspirerat, gynocentriskt särartstänkande om en framväxande ”kvinnlig dimension”. Denna förknippades med jorden och med kvinnors kroppar och sågs som en motpol till en utgående, aktiv energi. I viss mån förefaller Röda madonnan också att ha vilat på sådana tankar. Samtidigt var denna tolkningsram inte påfallande vare sig i inbjudan eller under konferensen, då snarare de deltagandes personliga erfarenheter stod i centrum. Möjligen ska detta förstås som en successiv förändring i projektet, där arrangörerna efter hand modifierat en gynocentrisk tendens som var tydligare i dokumentationerna från de första konferenserna.[169]

Dansritualen gav framför allt rum för traditionskritik i avvisandet av splittrande svart-vita kvinnoideal och hotbilder. Den gudsbild som trädde fram var inte heller, som under de tidiga konferenserna, ensidigt fokuserad på en modersbild associerad med jorden, utan mer mångfaldigt inspirerad av olika kvinnoerfarenheter.

Röda madonnan ur ecklesiologiskt perspektiv

Konferensen hade formellt en institutionell kyrklig legitimering. Den genomfördes på en svenskkyrkligt ägd och driven kursgård och leddes av en dansk präst, en lärare från kursgården och en representant från rikskyrkans kansli. I detta avseende skiljde sig inte denna konferens från övriga i projektet *Kvinnor och andlighet*. Projektet har också haft en koppling till Kvinnoårtiondet.

Konferenserna har samtidigt karakteriserats av konfessionell öppenhet. Ingen kyrklig tillhörighet har förutsatts och ritualiseringen

har med stor sannolikhet fått sin form just för att inte stöta någon med en annan trostillhörighet än den svenskkyrkliga. Trots konferensernas öppenhet har Kvinnoårtiondets ekumeniska inriktning dock inte avspeglats i en ekumenisk arrangörsgrupp. Möjligen är det helt enkelt så att ekumeniken, på det formella plan som innebär att kyrkor arbetar tillsammans för gemensamma mål, framstått som mindre väsentlig än att erbjuda en miljö där inga svar varit på förhand givna och där alla slags erfarenheter betraktats som legitima.

Det ur ecklesiologisk synpunkt mest intressanta med projektet är det uttalade syftet att erbjuda ett rum för kvinnors sökande i möte med kristen tradition. Det kyrkliga sammanhanget finns här som en bakgrund. Samtidigt har arrangörerna uttryckligen velat ta fasta på behov som inte blivit tillfredställda i det vanliga församlingslivet. Utvägen har blivit att skapa ett nytt rum, i en skärningspunkt mellan gammalt och nytt, mellan sökande och konfrontation, mellan främlingskap och hemmahörighet. Rummet har för dem som deltagit varit tillfälligt. Samtidigt har en kontinuitet byggts upp genom att projektet pågått under så pass lång tid, närmare tio år när detta skrivs, med regelbundna konferenser åtminstone ett par gånger per år. Många deltagare har också återkommit upprepade gånger. Här har alltså något av en ecklesiologisk substruktur byggts upp på Kvinnoårtiondets grund, en substruktur vars hela syfte varit att ge rum för uppbrott och förvandling.

Ett avgörande problem på ecklesiologisk nivå, som arrangörerna uppmärksammat, är att en tillräcklig kontinuitet inte kunnat erbjudas deltagarna. Den som deltog i konferensen Röda madonnan kunde knappast återvända till sin hemförsamling och möta samma kyrka som tagit gestalt i Sigtuna. Detta problem var å andra sidan bakgrunden till det initiativ som jag vill granska härnäst.

Andrum

Projektet Andrum genomfördes i Skogs församling i Ådalen hösten 1993 och våren 1994. Projektet fick ekonomiskt stöd av Härnösands

stift och erfarenheterna från sammanlagt elva Andrums-tillfällen finns dokumenterade av projektledaren Karin Westin.[170] Bakgrunden var de positiva erfarenheter Westin gjort vid en av de nyss nämnda konferenserna på temat ”Guds dotter – vem är du?”:

> Det blev en enorm upplevelse. En alltigenom kvinnlig helg, där andligheten lyste genom allt. Mina egna erfarenheter av mitt kvinnoliv fann sin plats och sitt bejakande. Att få syssla med skapande verksamhet i andligt perspektiv, att få lyssna till gamla myter och se parallellerna med den kristna och andra religioner, att få kalla Gud för Hon, att få höra om Sofia-gestalten, att få möta en kvinnlig präst som gör något helt annorlunda och kvinnligt av en aftonandakt... det var så helt omvälvande för mej och jag började under dessa dagar en ny vandring som fortfarande pågår.[171]

Tillbaka i sin egen församling tog Karin Westin kontakt med en präst. De ordnade en första andrumskväll tillsammans och ur den föddes idén om ett projekt för att finna former att tillämpa erfarenheterna från Sigtuna på församlingsplanet.[172] Projektet syftade till att nå kvinnor med ett andligt intresse, som inte sökt sig till kyrkan tidigare och att erbjuda dem ett rum för att utbyta ”tankar och erfarenheter i ett andligt perspektiv”.[173] Andrum var enligt Karin Westin avsett som ett rum att ställa frågor i, och att få svar, och framför allt att känna stöd och kraft från i vardagen. Det skulle vara ”ett andligt rum för kvinnor/ att andas ut i/ att andas in från...”[174] Att kvinnor samlats i ett sådant syfte, i delvis rituella former, i ett församlingshem och med stöd från församling och stift, är bakgrunden till att jag inkluderat Andrum i mitt material.

För min analys har jag som huvudexempel valt en av de andrumskvällar Karin Westin beskrivit, Andrum 4. Andrumskvällarna ägde rum i församlingshemmet och ansvaret för uppläggningen cirkulerade mellan de deltagande kvinnorna, som inbjudits ”utan krav på någon bestämd tro eller Gudsföreställning”.[175]

Skildringen av Andrum 4 börjar med att en kvinna, ”Helena” kallas hon i texten, dukar ”bordet”. Det visade sig nämligen redan un-

der de första träffarna att den möblering man valt första gången blev permanent. I centrum av en ring med stolar fanns ett litet kvadratiskt bord med en duk, lite jord, flytande ljus i en skål med vatten och ett tänt dopljus. ”Helena” hade sitt lilla barn i famnen medan hon berättade om de saker hon själv lagt till i samlingen på bordet; ett medicinhjul köpt av indianer och en glaskula vilande på en ring. Det framgår också av skildringen att ”Helenas” berättelse om sakerna på bordet blev en berättelse om henne själv och hennes väg genom livet. Karin Westin kommenterar: ”De andra sakerna (på bordet) har med vår lilla grupps historia att göra, vi samlar på oss vartefter...”[176] Redan fanns alltså efter tre andrumstillfällen en historia att anknyta till, symboliserad av vissa ting.

På ”Helenas” berättelse följde en avslappningsövning där deltagarna låg på golvet på filtar. De uppmanades att i en andningsövning söka en mötespunkt mellan horisontellt och vertikalt i den egna kroppen och placera sina händer där. Karin Westin berättar att hon själv fann ett centrum just över livmodern. Ett Kyrie ljöd i bakgrunden under avslappningen. ”Helena” anvisade en bön där orden ”Moder Vishet omslut mig” upprepades gång på gång i takt med andningen. Karin Westin berättar hur hon upprepar bönen och upplever att den bildar en mandalaform mellan korspunkten över livmodern och hjässan. Mandalan blir som en kokong att vila i och hon upplever att någon spinner tråden runt henne. Hon associerar till ”Min vän den lilla spindeln i kapellet”.[177]

Efter meditationen följde en avslutning med en dikt av Karin Boye. Dikten slutar med en deklaration: ”Jag vill möta livets makter vapenlös”. Under rubriken ”Tedrickning” berättar Karin Westin i dokumentationen om samtalet efteråt, som började i kriget i Bosnien, förde över till möten med flyktingar och så vidare till rädslan för att orden ska förstöra viktiga upplevelser. Samtalet landade i tankar om mässan i kyrkan, som deltagarna upplevde som sluten. Mässan lämnar en oberörd, men ”Vad skulle hända om vi försökte gå tillbaka till ursprungstankarna, ursprungsmeningen med de olika delarna i mässan, skulle de öppna sig för oss?”[178]

Totalt finns elva andrumstillfällen dokumenterade, varav nio till

formen liknar det ovan refererade. Två tillfällen hade en avvikande form, nämligen en helg med cirkeldans och en gemensam resa till mässan ”Kvinnor Kan” som fick avsluta mötesserien. De flesta sammankomster innehöll inga bibelläsningar, däremot många dikter, personliga berättelser, tyst meditation, eget skapande och vid flera tillfällen sagor och mytiska berättelser. Attityden var existentiell, det handlade om de deltagandes frågor och längtan, som gavs möjlighet att komma till uttryck på olika sätt. I samband med påsken genomfördes ett Andrum där tre mytiska berättelser återgavs: Först den sumeriska Inanna-myten, därefter den grekiska myten om Demeter och Kore och sist den kristna berättelsen om Jesu liv, död och uppståndelse, där också en vers från Johannesevangeliet (12:24) lästes, om vetekornet som faller i jorden och dör. Berättelsernas gemensamma innebörd av vandring från liv genom död till nytt liv lyftes fram och bearbetades gemensamt i bildskapande och dans.

Intressant vid en jämförelse med materialet i övrigt är att ett tillfälle särskilt ägnades frågor om synd och skuld. Även vid detta tillfälle stod deltagarnas egen bearbetning i centrum. Metodiskt gick den till så att olika impulser tillfördes gruppen. En dikt om otillräcklighet lästes upp, några syndabekännelser från svenskkyrkliga gudstjänstordningar lästes och diskuterades, ett konstkort klipptes sönder till ett pussel och deltagarna prövade att sätta samman det igen, men tvangs att ge upp. Ett par dikter av kristna lyriker lästes och följdes av meditation, bön och så småningom tedrickning och samtal där frågorna kunde bearbetas vidare. Framför allt handlade samtalet enligt Westins rapport om ondska.

Andrum ur liturgiskt traditionsperspektiv

På ytan har Andrum få igenkännbara likheter med en högmässa i Svenska kyrkan. Andrum skiljer sig också på många sätt från det material jag tidigare analyserat. Inslag som indianska medicinhjul och återberättande av sumeriska myter kan tyckas påminna mer om olika nyandliga rörelser. Karin Westin själv har i sin dokumentation inte heller kallat andrumskvällarna för gudstjänster. Valet att inkludera Andrummen i analysen är alltså helt mitt eget. Skälet är att

jag tyckt mig se tydliga anknytningar mellan Andrum och den feministiska liturgiska rörelsen.

Det tidigare citerade syftet, att skapa ”ett andligt rum för kvinnor/ att andas ut i/ att andas in från...” tolkar jag som en strävan att möta kvinnors otillfredsställda behov av en plats där både deras andlighet och deras fulla mänsklighet som kvinnor respekteras.

De flesta tillfällena har en tydlig struktur, som avspeglas i de rubriker som återkommer för varje Andrum, och som har påtagliga likheter med det schema jag använt för granskningen av gudstjänsterna i föregående kapitel. Varje Andrum är redovisat under rubrikerna ”förberedelser”, ”samling”, ”tema” och ”avslutning”. ”Helenas” berättelse kan i jämförelse förstås som parallell till bibelläsning och förkunnelse. På nattvardens plats finns istället det inre mötet i avslappningen. Kyriet på samma plats är direkt hämtat ur den kristna gudstjänsttraditionen. Bönen till Moder vishet påminner om den hesykastiska Jesusbönen, där bönen till Kristus om förbarmande dock ersatts av bönen ”Moder Vishet omslut mig”. Karin Boyes dikt blir sändningsord, följda av tedrickning och samtal.

I de nämnda faktorerna finns en rituell anknytning till kristen gudstjänsttradition. En implicit kritik kan samtidigt noteras i avsaknaden av bibelläsningar, syndabekännelse, sakrament och präst. Under tedrickning blir den implicita kritiken explicit. Den ”form man möter i kyrkan” upplevs som stängd, talar inte till en, lämnar en oberörd. Samtidigt uttrycks en längtan och en nyfikenhet. Skulle mässan öppna sig om man fann tillbaka till ursprungstankar och ursprungsmening? Andrum kan ses som ett sökande efter en sådan ursprungsmening, men då inte i den meningen av *Ad Fontes*, tillbaka till de historiska källorna, som dominerade i den tidiga liturgiska rörelsen, utan snarare i en inre mening av ett sökande efter en grundläggande existentiell innebörd i den kristna traditionen. De ovan refererade behandlingarna av påsk- och syndatema visar hur ett kristet grundtema bearbetats i relation till frågor hämtade ur egna livserfarenheter.

Auktoriteten förläggs dock snarare till deltagarnas egna liv och erfarenheter än till traditionen och de institutionella formerna.

Karin Westin kommenterar inställningen till traditionen i ett efterord:

> Vill man ge utrymme åt oss nykomlingar måste man nog visa mer respekt för våra erfarenheter och tankar. Dessa är inte formulerade i kyrkans vanliga terminologi, men innehåller kanske samma fråga. Där, i frågan, sker det viktiga mötet och där kan vi alla få upplevelser av helhet, gemenskap med alltet, stöd från ett Djup, en Grund, känna ansvar tillsammans i solidaritet med varandra, med naturen, tingen och med det Gudomliga.[179]

Förskjutningen mot deltagarnas frågor och erfarenhet märks i att ”Helenas” berättelse om tingen på bordet blir den ”text” man samlades kring. Tolkningen föreslog ”Helena”, men den överläts också till var och en i den efterföljande avslappningen. Samtidigt gav ”Helena” en anvisning om ett möte mellan ”det horisontella” och ”det vertikala” i avslappningen, vilket kan tolkas som en hänvändelse till en transcendent dimension. Den bön hon anvisade sa också att det finns en vis och omslutande mor att vila hos, kanske som ett stöd från den ”Grund” Karin Westin talar om.

Andrum ur feministiskt perspektiv

Identifikationen i den nyss citerade texten handlar om att vara nykomling och sökare, snarare än i att vara på ett speciellt sätt exkluderad som kvinna. Trots detta präglas Andrum av ett tydligt gynocentriskt särartstänkande, som tar sig olika uttryck. Det finns flera explicita referenser i dokumentationen Andrum i Skog till ”kvinnlig andlighet” (s 2), ”ett kvinnligt andrum” (s 3) och ”den kvinnliga sidan” (s 3). Särartstänkandet förefaller också inspirerat av en tidig Guds dotter-konferens i Sigtuna ”en heltigenom kvinnlig helg”. Sannolikt märks här en inspiration från de tidiga Sigtuna-konferenserna, som gjorts till en integrerad del av det egna projektet.

Det kvinnliga blir i dokumentationen något essentiellt, som behöver stärkas ”i både kvinnor och män” (s 3). Här märks den jungianska ”dubbeldikotomi”, jag tidigare kommenterat.[180] ”Det kvinnli-

ga" förutsätts vara något allmänt erkänt, som både kvinnor och män kan besitta. Ordet "Gud" används inte, men i bönen vänder sig kvinnorna till "Moder Vishet", som i Westins berättelse associeras med "mandalan", med "en kokong" och med någon som spinner en tråd eller väv – och sedan med "den lilla spindeln i kapellet". Det gudomliga blir en modersgestalt nära förbunden med skapelsen och kvinnokroppen. Berättarjagets livmoder bildar också ett slags centrum, som den punkt där det horisontella och vertikala möts i "min korspunkt". Idealet förefaller vara att överbrygga antydda dikotomier mellan himmel och jord, horisontellt och vertikalt. Det talas om "helhet" och "balans".

Från den feministiska liturgiska rörelsen känner vi igen symbolerna från naturen, kroppsligheten, förankringen i kvinnors erfarenheter, användningen av kvinnors texter, liksom inlånandet av symboler från andra religiösa traditioner, som det indianska medicinhjulet. Andrummet är också ett utmärkt exempel på den sorts horisontalitet, som Leslie Northup funnit i många av kvinnors ritualer. Kvinnan som ligger på rygg på filten och finner sitt centrum i livmodern torde vara urtypen för det fenomen Northup benämner.

Andrum ur ecklesiologiskt perspektiv

Andrummen kom enligt dokumentationen till i ett uttalat syfte att tillämpa erfarenheterna från *Kvinnor och andlighet* på församlingsplanet. Det riktade sig till kvinnor som inte sökt sig till kyrkan tidigare för att erbjuda ett rum för deras sökande. Andrum stöddes av Svenska kyrkan, men ställde inga konfessionella krav. Det konstituerande var kvinnogemenskapen kring ett andligt sökande.

En analys av de olika gemenskaper som identifieras i dokumentationen visar på tre kategorier. Den första är Andrummens kvinnogemenskap, som i Andrum 4 är på väg att få en gemensam historia, att bli ett "vi". Med detta "vi" förefaller indianerna (medicinhjulet), barnet, spindeln i kapellet, Karin Boye och flyktingarna från Bosnien vara associerade. Det handlar om det sköra och värnlösa liv som behöver skyddas, men det förefaller också finnas anknytningar till nyandliga strömningar i tiden.[181]

Den andra kategorin är ett ”dom”, som huvudsakligen avtecknar sig implicit. I förordet antyds det genom hänvisningen till ”den traditionella vägen” och ”den allsmäktige marknaden” (observera den maskulina e-ändelsen). I beskrivningen av Andrum 4 antyds ett ”de” genom hänvisningen till ondskan i kriget i Bosnien. ”Kyrkan” intar ett slags mellanläge. Den brister genom att orden tar överhanden och formen är stängd, men representerar också något deltagarna längtar till.

De tre kategorierna illustrerar det generella feministiska dilemmat inför kyrkan. Här finns dubbelheten inför mötet med en institution som inte realiserat det som man uppfattar att kyrka skulle kunna vara. När längtan inte går ihop med erfarenheterna – när gudstjänsten känns stängd – förefaller Andrum representera en väg som väljer att gå inåt snarare än utåt, som väljer ”andligt sökande” snarare än kyrkopolitisk kamp. Man söker en ursprungsmening i gudstjänsten, men har inga strategier för förändring av den konkreta kyrkan. Istället söker man ett möte på ett inre plan, i meditationen. I detta avseende torde nästa exempel framstå som en motsats.

Upprättelseandakter

Dokumentationerna av gudstjänster från Kvinnoårtiondet visar att våld och övergrepp mot kvinnor gett upphov till många temagudstjänster. Våld mot kvinnor utgör också ett av de områden som vid Kvinnoårtiondets slut angavs som speciellt prioriterade i ett globalt perspektiv. Flera av de gudstjänster som jag valt att inkludera i mitt material har gett speciellt rum för misshandlade kvinnors erfarenhet (Våld/Jakobsberg/96, Studentprästerna/Uppsala/97, Upprättelse/Norrköping/96–97). Ett av dessa exempel har dock mer direkt än de andra gestaltats som svar på ett konkret behov från en grupp kvinnor och det är de upprättelseandakter i Hedvigs församling i Norrköping som jag inledde med att berätta något om i avhandlingens första kapitel. För att metodiskt komma åt vad som skedde vid andakterna, liksom hur de kom till, har jag byggt på en intervju och

ett par skriftliga framställningar. Min framställning kommer därför delvis att bli annorlunda än i de föregående exemplen.[182]

Kvinnor som utsatts för misshandel hade i Norrköping möjlighet att delta i ett samarbetsprojekt mellan bland andra socialtjänst, rättsväsende och kyrka. I projektet fick kvinnorna tillfälle att i grupp bearbeta vad de varit med om. En av kvinnorna, Helen Stockfelt, arbetade i Hedvigs församling och diskuterade med kyrkoherden varför hon hade sådana problem med syndabekännelsen i gudstjänsten. Hon behövde den, och ändå blev allt så fel. ”Jag tror det var hon som väckte idén därför att jag ställde mig frågan varför det inte fanns något utrymme för att ta emot skuldkänslor som man har blivit pålagd”, berättar Helen Stockfelt när jag intervjuar henne om hur andakterna växte fram.

Helen Stockfelt söker efter ord för att beskriva sin upplevelse, varför hon egentligen kände skuld, när det var så många andra känslor som behövde komma fram, men det slutar med ett utrop: ”Oj, vad svårt det är! Det är det här som är så gräsligt, vi saknar ju språk för våra liv!” Så småningom kom kvinnorna fram till att problemen handlade om falska skuldkänslor, som det kändes fel att bekänna i gudstjänsten, en upplevelse som jag tidigare kommenterat. Helen Stockfelt uttrycker det på följande sätt i intervjun:

> Att gå till gudstjänst och be om förlåtelse för det som är en falsk skuld. Jag får än dag ont i hjärtat, när jag tänker på alla gånger jag gjort det. För att jag har ändå haft ett sådant behov av att möta Gud i den stunden där alla kan få ta emot förlåtelse. Och då har jag ändå känt att det är något annat jag behöver än förlåtelse - - - Men... man får ta det man får, för att gudslängtan blir så oerhört stor när man lever under en sån här press.

Resultaten av samtalen blev att kvinnorna i samarbete med en präst i församlingen, Eva Eiderbrant, tillsammans började utforma en andakt, som skulle utgå från deras egna behov. Eva Eiderbrant berättar i ett brev hur det gick till:

> Det var inte helt lätt till en början: jag hade liksom min uppfattning klar om vad det här var. Jag fick ändra på det mesta... Det går inte att tala om tillit till Gud hur lätt som helst, när en människas liv varit fyllt av hot, rädsla och utan tillflykt. Mitt fina tal om tryggheten hos Gud blev inte en möjlighet utan ett hån.[183]

Andakterna genomfördes tre gånger med i stort sett samma ordning. De upphörde av flera skäl. De deltagande kvinnorna upplevde att andakterna hade fyllt sin funktion och initiativtagarna flyttade. På olika sätt lever dock erfarenheterna av andakterna vidare. Helen Stockfelt hoppas kunna använda dem i sitt kommande arbete som präst och Eva Eiderbrant har bidragit till mitt material med en agenda från en temagudstjänst på internationella kvinnodagen 1998, där misshandelsproblematiken gjorts till ett gemensamt problem för hela församlingen.

Förberedelserna för andakterna gjordes gemensamt och stor omsorg hade lagts på att utforma kyrkorummet. Som nämndes i introduktionen var kyrkan nedsläckt, utom där kvinnorna satt, i en halvcirkel kring en låg bänk som man draperat med tyger och prytt med blommor, ljus och skålar med vatten och frukt. Dessa ting fyllde också en symbolisk roll i andakten. Man valde medvetet bort det vanliga altaret eftersom man ville ha ett lågt bord som man kunde sitta runt och ändå se varandra. Helen Stockfelt berättar att man över huvud taget var osäker på hur kyrkorummet skulle fungera, i och med att ”många människor känner sig väldigt små, redan av att gå in.”

Efter klockringning följde inlednings- eller beredelseord. Därefter följde ett moment kallat ”Mitt sönderslagna jag”. Eva Eiderbrant talade här om den sönderslagna kruka som fanns på bordet, och skålen bredvid som dignade av frukt. Krukan blev en bild för att vara slagen och kränkt, frukten fick stå för längtan efter helhet och ett rikt liv utan hot och rädsla. Texten utvecklade symboliken ytterligare och fortsatte med läsningen av en psaltartext där psalmisten beskriver sig själv som krokig och böjd, kraftlös och sörjande och ber Gud om räddning (Ps 38). Efter detta följde meditativ orgelmusik under vilken kvinnorna skrev egna böner. Bönerna finns inte be-

varade, men Eva Eiderbrant berättar i sitt brev att de handlat om att bli starkare och våga räta på ryggen och att förlåta dem i omgivningen som såg men inget gjorde. Det fanns också förböner för kvinnor som misshandlats till döds eller ännu levde under hot och våld, liksom för kvinnor som skulle velat komma till andakten men inte vågat på grund av hot. När bönerna var färdigskrivna läste kyrkoherden och en kyrkvärd, båda kvinnor, bönerna högt.

”Det var väldigt fint när de läste upp våra böner - - - att sånt som vi bara hade hållit för oss själva hela vårt liv plötsligt fick finnas och fick röst”, berättar Helen Stockfelt. Efter läsningen av bönerna fick var och en möjlighet att gå fram och tända ett värmeljus, som lades att flyta i skålen med vatten. ”Vi kände att vi nog behövde den rörelsen - - - För det vi hade som målsättning bland annat var att vi inte skulle vara passiva mottagare, utan vi skulle få deltaga i det aktiva upprättandet av oss själva”, säger Helen Stockfelt.

> ... det är också något som jag har gjort under åren för att hantera min rädsla... gått in i kyrkor och tänt ett ljus och bett till Gud för att han (mannen) ska må bra, för mår han bra så är han inte farlig för mig, så jag har bett för honom, så jag har känt att det fungerar. Så det är en bra metod att lära ut, när man är mitt i det värsta, att man kan gå och sätta sig i en kyrka en stund och hämta kraft.

Svårast i förberedelserna var att finna musik till gudstjänsten. Till slut föll valet på en enda psalmvers, första versen i psalm 266b *Säg mig den vägen som drager till livet* och för övrigt stilla orgelmusik. Eftersom psalmens andra vers talar om ”ljumma lata sökare” ansåg gruppen den som otänkbar att sjunga. Efter sången läste kyrkvärden en dikt kallad ”Offer” av Margareta Melin, som lyder:

> Det har syndats mot mig. Jag blev offer, skuldbelagd och tog på mig skulden. Inför dig lyfter jag av den skuld som inte var min och tar avstånd ifrån den. Du är min enda domare och vet allt. I ditt ljus klarnar sammanhangen och sanningen gör mig fri. Att du delar smärtan ger mitt hjärta tröst och i kärlekens blick börjar såren läkas.[184]

På detta följde en förkortad form av den överlåtelsebön som återfinns i *Den svenska kyrkohandboken*, med jag-formen ändrad till vi-form:

> Du som ville våra liv och har skapat oss efter din vilja, allt i oss känner du och omsluter med ömhet, det svaga likaväl som det starka, det sjuka likaväl som det friska. Därför överlämnar vi oss åt dig, utan fruktan och förbehåll. Fyll oss med ditt goda, så att vi blir till välsignelse.

Efter detta följde upprättelseord, som under handpåläggning lästes av prästerna för var och en av kvinnorna. Orden var inspirerade av överlåtelsebönen och löd:

> Ditt liv är det lerkärl som Gud lagt sin skatt i. Gud har skapat dig till välsignelse och omsluter allt hos dig med ömhet.

Andakten avslutades med läsning av en text av Nelson Mandela, som handlar om att människan är född att visa den gudomliga skönhet som finns inom henne, men att människans djupaste rädsla är hennes egen kraftfullhet och storhet. Därefter lästes en ursprungligen irländsk välsignelse, vars sensuella språk och tonfall av omfamnande ömhet kontrasterar starkt mot misshandelsproblematiken:

> Må vägarna komma Dig till mötes. Må vinden alltid vara i Din rygg. Må solen skina varmt i Ditt ansikte, regnet alltid mjukt vattna Dina fält och till vi ses igen, må Gud omsluta Dig med sin hand. Amen.[185]

Efter andakten gick man till en angränsande lokal och drack kaffe och delade då också på frukten i skålen, som under andakten blivit en symbol för livskraften.

Upprättelseandakterna ur liturgiskt traditionsperspektiv

Upprättelseandakterna utgör återigen en form som initiativtagarna själva inte valt att beteckna som gudstjänst. Eva Eiderbrant säger till och med i en tidningsintervju att hon inte vill kalla andak-

ten för gudstjänst, utan ser det mer som en form av meditation.[186] Samtidigt kallar hon den ”upprättelsegudstjänst” i ett brev till mig.[187] Även här kan det vara fråga om en slags konfessionell öppenhet i förhållande till deltagarna, som gör att man undviker ordet gudstjänst. En av de deltagande kvinnorna som skrivit ned sin minnesbild påpekar nämligen ”För mig var det viktigt att andakten skulle kännas frigörande därför ville jag inte ha den för kyrklig utan mera medmänsklig.” Bakom orden anas en kritik som blir explicit på annat ställe i brevet, där kvinnan berättar att hon inte kan förstå varför hon ”blir en fattig syndig människa när jag kommer till kyrkan”.[188]

Främlingskapet inför traditionen är välbekant, liksom att utgångspunkten tas i deltagarnas egna erfarenheter och behov. Samtidigt är förhållandet till gudstjänsttraditionen delvis ett annat i dessa upprättelseandakter än i Röda madonnan och Andrum, genom att gudstjänsttraditionen tas i bruk på ett tydligare sätt. Upprättelseandakterna kan sägas utgå från högmässans beredelsemoment, med syndabekännelse, bön om förlåtelse och avlösning. De deltagande kvinnornas personliga erfarenheter av kroppslig kränkning har väckt komplicerade känslor av skuld och vrede. Beredelsemomentet i söndagens gudstjänst har aktualiserat detta känslokomplex, men det ordinarie gudstjänstlivet har inte gett dem möjlighet att bearbeta sina erfarenheter eller uttrycka dem rituellt.

En lätt omskriven form av en överlåtelsebön från handboken utgör det mest centrala momentet i andakten. Det komplicerade förhållandet till beredelsemomentet i högmässan visar sig dock när man ser närmare på de komponenter i andakten som leder fram till detta moment:

a) Beredelseord som avvisar de falska skuldkänslor misshandelsrelationen väckt (en av deltagarna)
b) ”Mitt sönderslagna jag” som ger verbalt och symboliskt uttryck åt erfarenheten att bli fysiskt kränkt (prästen)
c) Formulering av egna böner under meditativ musik (deltagarna)
d) Uppläsning av bönerna (präst och kyrkvärd)
e) Ljuständning (deltagarna)

f) Psalmsång om vägen till livet (deltagarna)
g) Dikten ”Offer”, som inleds med att ”Det har syndats mot mig” (kyrkvärd)
därefter följer
h) Överlåtelsebön läst gemensamt

I ett växelspel mellan alla deltagare, präst och deltagare med en särskild roll i gudstjänsten gestaltades genom dessa olika moment en rörelse där a) en negativ känsla avvisades, b) en gemensam erfarenhet bekräftades, c) denna erfarenhet fick uttryckas personligt i bön, som också d) lästes och därmed gjordes uttalad i gemenskapen. Deltagarna fick därefter e) gestalta sin bön i ljuständning. Den gemensamma sången f) uttryckte en upplevelse av att söka en väg ut ur de negativa upplevelserna på väg mot ”livet”. Men för att kunna gå den vägen måste den kränkning kvinnorna erfarit benämnas som synd, vilket skedde i dikten g). Först när allt detta både formulerats verbalt och kroppsligt gestaltats kunde deltagarna tillsammans h) be överlåtelsebönen, som fick sin specifika mening genom de moment som föregått den.

Momenten a–g saknas normalt i högmässan i Svenska kyrkan, medan moment h) är hämtad från ordningen för söndagsgudstjänst i *Den svenska kyrkohandboken.*

Upprättelseorden i) som följde, utsagda av prästen, uttryckte Guds omsorg om var och en, vilken också gestaltades kroppsligt genom den samtidiga handpåläggningen och därmed blev en fysisk manifestation av ett alternativ till det våld som kvinnorna hade utsatts för. Handpåläggningen följdes av bekräftande ord j) formulerade av Nelson Mandela, som för sin samtid blivit en personlig symbol för hur människan med bevarad värdighet kan utstå mentala och fysiska övergrepp. Andakten avslutades med sändningsord k) som återknöt till temat ”vägen till livet” och på nytt bekräftade Guds beskydd.

Upprättelseandakterna anknyter till de förändringar i beredelsen som jag iakttagit i del A. De erfarenheter som förenade kvinnorna i Norrköping gjorde emellertid behovet av förändring i förhållande till det vanliga beredelsemomentet ovanligt stort och tydligt.

Utifrån gemensamma erfarenheter av misshandel gestaltade kvinnorna i Upprättelseandakterna ett alternativ till den syn på relationen mellan Gud och människa som normalt gestaltas i högmässan i Svenska kyrkan, där människan framlägger sin syndfullhet och ber om Guds förlåtelse. Efter att först sinsemellan ha gjort upp med en falsk självbild, ställde man sig gemensamt inför Gud i bön med sin upplevelse av att dels ha blivit kränkt, dels behöva Guds omsorg.

I jämförelse med Röda madonnan och Andrum har resurser ur den historiska traditionen tagits i intensivare bruk i Upprättelseandakterna. De inblandade prästerna förefaller att ha spelat en avgörande roll i detta, genom att både våga lyssna till kvinnornas behov och göra förändringar med hänsyn till dessa och samtidigt se kristen gudstjänsttradition som en källa att ösa ur både vad gäller enskilda texter och vad gäller ritens möjlighet att gestalta befrielse.

Upprättelseandakterna ur feministiskt perspektiv

Upprättelseandakterna fokuserade ett problem som rör många kvinnor världen över, även i Sverige, och som också lyfts fram som ett prioriterat område under Kvinnoårtiondet. Syftet var upprättelse, vilket gjorde det emancipatoriska perspektivet självklart på ett sätt som också återspeglats i de böner och texter som använts. Kvinnorna har själva varit med och utformat andakterna. Deras språk, behov och erfarenheter har präglat andakterna. Formande och genomförande av Andakterna har påverkat både de inblandade prästerna och kvinnorna själva starkt. Det har handlat om ett ömsesidigt och på sätt och vis jämlikt utbyte av kunskap, även om de inblandade prästerna haft ett överläge genom sin position. Men som en av deltagarna skriver har de varit inkännande i sitt möte med kvinnorna och själva låtit sig påverkas snarare än att de tryckt på dem en form.

Det finns inga generaliseringar i ritualen om kvinnors erfarenheter eller behov i allmänhet. Orden för Gud är genusneutrala, utom i Psaltarpsalmen som är riktad till ”Herre” och i psalmversens formulering att Jesus inbjuder den som söker vägen till livet. Namnet

Jesus används här inte om Jesus som historisk person, utan som beteckning för Guds närvaro idag i vars och ens liv.

Upprättelseandakterna ur ecklesiologiskt perspektiv

Upprättelseandakterna var utpräglade särgudstjänster, där kvinnorna till och med kände behov av att låsa kyrkdörrarna för att känna sig trygga. Andakterna stämmer väl på beskrivningen reaktiv ritualisering, så till vida att de kommit till som en reaktion på behov som inte kunnat bli tillfredsställda av den ordinarie församlingsgudstjänsten. Det moment i gudstjänsten som egentligen starkast relaterade till den problematik kvinnorna själva befann sig i, det vill säga till frågor om människans synd och skuld, gav dem inte tillfälle att uttrycka sin situation. Snarare upplevde kvinnorna att högmässans beredelsemoment förstärkte deras problem, genom att inbjuda dem att identifiera sig själva som syndare snarare än som offer för övergrepp.

Kvinnorna möttes som resultat av ett brett samarbete mellan olika samhällsinstanser, vari Svenska kyrkan också fanns med. Upprättelseandakterna erbjöd kvinnorna en gemensam och rituell upprättelse i ett kyrkligt sammanhang. På ett sätt var det nödvändigt för de deltagande kvinnorna att detta skedde utanför den ordinarie församlingsgudstjänsten. Rummet behövde vara precis så skyddat som det bara kunde bli i den lilla och slutna gemenskapen.

Samtidigt innebär detta en allvarlig anklagelse. En kyrka där formen inte är avpassad för den mest utsatta, i en situation av strukturell ojämlikhet, kan knappast ha rättvisa som sitt kännemärke och det är just detta som den feministiska ecklesiologiska kritiken handlar om; att en samhällelig, strukturell ojämlikhet på grund av kön bevaras och legitimeras, snarare än ifrågasätts och vänds upp och ned, i en kyrka som påstår sig ha Guds absoluta utblottelse på världslig makt som sin hörnsten.

C. EN TEOLOGISK OCH KÖNSTEORETISK SUMMERING

I detta avsnitt kommer jag att summera och diskutera tendenser som blivit synliga efterhand i analysen. Jag kommer också att lägga till iakttagelser som hamnat i skymundan i den detaljerade och strukturellt ordnade granskningen. Jag kommer här inte längre att skilja på de olika kategorierna av gudstjänster och endast när tydligheten så kräver kommer jag att ge direkta referenser till materialet. Jag börjar med att sammanfatta några huvudtendenser i de former av ritualisering som materialet dokumenterar. Därefter kommer jag att systematiskt-teologiskt sammanfatta huvuddragen i den gudsbild, den människosyn och den kyrkosyn som kommit till uttryck, för att sedan diskutera vilka problem jag funnit i materialets rekonstruktion av kristen gudstjänsttradition.

Rituella redskap

Analysen av merparten av materialet har utgått från den kristna gudstjänstens grundstruktur, så som denna under senare år utlagts i ekumeniska sammanhang inom KV och LVF. På ett sätt som kan tyckas förvånande mot bakgrund av den djupa feministiska kritiken av kristna gudstjänsttraditioner har denna grundstruktur tagits i bruk i materialet.

Mönstret med en *Inledning* som etablerar grundvalarna för det som ska utspela sig och en *Avslutning*, som också innebär en sändning tillbaka ut i den icke ritualiserade verkligheten har varit tydligt. Däremot har den människosyn och den gudsbild som kommit till uttryck på vissa sätt skilt sig från den dominerande svenskkyrkliga gudstjänsttraditionen. Förlåtelse som dominerande motiv i *Inledningen* har tonats ned.

Momentet *Ordet*, med textläsningar och förkunnelse, har ifrågasatts både till innehåll och form. Former för proklamation av texten som Guds ord hade ersatts av former som gett mer utrymme för tolkning och kontextualisering av bibeltexterna. Innehållsligt har förkunnelsen lagt större vikt vid rättvisa än vid rättfärdiggörelse. I kontrast har *Måltiden* varit det moment som utformats i när-

mast anslutning till grundmönstret. En tolkning jag föreslagit är att *Måltiden* tillhandahållit rikligast med material lämpat för det feministiska sammanhanget. *Måltidens* karaktär av rituellt gestaltande av en anteciperad rättvis gemenskap passade exempelvis väl in i den generella betoningen av gudstjänsten som en kollektiv rituell handling avsedd att åstadkomma en reell förvandling av deltagarna. Av nyskrivna nattvardsböner framgår att *Måltiden* i många fall tolkats som ett Andens aktualiserande i nuet av det befriande gudsingripande i Jesus Kristus, som också innebär ett stöd för kvinnors lika värde och rättigheter. *Måltidens* förening med Gud och med varandra kunde också förstås som en etisk uppfordran att hela orättfärdiga relationer mellan män och kvinnor.

Denna uppfordran följdes också upp i *Avslutningen*, som vanligen rymde en tydligare markerad sändning ut från gudstjänsten än vad som förutsätts i kyrkohandbokens ordning för högmässa.

I gestaltandet av samtliga moment har den grundmetod för kristen ritualisering som Gordon Lathrop benämnt ”juxtaposition”, vilket jag provisoriskt översatt som ”bredvidställande”, visat sig väl användbar för den feministiska ritualiseringen. Ordet bredvidställande uttrycker dock inte alls den dynamik som Lathrop tillskriver denna metod och som jag tror kan vara en viktig förklaring till att den så frekvent tagits i bruk i gudstjänsterna. Bredvidställandets princip kan nämligen också förstås som ett mönster för inre rituell kritik, som också kan uttryckas som en princip om ”brutna symboler” och ”brutna ritualer”.[189]

Det handlar om att etablera en ordning, för att genom att bryta den kunna visa på det som är större än ordningen. Liksom brödet bryts och delas, för att peka mot det bröd som är evigt, bryts de rituella mönstren för att peka bortom sig själva. Ett ”obrutet” rituellt språk skulle däremot tjäna till att förstärka ett kulturellt status quo på ett sådant sätt att liturgin blir ett slutet rum, där all oordning stängs ute. Lathrop är också väl medveten om att denna risk är återkommande i kristen liturgi. Men korrektivet finns i traditionen själv, genom det faktum att det är Kristus själv som tänks stå i liturgins centrum:

> The paradox is that when Jesus Christ is at the center – and when remembering him is understood to be remembering God identified with the dying and with the religiously unclean – there come also to the center of this peaceful ritual pattering realities that defy any order: the remembrance of the vanquished and the lost, the injured and the useless, the outsiders, the powerless, and the unclean; the actuality of torture, injustice, sorrow, and death; the whole history of unconsoled suffering; the experience of the distance or absence of God.[190]

Lathrop menar alltså att kristen liturgi har sitt eget undermineranде mönster för att ständigt på nytt tvingas inbjuda periferin till centrum.[191] Sannolikt ryms i denna förståelse en delförklaring till den fråga som naturligt väcks av materialet, nämligen varför kvinnor fortsätter att använda sig av kristen gudstjänst, trots dess mönster av patriarkalt osynliggörande och exkludering av kvinnor. Det förefaller nämligen finnas något i den kristna gudstjänstens nedärvda rituella mönster som gör den användbar som redskap för personlig och gemensam förvandling. Detta gör det möjligt för kvinnor i vissa situationer att också erfara traditionell kristen liturgi som befriande och kan åtminstone vara en delförklaring till de stora ansträngningar som materialet visar i att förena kristen liturgisk tradition med feministisk kritik.

Det förefaller också som att det är samma principer för liturgin som i den feministiska liturgiska rörelsen tas i ett medvetet emancipatoriskt bruk. När kvinnors vardagsliv och kristen liturgisk tradition i gudstjänsterna ställts bredvid varandra, när rättfärdiggörelse och rättvisa konfronterats, när bibliska mönster ställts mot modern jämställdhetspolitik, när Guds och människors verk tolkats i ljuset av varandra, så har det öppnat för nya tolkningar, som kunnat skapa ett emancipatoriskt meningssammanhang.

Rörelsen kan mot denna bakgrund också förstås som en grundläggande kritik mot att ritens kapacitet till självkritik och förnyelse i den dominerande traditionen försvagats, så att bevarandet av status quo blivit sitt eget, ”obrutna”, självändamål.

Rörelsens teologi

Avhandlingen har utgått från liturgiteologers förståelse av gudstjänsten som en plats där teologi sker, samtidigt som jag understrukit vikten av en dialektisk relation mellan gudstjänstens teologiska gestaltning och reflexion över denna gestaltning i kyrka och akademi. Hittills har jag mer fragmentariskt än systematiskt presenterat den teologi som uttryckts i materialet. En mer systematisk presentation försvåras av att materialet rymmer många olika förståelser av centrala systematisk-teologiska områden som gudsbild och människosyn. Så är fallet i all gudstjänst och naturligtvis i än högre grad i en spontan och kritisk förnyelserörelse. Ändå finns det genomgående tendenser som jag skulle vilja beskriva som riktade mot alla former av dualism mellan Gud och människa, ande och materia, kyrka och värld.

Gudsbild

I materialet framstår Gud närmast genomgående som närvarande och aktivt verksam i historien här och nu för rättvisa och upprättelse av de förtryckta. Gud framställs också som verksam i och genom människor. Såväl skapelse som inkarnation omtalas som skeenden i nuet. Av treenighetens personer betonas Gud som skapare och som Ande, medan kristologin tonas ned. Vissa inslag och vissa gudstjänster präglas också av ett sökande efter en fördold Gud, eller fördolda sidor av Gud. Ibland framstår detta sökande som knutet till föreställningar om ”kvinnlighet”, vilket också blivit explicit i arrangörernas egna uttolkningar av projektet *Kvinnor och andlighet*.

Synen på förhållandet mellan Gud och människa kan förstås mot bakgrund av den feministiska kritiken mot varje form av dikotomi. Gud och skapelse hålls nära samman och förstås i ljuset av varandra. Då och nu hålls också samman. Betoningen av Gud som skapare och Ande kan också förstås mot denna bakgrund. Det handlar om en kontinuitet i förståelsen av den Gud som skapar, befriar och upprätthåller. Anden tycks också på ett speciellt sätt förstås som kvinnors lierade i kampen för en förvandling av kyrka och värld. För en kristologi av den typ som finns formulerad i klassiska försonings-

läror finns däremot inte mycket utrymme. Typisk är formuleringen i en trosbekännelse där Anden sägs vara ”Gud med oss idag, i bygget av en värld och en kyrka där vi lever och blir till ett, och i oss som en djup längtan efter det outsägliga: gemenskapen med Gud” (Kvinnodag/Norrköping/98). Gud verkar i var och en för att förverkliga den gemenskap där allt blir ett.

Den mer systematiskt formulerade gudsförståelse som jag funnit närmast överensstämmer med materialet är panenteismen. En panenteistisk förståelse av relationen mellan Gud och skapelse balanserar immanens och transcendens på så sätt att hela tillvaron ses som vilande i Gud. Gud är varken helt skild från skapelsen eller begränsad till den. Gud är i världen och världen är i Gud, samtidigt som båda behåller sin distinkta särart.[192]

Det vore en orimlig förväntan att ställa på materialet, särskilt med tanke på dess karaktär av spontan och reaktiv ritualisering, att det skulle ge direkt uttryck för en systematiskt genomreflekterad gudsförståelse. Däremot kan det ge ytterligare dimensioner åt tolkningen att analytiskt lägga en sådan panenteistisk gudsförståelse som ett raster över materialet. Den betoning av samverkan mellan Gud och människa som varit så tydligt i delar av materialet blir exempelvis teologiskt rimligare i en panenteistisk teologisk kontext, än i en mer dualistisk förståelse av relationen mellan en helt transcendent Gud och en fallen skapelse.

Elizabeth Johnson, som arbetat med en trinitarisk teologi byggd på klassisk katolsk teologi, men med feminina metaforer för Gud, menar dessutom att den panenteistiska gudsbilden på ett speciellt sätt låter sig förenas med ett relationellt språk för Gud hämtat från moderskap och kvinnors vänskap. De könsteoretiska problem som är förenade med detta resonemang ska jag återkomma till. Här vill jag bara påpeka att Johnsons påpekande stämmer väl med det faktum att materialets gudsförståelse kunnat uttryckas med både maskulint och feminint genus.

Att materialet rymmer direkta tilltal till Gud i feminin form (vår Mor, Sofia) gör gudstjänsterna unika för gudstjänstlivet i Svenska kyrkan.[193] Det bör dock tilläggas att även i materialet är det betyd-

ligt vanligare att Gud *liknas vid* en mor än tilltalas Moder. I kapitel två introducerade jag Marjorie Procter-Smiths kategorier för olika strategier som kan bryta upp androcentriskt språkbruk, nämligen att *avköna* språket, att *komplettera* maskulint med feminint, eller att medvetet *emancipatoriskt* bedöma språkbruket med utgångspunkt i tanken att Gud är involverad i kvinnor kamp för befrielse.[194]

Samtliga dessa strategier har använts i materialet. En avkönande strategi märks i att nyskrivna böner vanligen är riktade till ”Gud”. Likaså har jag visat på försök att undvika formuleringar om Gud som Fader, kung och majestät. När traditionellt maskulint språk använts har ofta feminint genus kompletterat den maskulina. Framför allt är det modersbilder som använts. I trinitariska formuleringar är det ofta Anden som framställts feminint och ofta då också med associationer till moderskap, som när Anden omtalas som ”livgiverskan”.[195]

Utmärkande för genusanvändningen i materialet kan därmed sägas vara dels frekvensen av feminint genus, dels flexibiliteten i växlingen mellan maskulint och feminint. För att fortsätta exemplifieringen från samma gudstjänst som ovan (Kvinnodag/Norrköping/98) så växlar där tilltalen mellan *Gud, Du ömma kycklingmoder, Fader* och *Herre.* Gud omtalas i samma gudstjänst som *moderfågel, en far med sköte och bröst, Gud, Herren, Fadern, Skaparen, Befriaren* och *Livgivaren, Saras, Hagars, Rakels, Martas och Marias Gud.* Gud liknas vid samma tillfälle vid en *mor, källa till allt liv*, samt en *kycklingmoder med ett modershjärta och modersvinge.*

Att Gud ges olika namn i en och samma gudstjänst är i och för sig inte unikt. Däremot är självklarheten i blandningen av feminina och maskulina namn mycket ovanlig. Återigen menar jag att blandningen kan förklaras av den feministiska aversionen mot varje form av tänkande i kategorier av antingen A eller B. Gud kan i materialet vara både mor och fader, både fågel och barn, både ande och kropp utan att det ses som problematiskt.

Den språkligt sett viktigaste emancipatoriska ansatsen torde därmed ligga just i hur maskulint och feminint blandas och överskrids på ett sätt som kan ses som systematiskt destabiliserande av den

strikta uppdelning i maskulint och feminint, gudomligt och mänskligt som Anne-Louise Eriksson iakttagit i kyrkohandbokens ordning för högmässa.

Likaså märks den emancipatoriska ansatsen i att denna genusdestabilisering förefaller nära relaterad till den teologiska rekonstruktionen av förhållandet mellan Gud och människa. Det är vanligen inte en allsmäktig Moder som ersatt den allsmäktige Fadern. Tvärtom förefaller feminint genus ha använts särskilt för att understryka att Gud är närvarande och engagerad i människors befrielse och upprättelse.

Sammanfattningsvis förefaller destabiliseringen med avseende på genus ha använts för att både bryta upp slutna förståelser av kön och slutna teologiska förståelser, för att skapa ett teologiskt befriande meningssammanhang.

Människosyn

Den människosyn som uttrycks i materialet hör nära samman med gudsbilden. Människan framställs primärt som Guds medarbetare i kampen mot synden. Visserligen bejakas att människan är indragen i destruktiva mönster, men de allra flesta gudstjänsterna uttrycker en tillit till att dessa mönster med Guds hjälp är möjliga att bryta.

Bönerna i materialet uttrycker ofta en vädjan om att upprättas till tjänst. I detta ligger en slags myndighet. Samtidigt finns en tendens i materialet att föräldrabilderna av Gud fortsatt konstruerar gudstjänstens deltagare som barn. Som i många andra avseenden märks även här en kritisk användning av principen om bredvidställande av komponenter som kritiserar varandra. Mot konstruktioner av människan som barn står nämligen de många texter som understryker mänsklig ansvarighet och mänskligt medarbetarskap. Formuleringar om Guds vänner, Guds folk, Guds systrar och bröder och Guds älskade framställer människan i relation till Gud på mer jämlik basis.

Mot en androcentrisk människosyn klargör många gudstjänster aktivt att mänskligheten består av män och kvinnor. Med Procter-

Smiths begrepp kan vi konstatera att mänskligheten sällan avkönas på samma sätt som gudsbilden. Förklaringen kan vara att en sådan ”avköning” redan är i aktivt bruk i den dominerande traditionen, men då på ett sätt om inordnar kvinnor i en androcentriskt förstådd ”mänsklighet”.

Feminint genus för församlingen, kyrkan eller mänskligheten används sparsamt i materialet. Istället är det konkreta kvinnor som synliggörs på olika sätt. Att kvinnor sällan omnämnts med namn i biblisk och kristen historia har aktivt kompenserats genom att lyfta fram bibliska kvinnor, kvinnor i kyrkans historia, eller de deltagande kvinnorna och deras förmödrar i gudstjänsten.

Många gånger omnämns gudstjänstens ”vi”, som ”män och kvinnor” eller ”döttrar och söner”, på så sätt att gemenskapen framhålls som könsdifferentierad. Ibland tas inget steg vidare för att visa att den också är ojämlikt ordnad. Ibland märks en mer tydligt feministisk strategi där en asymmetrisk maktordning görs tydlig genom att exempelvis kvinnors lidande särskilt görs till föremål för åminnelse eller förbön. Likaså märks en tydlig kompletterande strategi i att kvinnor i historia och nutid nämns vid namn, men inte män. Det kompletterande gäller då i relation till en dominerande tradition där Abraham och hans söner blir synliga men inte Sara och Hagar. Detta märks särskilt tydligt i den bön som talade om ”Saras, Hagars, Rakels, Martas och Marias Gud, (som) också är vår Gud”. Bönen användes i en gudstjänst på Internationella kvinnodagen, firad som hela församlingens gudstjänst, varför bönens ”vi” rimligen förutsattes inkludera såväl kvinnor som män. Deltagande män förutsattes också kunna känna sig inkluderade när bönens ”vi” sades bära ”smärtan över hur våra systrar i historia och nutid fått stå tillbaka” (Kvinnodag/Norrköping/98).

Ytterligare ett exempel på hur en emancipatorisk strategi använts på det mänskliga planet är att kvinnor i så hög grad varit aktörer både i gudstjänsternas gestaltning och i de bibeltexter som lästs och de böner som använts.

Kyrkosyn

Jag har konstaterat att kyrkan sällan omnämns i materialet. Trots att detta i viss utsträckning skulle kunna sägas även om en högmässa som följt kyrkohandbokens ordning har jag tolkat det som uttryck för en ecklesiologisk återhållsamhet eller restriktivitet. Detta återkommer jag till i nästa kapitel. Här vill jag istället sammanfatta vilken implicit syn på kyrka som uttryckts i materialet genom den gemenskap som framträtt, det ”vi” som konstruerats.

Det första jag vill framhålla som ecklesiologiskt intressant är att gudstjänstens ”vi” sällan förefallit tänkt som endast kvinnor. Knappast ens när gudstjänsterna firats i en gemenskap som per definition bestått av endast kvinnor (som vid ett årsmöte i en kvinnoorganisation) har formuleringarna antytt att gemenskapen skulle vara enkönad. Tvärtom har jag redan påpekat att böner ofta explicit formulerats från en gemenskap bestående av både män och kvinnor.

Däremot har bilden av den gemenskap som konstituerats i och genom gudstjänsten påverkats av att kvinnor i Bibeln, i kyrkans historia, och ibland också ur den kvinnopolitiska historien fått en så framträdande plats. I kombinationen med att levande kvinnor framträtt som dominerande aktörer å både församlingens och Guds vägnar i gudstjänsten betyder det i ecklesiologiska termer att kyrkan konstituerats så att kvinnor blivit synliga, samtidigt som kvinnor konstitueras som människor med ecklesiologisk kapacitet och relevans. Just genom att kvinnor exempelvis från politiska kvinnorörelser, eller från sagovärlden, inkluderats har emellertid gränserna för gemenskapen vidgats utanför de kyrkligt institutionella.

Gemenskapen har inte heller endast konstituerats underifrån som en mänsklig gemenskap. Gemenskapens karaktär har ibland definierats trinitariskt, som när församlingen talat om sig själv som ”skaparens folk”, ”befriarens folk” och ”livgivarens folk”. Den har definierats kristologiskt, som när gudstjänstens ”vi” uttytts som ”dina egna döttrar och söner i Kristus” (Feminist/Uppsala/90). Den har definierats sakramentalt, som när nattvardens bröd och vin uttytts som ett ”tecken på att vi hör samman med kvinnor och män över

hela jorden" (Kvinnodag/Västerås/97) eller när det brutna brödet tolkats som "ett tecken på att vi hör samman med hela Guds skapelse" eller "ett uttryck för att vi vill öppna oss för helhet och liv" (Sofia/Sigtuna/98).

Vad som är slående med dessa formuleringar är den öppna och utåtriktade karaktären, innefattande både kvinnor och män, människor och natur. De definierar kyrka genom att definiera ett "vi" som härrör från tillhörigheten till den Gud som skapar, befriar och ger liv, från gemenskapen med Kristus, eller från delandet av nattvardens bröd och vin.

Typiskt är dock att kyrka här inte definieras i motsats till någonting annat, utan som utgående från ett trinitariskt, kristologiskt eller sakramentalt centrum. Från detta centrum kan den samhörighet gudstjänsten uttrycker till och med överskrida konfessionella och religiösa gränser, som när brödet sägs brytas för "bröder och systrar av olika tro och religiös tillhörighet som ett uttryck för att vi alla tillhör samma mänsklighet och delar det jordiska livet med varandra" (Sofia/Sigtuna/98).

Även om det inte går att finna lika tydliga formuleringar i alla gudstjänster menar jag att vi här ser exempel på samma tendens som tidigare märkts vad gäller gudsbild och människosyn, nämligen motviljan mot ett tänkande som definierar i motsatser eller genom tydliga gränsdragningar. Det viktiga är inte vem som är kyrka och inte. Det viktiga är en livgivande gemenskap som spänner över både en inre helhet i var och en, en yttre gemenskap av män och kvinnor, en ekologisk gemenskap mellan människa och skapelse och en global gemenskap av alla människor som bebor denna värld, oberoende av religion, kön eller andra särskiljande kategorier.

Detta är speciellt intressant med tanke på att gudstjänsternas "vi" är starkt identifierat med dem som förtrycks och exkluderas. Jag menar att den positiva människosynen ska förstås mot bakgrund av denna identifikation. Det kan låta som en paradox. Den som identifierar sig med dem som lider borde ju ha större anledning till en negativ människosyn. Men som jag tolkar materialet så är det just

genom att gemenskapen konstituerats av människor som samlats för att de vill kämpa mot förtryck i olika former, mot förtryck som drabbat dem själva eller människor de solidariserar sig med, som det blir orimligt att vänta att gemenskapen ska definiera sig primärt i termer av skuld.

Det är inte den personliga skulden som är det problem gudstjänstdeltagarna förväntas komma till gudstjänsten med. Möjligen är det känslor av skuld eller skam som står i vägen för handling. Men det verkliga ärendet tänks på befrielseteologiskt vis vara ett hopp om befrielse från alla former av förtryck.

Det som kanske är mer förvånande är att det inte heller på denna punkt uppstår någon dualism, inte mellan befrielse här och nu och i ett evighetsperspektiv, och inte heller mellan dem som samlats till gudstjänst och dem som man uppfattar står för förtryck och ondska i världen. När jag sökt i materialet efter ett ”dom” som gudstjänstens ”vi” kontrasterats mot har jag inte funnit någon sådan grupp. Tvärtom är det mycket tydligt att det inte är andra människor som framställs som problemet, utan handlingar, relationsmönster och strukturer i kyrka och samhälle. Inte ens i fråga om misshandelsproblematiken, som är så framträdande i materialet, framträder ett ”dom” av män som slår. Tvärtom är många bekännelser oerhört ödmjuka i att lyfta fram den ömsesidiga delaktigheten i förtryckande mönster, en ömsesidighet som jag påpekat till och med riskerar att osynliggöra asymmetriska maktförhållanden.

Ytterligare en viktig aspekt av det ”vi” som konstruerats är den emancipatoriska ansats som ligger i hur gudstjänsterna kommit till i samarbete mellan lekfolk och präster och med utgångspunkt i såväl personliga erfarenheter som i kristen liturgisk tradition. Bakom detta arbetssätt anas ett sådant konstruktivt och ansvarigt förhållningssätt till traditionen som jag efterlyst i kapitel tre. Medan patriarkal kristen auktoritet upprätthållits av ett ledarskap bestående av i huvudsak män, med hänvisning till en anonym auktoritet i det förflutna, ofta benämnd ”kyrkans tradition”, innebär materialets feministiska förhållningssätt en förflyttning av tolkningsauktorite-

ten från dåtid till nutid, liksom från ett patriarkalt ledarskap till en egen ansvarighet i de nykonstruerade gemenskaper som domineras av kvinnor.

Specifikt för den svenska rörelsen torde vara att så många av gudstjänsterna letts av kvinnor som är präster, vilka haft en viktig roll genom att tillhandahålla material från den liturgiska traditionen och samtidigt vara öppna för att anpassa användningen av detta material till de deltagandes erfarenheter och behov. Prästerna förefaller också att ha spelat en viktig roll i att auktorisera lekkvinnor i ett aktivt deltagande i utformning av förböner, i förkunnelse och inte minst i gestaltandet av den firade gudstjänsten genom textläsningar, dans och symbolhandlingar.

Liturgiernas tidigare omnämnda handlingsinriktade karaktär kan sannolikt också förstås i linje med det allmänna ifrågasättandet av patriarkal auktoritet, som i hög grad upprätthållits med hjälp av texter och gränssättande trosformuleringar. I linje med Mary Collins finner jag det sannolikt att ritualiseringens symboliska handlande erbjuder kvinnor ett alternativt sätt att finna en auktoritet hos sig själva och varandra.[196] Prästernas roll i processen blir snarare att auktorisera andra och att värna om de demokratiska samtalsreglerna, än att formulera agendan för samtalet och distribuera de färdiga svaren.

Reaktionens risker

De problem jag finner i materialet har ur såväl teologisk som feministisk synpunkt att göra med rörelsens karaktär av reaktion. Ofta orsakas reaktioner av någon form av reduktion. Att kvinnors värde och ställning inte fullt ut respekterats kan beskrivas som en sådan reduktion. Men varje feministisk reaktion mot detta riskerar att hamna i en ny reduktion.

Varje reaktion är också kontextuell. Det är specifika särdrag i hur kvinnors värde och ställning tagit sig uttryck i svenska gudstjänsttraditioner som den svenska rörelsen reagerat mot. Till det arv från svenskkyrklig tradition rörelsen reagerat mot torde exempelvis höra en stark betoning av gudstjänstens verbala uttryck, en stark beto-

ning av rättfärdiggörelsemotivet, liksom en stark betoning av Kristi försoningsgärning en gång i historien.

Dessa betoningar i svenskkyrklig gudstjänsttradition kan i sin tur förstås som reaktioner som har rötter tillbaka till reformationstiden. Men varje särskild betoning riskerar också att dölja andra aspekter i den kristna traditionsväven. Den feministiska liturgiska rörelsen i Sverige kan ses som en rimlig och positiv reaktion mot vissa reducerande tendenser i svenskkyrklig gudstjänsttradition. Samtidigt finns naturligtvis risken att även den feministiska reaktionen leder till nya reduktioner. Det jag nu något vill diskutera är vilka sådana tendenser som blivit synliga i materialet.

Teologisk reduktion

Materialet kan förstås som en reaktion mot en dualistisk förståelse av Gud och skapelse, där Gud förstås som god och människan som syndig. Motsatsen till en teologisk dualism kan vara en monism, som inte upprätthåller några distinktioner mellan Gud och skapelse, kyrka och värld, gott och ont. Men dualismen kan också vändas upp och ned, så att människan istället för Gud blir alltings mått. Teocentrism ersätts av antropocentrism. Följden blir en förnyad teologisk reduktion.

Vad gäller gudsbilden har jag i analysen pekat på två problematiska tendenser. För det första har betoningen av Guds immanens och aktiva handlande i nuet medfört en nedtoning av inkarnationen som en händelse en gång i historien för människans frälsning. Tendensen understryks av att bibelläsningarna fått en reducerad plats i gudstjänsterna och att förkunnelsen vridits bort från Jesus Kristus som försonare, för att ersättas av mer individuella, alternativt mer politiskt feministiska teman, där Jesus primärt förståtts som vägvisare och förebild.

Förändringarna kan tolkas som kreativa reaktioner på delar av den dominerande traditionens gudstjänstpraxis; mot förkunnelse som reducerat bibeltolkningen till historisk rekonstruktion, liksom mot försoningsläror som reducerat människans gudsrelation till en fråga om skuld och förlåtelse. Samtidigt finns en risk för en annan

reduktion om Jesus inte längre förstås som en historisk gestalt, eller helt reduceras till en historisk förebild. Sådana slutsatser kan naturligtvis teologiskt motiveras, men det jag vill varna för är att de också kan bli oavsiktliga konsekvenser av reaktionen.

Den andra tendens jag noterat vad gäller gudsbilden är att genusmotiverade förändringar ibland lett till oklarheter i trinitarisk teologi. Förändringarna har ibland uppträtt när ordet Fader undvikits snarare än ersatts av ett annat ord, men också till följd av de ovan nämnda kristologiska oklarheterna. Förändringarna kan förklaras på olika sätt. De kan exempelvis vara uttryck för att distinktionerna mellan treenighetens personer förståtts som direkt associerade med en hierarkisk och ensidigt maskulin gudsbild och därmed som olämpliga i en feministisk gudstjänst. Så skulle de teologiskt kunna motiveras. Men även på detta områden finns alternativet att det är fråga om oavsiktliga följder av förändringar som motiverats av den emancipatoriska ansatsen.

De teologiska problemen med människosynen i materialet har att göra med förståelsen av människan som Guds avbild och medarbetare. Även om människan ständigt är indragen i strukturella mönster som drar henne från hennes rätta kallelse, framstår hon inte i materialet som så i grunden skadad i sin natur som hon framstår i exempelvis Svenska kyrkans bekännelseskrifter.

Jag tolkar dessa skillnader som tecken på olikheter i större bakomliggande verklighetsbilder. En förmodern teocentrisk världsbild präglade reformationstidens Europa, medan en antropocentrisk världsbild präglar den moderna västvärlden. Materialet fortsätter en förändring i synen på nådens gestaltning i gudstjänsten, som kommit till uttryck även i officiella kyrkohandböcker under det senaste seklet. I detta avseende bygger det vidare på den antropocentriska förståelsen. Denna kan på många sätt ses som typisk både för materialet och för det mesta av feministisk teologi, även om den också mött kritik. Jag tänker både på Bergers kritik mot att feministiska liturgier tenderar att göra kvinnor snarare än Gud till liturgins objekt och Woodheads kritik mot att feministisk teologi bygger på inomvärldsliga kriterier för att ”döma Gud”.

Jag har pekat på några exempel där jag sett en risk att skillnaden mellan Gud och människa var på väg att dekonstrueras till den grad att Gud framstod som ett övermänskligt ideal, som gudstjänsten tänktes förvandla människan i riktning mot. Gud reduceras då till en mänsklig projektion. Samtidigt menar jag att materialet i huvudsak ger uttryck för en icke-dualistisk förståelse av Gud och skapelse, som ändå förmår upprätthålla distinktioner.

Denna gudsförståelse hör också nära samman med människosynen och synen på synd och skuld. Den tidigare citerade Mary Elise Lowe finner i sin studie att teologer som har en mer immanent gudsförståelse ser all synd som synd mot Gud. Om Gud förstås panenteistiskt, och primärt immanent, blir det omöjligt att på traditionellt lutherskt vis skilja på människan *coram Deo* och *coram hominibus*. Det är just i sina relationer till medmänniskor och skapelse som människor syndar mot Gud. Samtidigt är det också i dessa relationer människor möter Gud. Rättfärdiggörelse och rättvisa i den mänskliga gemenskapen kan därför inte tillåtas falla isär.

Om Guds förlåtelse verkar immanent, i människans inre och i gemenskapen, blir det också svårt att göra förlåtelsens kraft trovärdig om gemenskapen inte samtidigt tar itu med orättvisor och återupprättar brutna relationer. Detta torde vara en av feministisk teologis viktiga ecklesiologiska bidrag, även om samma frågor också väckts av andra befrielseteologier, vilket fört dem högt upp på dagordningen i den ekumeniska debatten.[197]

Samtidigt kvarstår naturligtvis en risk för en omvänd dualism om den panenteistiska gudsbilden kombineras med en idealiserad människosyn, som inte ger utrymme för ändlighet, begränsning, sårbarbet och beroende, och därmed inte heller för människan som offer för ondskans krafter. Lowe noterar i sin studie att skuld och förlåtelse får litet utrymme hos de flesta av de teologer hon granskat.[198] I ett svar till Lowe tolkar rektorn för Luther-seminariet i S:t Paul, Paul R Sponheim, de feministiska teologernas texter som en reaktion på vissa drag i modern luthersk teologi. Han syftar då framför allt på en underbetoning av konsekvenserna av synd för både människor och skapelse, liksom av människans möjlighet att gripa

in mot dessa konsekvenser.[199] Sannolikt är också feministiska teologer i lutherska traditioner mer benägna att stanna i en reaktion mot den egna traditionen i detta avseende, än att ge sig in i en verklig rekonstruktion. Mångfalden av olika ansatser jag funnit i materialet tyder på att viktigt teologiskt arbete på detta område återstår.

När jag ovan fokuserat på gudsbild och människosyn har Bibel och nattvard som centrala inslag i liturgin hamnat i skymundan. Samtidigt är de av särskilt intresse i en diskussion om hur en dualistisk förståelse av Gud och människa kan överbryggas. Bibelns vittnesbörd om Gud som världens skapare, om Guds människoblivande i Jesus Kristus och om Andens verkan i skapelsen ställer ju just den nära relationen mellan Gud och skapelse i fokus. Likaså utgör förståelsen av Kristi närvaro i nattvardsmåltiden ett vittnesbörd om samma nära relation.

Ur detta perspektiv kan det framstå förbryllande att *Ordet* och *Måltiden* behandlats så olika i materialet. Att Bibeln inte i högre grad använts för att överbrygga dualismer har naturligtvis att göra med alla de problem jag berört med hur Bibeln använts i kristen gudstjänsttradition. Jag har visat exempel på många kreativa sätt att hantera problemen. Samtidigt har också nya problem uppstått, exempelvis genom att teologiska kriterier fått stå tillbaka för urvalskriterier som handlar om själva förekomster av kvinnor, förekomsten av feminin symbolik eller exempel från en ”kvinnlig” erfarenhetssfär. Bakom sådana kriterier kan naturligtvis döljas just en reaktion. När en kvinnogudstjänst firas som ett rent undantag blir det naturligt att läsa sådana texter som inte normalt lyfts fram i gudstjänst. Samtidigt går inte strategin att omsätta i en mer stadigvarande praktik utan att reduktionsproblemet blir uppenbart.

Mot bakgrund av Bibelns svaga ställning i materialet är det desto mer intressant att notera *Måltidens* starka ställning. Även i gestaltandet av *Måltiden* finns en stark antidualistisk tendens, som märks i det kristologiska sammanhållandet av då och nu, av handlande en gång och kontinuerligt skeende. Det märks också i hur Jesu liv, död och uppståndelse knyts till kvinnors liv och erfarenheter av möten med Jesus. Samtidigt finns naturligtvis en risk för att en re-

duktion byts i en annan om en ensidig betoning av Bibel och predikan ersätts av en ensidig betoning av *Måltiden*.

Feministisk reduktion

I fråga om rörelsens feministiska ambition finns motsvarande reducerande risker med de två huvudstrategier jag tidigare diskuterat, nämligen likhetstänkandet och särartstänkandet. Den feministiska ambitionen kan inte ensidigt formuleras vare sig som krav på likställdhet inom rådande ordning, eller till krav på uppvärdering av någonting specifikt ”kvinnligt”, utan att viktiga dimensioner av den feministiska kritiken i dess totalitet går förlorad.

Den feministiska liturgiska rörelsen kan i hög grad förstås som reaktion på att likhetsstrategier av olika slag inte räckt till för att förändra det gudstjänstliv i församlingarna som är öppet för alla. Gudstjänsterna har därför tagit formen av specialgudstjänster, som markerat sin inriktning antingen genom att de ägt rum i en mer eller mindre sluten gemenskap av huvudsakligen kvinnor, eller genom teman av typen ”Gudstjänst i kvinnoperspektiv”. I sådana gudstjänsters karaktär ligger en inbyggd gynocentrisk tendens.

Problemet ligger i att gudstjänsterna på detta sätt outtalat byggt vidare på förutsättningen att kvinnors intressen inte är fullt ut gemensamma intressen. Åtminstone vissa av gudstjänsterna förefaller uttalat ha byggts kring tanken att det skulle finnas särskilda ”kvinnors intressen”.

Den ”kvinna” som tas i bruk i formandet av en ”gudstjänst i kvinnoperspektiv” är dock i hög grad en kulturell konstruktion. Den förståelse människor i en viss tid och på en viss plats har av kön har endast till en ytterst liten del att göra med genitalier eller kromosomuppsättningar. Redan indelningen av mänskligheten i två könskategorier är behäftad med socialt och kulturellt präglade värderingar, som visar stora förändringar över tid och rum.[200] Synliggörandet av ”kvinnan” och hennes värderingar och erfarenheter, som präglat så mycket av de strategier som använts, riskerar därför att i hög grad bli en bekräftelse av den socialt och kulturellt konstruerade könsordning hon lever i.

I den mån verkliga, levande kvinnor, snarare än abstraktionen ”kvinna” får styra gudstjänstens utformning ökar naturligtvis förutsättningarna för destabilisering av stereotypierna. Samtidigt har feministiska maktanalyser visat att kvinnor själva bidrar till att upprätthålla den rådande könsordningen. Om erfarenhet förstås som diskursivt skapad i meningsbärande språkliga och sociala sammanhang blir det också svårt att hänvisa till erfarenhet som en auktoritet med vars hjälp det är möjligt att säga något generellt om vad kvinnor vill, tror eller känner. Ytterligare en svårighet är att särgudstjänstens form i sig inbjuder deltagarna att anpassa de egna erfarenheter de bidrar med till något som kan antas vara en gemensam ”kvinnlig” erfarenhetssfär. Det jag nedan vill göra är att fördjupa några resonemang om de problem jag funnit i hur detta hanterats i materialet.

Jag har konstaterat att materialet utmärker sig genom frekvensen av feminint genus för Gud, liksom av blandningen av feminint och maskulint genus. Materialet förefaller närmast genomgående präglat av den inställning som Elizabeth Johnson argumenterat för, nämligen att feminint genus i lika (begränsad) mån som maskulint kan benämna det gudomliga mysteriet och även kan tjäna till att lyfta fram dimensioner av gudsbilden som tidigare hamnat i skymundan.[201] Detta vill jag i sig framhålla som en emancipatorisk inställning. En destabilisering av den totala dominansen av maskulina genus i talet om Gud kan också bidra till att ifrågasätta, eller destabilisera, normaliteten i mäns överordning över kvinnor.

Samtidigt är skillnaden hårfin mellan Johnsons inställning och tanken att feminint genus uttrycker visa speciella ”kvinnliga” sidor eller aspekter av Gud. Det finns hela tiden en risk att rådande könsordning så att säga reproduceras på gudomlig nivå. En medvetet emancipatorisk användning av genus i gudsspråket balanserar därför på en slak lina mellan å ena sidan insikten att genus riskerar att reproducera förtryckande mekanismer och å andra sidan insikten att ett till synes könsneutralt språk också löper denna risk.

Dominansen av feminint genus för Anden riskerar exempelvis att snarare ge bilden av Anden som en underordnad del av Guds tre-

enighet än att ge bilden av kvinnor och män som likvärdiga. Detta gäller i synnerhet i traditioner som den svenskkyrkliga, där Anden givits en ganska tillbakadragen plats jämfört med Fadern och Kristus. Ett annat exempel på hur genusanvändningen riskerar att reproducera rådande könsordning har att göra med frekvensen av modersbilder. Om feminint genus för Gud ensidigt används kopplat till moderlig omsorg riskerar det att förstärka en ensidig association av ”kvinnlighet” med en viss form av ”moderlighet”.

Samtidigt finns skillnader också mellan hur modersbilden används i olika texter i materialet. De associationer som väcks av moderfågeln som på starka vingar far runt jorden för att upprätta livet på nytt och på nytt i texten till psalm 852 *Hennes starka vingar bär*, ligger exempelvis betydligt längre från de modersbilder som hyllats i kristen tradition än de associationer som den beskyddande modersvingen i *Du ömma kycklingmoder* väcker, eller den nära relationella texten om hur Gud ser på mig som en mor ser på sitt barn i psalm 835 *Du vänder ditt ansikte till mig.* Bilden av Anden som livgivande fågel torde också vara lättare att kombinera med bilder av mänsklig vuxenhet och ansvarighet än de båda andra bilderna.

Jag har också gett exempel på symbolik som jag i dess kontext tolkat som emancipatoriskt använd, men jag har då också understrukit hur beroende tolkningen är just av kontexten. En viss symbol eller maskulint eller feminint genus är inte i sig befriande eller förtryckande. Vad som behövs är en medveten och kontextualiserad analys. Utan en sådan finns en tydlig risk att välmenande nykonstruktioner endast bekräftar särskiljande och hierarkiska könsföreställningar. Därmed inte sagt att det skulle vara bättre att avstå. Tvärtom menar jag att språk och symbolik med hjälp av en feministisk maktanalys skulle ha kunnat användas mer medvetet emancipatoriskt.

Procter-Smith pekar på att ett emancipatoriskt liturgiskt språk bygger på inställningen att Gud är involverad i kvinnors frigörelse. Det tror jag är ett viktigt tillägg. Många av de emancipatoriska ansatserna i materialet har inte primärt avspeglats i symboliskt genus,

utan i de teologiska konsekvenserna av inställningen att Gud vill kvinnors fulla mänsklighet. Med den insikten i ryggen har de deltagande kvinnorna i ritualiseringen funnit vägar att avvisa teologiska förståelser som man funnit ha negativa konsekvenser för kvinnor.

Frågan återstår då vilka problem som är förknippade med hur den feministiska ansatsen på ett mänskligt plan blivit synlig i gudstjänsterna. Jag har redan berört problemen med den strategi som bygger på positiva generaliseringar om kvinnor och kvinnors bidrag och erfarenheter, vilka i materialet uttryckts i teman som ”Bära liv”, ”Mod att föda” eller ”Till jorden ger hon åter”, alltså generaliseringar av tydligt gynocentrisk karaktär.

En andra strategi består i att bygga en gemenskap kring kampen mot marginalisering eller övergrepp. Teman som ”Gör dig synlig” eller ”Våga vara den jag är” lyfter fram en sådan enhet i kampen. Likaså visar de många gudstjänster som ägt rum för att synliggöra och ta avstånd från våld mot kvinnor på samma strategi. Bakom dessa gudstjänster märks en tydlig önskan att synliggöra allvaret i hur samhällets könsordning drabbar kvinnor. Det direkta våldet tycks få representera även mer subtilt förtryck som drabbar kvinnor.

En tredje strategi består i ett mer neutralt synliggörande av levande kvinnors verklighet, men också av kvinnor i den bibliska historien, eller i kyrkans historia. Det typiska för denna strategi är att kvinnor görs speciellt synliga, men utan att några maktstrukturer eller någon feministisk kamp blir synlig. Vi närmar oss med detta mer likhetsbaserade strategier. Fortfarande är det dock kvinnor som står i centrum.

En fjärde strategi handlar om att kvinnor och män likställs, som i den återkommande bön som handlat om hur ”kvinnans skapande tanke” och ”mannens ömhet” begränsats. Bönen ställer en abstraherad kvinna och en abstraherad man bredvid varandra och pekar på att båda förnekats sin fulla mänsklighet. Formuleringens popularitet, som gjort att den återkommit i flera gudstjänster i materialet, liksom i det tillägg till kyrkohandboken som jag haft med bland inspirationsmaterialen, visar på likhetsstrategins starka position i

Sverige. Samtidigt har jag just därför funnit skäl att påpeka att formuleringen reducerar ”problemen” till en sfär av dåliga relationer mellan kvinnor och män, medan sociala och kulturella förtrycksmekanismer som missgynnar kvinnor inte blir synliga.

Det finns alltså gott om såväl mer likhetsinriktade som mer gynocentriskt inriktade strategier i hur materialet synliggör den feministiska kampens innehåll. Det som saknas är framför allt uttryck för en genomtänkt och kontextuell feministisk analys av situationen i både kyrka och samhälle. Denna brist har avspeglat sig både i en begränsad förståelse av de problem den feministiska kritiken riktas mot, och i en begränsad blick för mångfalden i kvinnors erfarenheter och behov världen över.

Samtidigt är denna brist sannolikt uttryck för ett mer generellt problem med den processinriktade och spontana form av ritualisering det varit fråga om. Den har en stor fördel i att kunna bli omedelbart relevant och bekräftande för dem som deltar, men en svaghet i möjligheten att inkludera erfarenheter från andra människor, andra tider och andra platser. De ecklesiologiska problemen med detta återkommer jag till. Den spontana karaktären, liksom bristen på förankring i en mer organiserad rörelse, gör emellertid också att djupare problemanalyser får svårt att komma till uttryck.

Lika lite som i fråga om symboliskt genus för Gud går det att generalisera om hur ett verkligt emancipatoriskt synliggörande av kvinnor och kvinnors verklighet i gudstjänsten skulle se ut. Jag har alltså ingen generell lösning på de problem jag pekar på. Sannolikt har dock gudstjänstens möjlighet att bidra till emancipatorisk förvandling mycket att göra med vad som ovan sagts om ”brutna symboler”. Konstruktionen ”kvinna” kan användas i gudstjänsten för att synliggöra negativa aspekter av kvinnors erfarenheter av förtryck, som till exempel misshandel. Den kan också användas för att lyfta fram positiva aspekter av glädje och tillfredsställelse som kvinnor funnit i system, som ändå betraktade i sin helhet kan sägas nedvärdera kvinnokön. Dessa synliggöranden kan antingen reproducera konstruktionen ”kvinna” och den könsordning hon deltar i, eller destabilisera dem. Destabiliseringen blir möjlig om konstruktionen

”bryts” på ett sätt som öppnar mot en större verklighet. Den blir emancipatorisk om den öppnar mot en gudomlig verklighet som utmanar mänskliga begränsningar.

I detta avseende liknar särgudstjänsternas problem dem som är förknippade med all ritualisering. Varje form av könssymbolik, liksom varje föreställning om människa och Gud som uttrycks i gudstjänst, tar kulturella föreställningar i bruk. Det är just detta tanken om gudstjänstens inkulturation handlar om. När kristen gudstjänst inkultureras i en viss kultur sker en ömsesidig påverkan. Om inte kulturen ensidigt ska påverka gudstjänsten – till exempel i form av en androcentrisk verklighetsförståelse – krävs teologiska överväganden om vad i gudstjänsten som på ett gott sätt står mot kulturen.

Därför menar jag att den starkaste emancipatoriska ansatsen i materialet inte döljer sig i någon av de ovan angivna strategierna för synliggörande av kvinnor och kvinnors verklighet, utan i deras förbindelse med teologiska rekonstruktioner av gudsbild, förståelse av synd, bibelsyn och tolkning av nattvardens innebörd. En parallell rekonstruktion av könsförståelse och teologi är grundläggande för gudstjänsternas emancipatoriska kraft. Men rekonstruktionerna måste också kontinuerligt värderas och rekonstrueras på nytt i relation till sin kontext för att bli fortsatt verkningsfulla.

Kapitel 6
Feministisk liturgi ur ecklesiologiskt perspektiv

I detta avhandlingens sista kapitel kommer jag att dra samman trådarna från samtliga föregående kapitel med utgångspunkt i avhandlingens övergripande syfte. Det handlar alltså om hur ett feministiskt ecklesiologiskt perspektiv kan vara den feministiska liturgiska rörelsen till hjälp i att hantera de olika dilemman som den ställs inför i sin praxis.

I kapitel två studerade jag litteratur från framför allt nordamerikansk kontext, för att söka preliminärt ringa in rörelsen som sådan, men också de problem den ställts inför. I kapitel tre utvecklade jag den teoretiska förståelsen av dessa med hjälp av begreppen dilemma och strategi. Jag beskrev det grundläggande feministiska dilemmat som ett omöjligt val mellan kristen identitet och feministisk, mellan att vilja tillhöra kyrkan i positiv mening och samtidigt vilja avskilja sig från dess patriarkala traditioner. Jag undersökte detta dilemma vidare ur liturgiskt traditionsperspektiv, ur könsteoretiskt perspektiv och ur ecklesiologiskt perspektiv. Jag pekade på att dilemmat endast kan lösas genom en förvandling av kyrkans självförståelse i teori och praktik så att kvinnors intressen räknas som fullt ut gemensamma intressen.

Den feministiska liturgiska rörelsen kan förstås som försök att temporärt och i mindre skala gestalta en sådan kyrka. Försöken visar prov på många olika strategier för att hantera dilemmat i väntan på dess långsiktiga lösning. Strategierna har olika för- och nackdelar, vilka jag också sökte ge en teoretisk förståelse av i kapitel tre. I kapitel fyra och fem har jag gett konkreta exempel på dessa för- och nackdelar gestaltade i en svensk liturgisk praxis.

När jag nu summerar avhandlingen i en ecklesiologisk diskussion är det i syfte att utveckla en självförståelse för den feministiska liturgiska rörelsen, där feministisk och kristen identitet kan integreras. De olika strategier som tas i bruk i rörelsen skulle med en sådan självförståelse kunna hållas samman, så att de dilemman rörelsen ställs inför inte behöver resultera i strategiska val som vare sig reducerar den feministiska identiteten eller den kristna.

Jag kommer att använda mig av tre olika ecklesiologiska sammanhang, i syfte att åtminstone antydningsvis visa hur de utmanar varandra och vilka potentialer för utveckling som finns om de relateras och får påverka varandra. Det första sammanhanget utgörs av den svenska rörelse jag studerat, med dess vidare referens i liknande rörelser på andra håll i världen. Jag kommer alltså att se denna rörelse som en ecklesiologisk storhet, nämligen som en kyrklig förnyelserörelse med ett ärende både till enskilda kyrkobildningar, till ekumeniska gemenskaper och till ecklesiologin som ”läran om kyrkan”. Det andra sammanhang jag kommer att förhålla mig till är den konkreta kyrkobildningen Svenska kyrkan, och dess självförståelse, som idag utmanas från många olika håll och bland annat då av den feministiska liturgiska rörelsen. Det tredje sammanhang jag relaterar till är den ekumeniskt väl etablerade ecklesiologiska förståelsen av kyrkan som *koinonia*. Jag kommer att argumentera för att en sådan förståelse har ett ärende till den feministiska liturgiska rörelsen i Sverige, men att den också i sin tur behöver berikas av den feministiska kritiken.

Feministisk liturgisk rörelse

Jag argumenterade i kapitel fyra för att det svenska materialet kan förstås som exempel på en svensk feministisk liturgisk rörelse. Detaljgranskningen har inte motsagt detta, utan snarare visat att rörelsen haft en större grad av samordning än vad som preliminärt kunde antas vara fallet, så till vida att böner, textläsningar och sånger visat sig ha spritts och använts i flera av gudstjänsterna, ibland

i delvis omskriven form. Däremot kvarstår att rörelsen inte har någon organisation, utöver förankringen i de olika kyrkliga kvinnorörelser som nämnts. Material och idéer har istället spritts genom informella nätverk.

Beteckningen feministisk liturgisk rörelse ska också i första hand ses som en analytisk term, med vars hjälp jag försökt ringa in olika karakteristika jag funnit typiska. Detta kan vara viktigt att markera därför att det inte vare sig liturgiskt eller feministiskt genomgående varit en medveten rörelse. I fråga om exempelvis Marta- och Sofia-mässorna förefaller det ha funnits en medveten vilja till feministisk liturgisk förnyelse. Men många av de andra gudstjänsterna har sannolikt kommit till utan att vare sig de som arrangerat dem, eller deltagit i dem, haft någon vidare förnyelseambition. Vissa gudstjänster har sprungit fram ur sammanhang där kvinnor samlats kring specifika erfarenheter, vid en konferens eller en temadag. Andra har kommit till därför att en församling eller ett stift velat reservera en dag för ett perspektiv som vanligtvis inte kommer till uttryck. Vid båda dessa typer av gudstjänster har stundens behov av att hitta former för gemensam bön eller rit varit styrande, snarare än en uttrycklig vilja till förnyelse av gudstjänstlivet i vidare mening.

Till formen har jag beskrivit det liturgiska nyskapande jag iakttagit som reaktiv ritualisering. Det är också en analytisk beteckning, med vars hjälp jag velat rikta uppmärksamheten på kristen liturgis karaktär av mänsklig konstruktion, vilken det ur feministiskt perspektiv finns särskilda skäl att understryka. Catherine Bells betoning av att ritualisering innebär ett utskiljande från andra former av handlande, har hjälpt oss att se att ritualiseringen i den feministiska liturgiska rörelsen skiljer ut sig från ett mer politiskt feministiskt arbete, men också från den dominerande gudstjänsttraditionen. Liturgierna utgör reaktioner på missförhållanden för kvinnor i både samhälle och kyrka. Det är också denna reaktiva karaktär, med en kritisk udd mot rådande könsordning, som gör det motiverat att tala om rörelsen som feministisk. Det är dock inte säkert att gudstjänsternas deltagare själva förstått sig som del av en feminis-

tisk rörelse, i synnerhet med tanke på de många olika innebörder detta ord kan ges. Granskningen har också visat att graden av feministisk intention och valet av sätten att uttrycka förändringsviljan tagit sig skilda uttryck.

Men just här kommer också avhandlingens ärende in i sammanhanget. Genom att visa att det är rimligt att se vart och ett av dessa enskilda exempel som del av en större förändringsrörelse, som finns väl dokumenterad från den nordamerikanska kontinenten, men också i viss mån från Europa och vissa andra delar av världen, har jag med avhandlingen velat ge ett eget bidrag till rörelsen, som handlar om dess självmedvetenhet.

Inom den andra vågens kvinnorörelse blev uttrycket ”det personliga är politiskt” något av ett motto. På samma sätt menar jag att det kan vara en befriande insikt för en enskild kvinna att se att hennes behov av ett gudstjänstsammanhang, som bekräftar både hennes människovärde som kvinna och hennes tillhörighet till en kristen trosgemenskap, kan ses som insatt i ett sammanhang av många andra kvinnors likartade behov. Det kan vara befriande att se att vad några kvinnor upplevde på konferensen Röda Madonnan i Sigtuna 1997 ur ett visst perspektiv hör samman med vad andra kvinnor upplevde på konferensen Re-imagining i Minneapolis 1993, på den första europeiska kvinnosynoden i Gmunden i Österrike 1996 eller på Sveriges kyrkliga kvinnoråds årsmöte i Göteborg 1989.[1]

I introduktionen refererade jag till Mary McClintock Fulkerson som menade att erfarenheter är den verklighet teorierna syftar till att förklara, snarare än en beviskälla. I anslutning till detta ser jag den akademiska teologins uppgift som att se och tolka – och därmed bekräfta och/eller ifrågasätta – de erfarenheter människor gör av att praktisera kristen tro. Akademisk teologi är på det sättet i sig själv en praxis, som när den fungerar väl står i en levande relation till andra former av kristen praxis, så som liturgin. I en osignerad ledare i STK hösten 2000 kommenteras att svensk akademisk feministisk teologi präglats av ett särdrag i internationell jämförelse, genom att den varit ”lösryckt” från kyrkornas kvinnorörelser.[2] Avhandlingen har den avsiktliga intentionen att bryta ett sådant mönster.

Därför markerade jag också redan i introduktionen avhandlingens medvetet feministiska positionering och konstruktiva ansats i relation till en feministisk förnyelse av gudstjänsten i Svenska kyrkan.

Mot denna bakgrund vill jag alltså hävda att den rörelse jag beskrivit och analyserat är betjänt av att förstå sig som en feministisk liturgisk rörelse. Jag vill dessutom hävda att det finns starka skäl för rörelsen att också göra tydligare anspråk på att framträda som kyrka.

Kyrkan som tolkningsgemenskap

Att se sig själv som kyrka innebär ett anspråk på delaktighet i tolkningsgemenskapen kring kristen tro. Kyrkan är den gemenskap där kristen teologi genom tiderna tagit form. Det var som kyrka de första kristna samlades. Det var som kyrka kristna formade den bibliska kanon genom liturgisk praxis och reflexion över denna praxis. Det var som kyrka de första ekumeniska koncilierna enades om bekännelsen av tron på en Gud som var en i tre personer och där Kristus förklarades vara Guds son, sann Gud och sann människa. Det är som kyrka teologer genom tiderna uttolkat och nytolkat innebörden i denna bekännelse. Därför menar jag att det också är genom att göra anspråk på att framträda som kyrka som kvinnor idag kan bidra till att omforma och nytänka kristen tro.

Argumentet kan tyckas självklart, men är det inte. Det är nämligen ur feministisk synpunkt också helt möjligt att förstå hela begreppet kyrka som patriarkalt, ungefär på det sätt som Daphne Hampson ser på kristen tro som i grunden patriarkal. Ett sådant synsätt anknyter dessutom till starka idéströmningar i vår tid där var och en tänks vara kristen ”på sitt eget sätt”, och där Jesus som etisk förebild kan gå an, men kyrkan ses som hopplös.[3]

Men för den som ger upp anspråket på att vara kyrka och på att definiera vad kyrka ska vara, så blir det mycket svårt att hävda värdet av en feministisk tolkning av kristen tro. För vem ska auktorisera denna tolkning, vem ska lyssna och vem ska förvandlas, om det inte är den gemenskap som kallar sig kyrka?

Men ett anspråk på att tala som kyrka betyder också ett ansvar.

Till detta ansvar hör att delta i ett samtal om kristen tro och om vad det innebär att vara kyrka. Som framgått av min diskussion av feministisk ecklesiologi i kapitel två och tre menar jag att feministiska teologer ännu så länge bara tagit de första trevande stegen i en sådan process. Feministisk teologi har präglats av en återhållsamhet på det ecklesiologiska området, som också avspeglats i det svenska materialet. Återhållsamheten tolkar jag som en osäkerhet förknippad med en del av de negativa associationer till makt och oföränderlighet som ord som ”kyrka” och ”ecklesiologi” blivit bärare av i vår tid, associationer som inte på samma sätt är förknippade med icke-institutionella ord som ”Guds rike” eller ”evangeliet”. Men det är också just därför jag menar att det är angeläget att ingen som vill kalla sig feminist och kristen frivilligt lämnar ifrån sig rätten att ge ordet ”kyrka” innebörd. Det är ofrånkomligt så att den som gör anspråk på att själv vara del av kyrkan får en större auktoritet i att påverka dess självförståelse.

Låt mig ta ett exempel från en debatt som uppstått i anslutning till Sofia-mässorna i Stockholms stift, ett exempel som tydligt visar att de frågor som väcks handlar just om tolkningsgemenskapen. Gudstjänsterna anklagades i en anmälan till domkapitlet 1995 för att inte vara kristna. I maj 1996 svarade domkapitlet på anmälan i ett flera sidor långt yttrande, där det konstaterades att gudstjänsterna följt kyrkohandbokens ordning för temamässa och att det därför i detta avseende inte fanns några invändningar.[4] Domkapitlet ville inte heller diskutera i termer av förenligt/oförenligt med kristen tro, som anmälaren gjort, men menade att vissa formuleringar ur pedagogisk synpunkt kunnat leda tankarna fel. Det pedagogiska problem domkapitlet identifierade handlar om att församlingen inte kan antas förstå vem ”Sofia” är, vilket anses viktigt eftersom gudstjänsten är en gemenskapshandling:

> Det skulle behövas mycket utförliga tolkningsanvisningar för att man skall förstå att ordet ”Sofia” alltid syftar på Gud eller Kristus. Men sådana anvisningar skall inte behövas i en liturgi, som brukas i den kristna församlingen.[5]

Vad domkapitlet inte förde upp till ytan var emellertid frågan om *för vilken församling* språket ska vara begripligt och relevant. Ett oförmedlat användande av namnet ”Sofia” i en ordinarie huvudgudstjänst i Svenska kyrkan skulle troligen vara svårtolkat av den gudstjänstfirande församlingen, men att de som firat Sofia-gudstjänsterna uppfattat ”Sofia” som något annat än ett namn för Gud ger inte domkapitlet några belägg för.

Resonemanget tycks förutsätta att det språk som används i gudstjänster firade enligt kyrkohandboken är lättbegripligt för den gudstjänstfirande församlingen, vilket ur feministiskt perspektiv är ett mycket problematiskt antagande. Lika problematisk är den slutsats domkapitlet tycks dra, nämligen att ett språk som inte är allmänt brukat i Svenska kyrkan inte är lämpligt just därför att det är ovant.[6]

Klart är dock att Sofia-mässornas feministiska liturgiska praxis utmanat rätten att tolka och definiera vad kristen tradition är, vilket också handlar om rätten att tolka och definiera kyrka och församling. Som traditionens subjekt är det kyrkan som för vidare den ena eller den andra synen på språket för Gud, och det är just hur kyrkans subjekt ska konstrueras som ifrågasätts i den feministiska liturgiska rörelsen.

Rörelsens ecklesiologiska relevans

Men vad är det då för anspråk den feministiska liturgiska rörelsen skulle kunna göra på kyrkan som tolkningsgemenskap? Historiskt har rörelser av olika slag kontinuerligt uppstått som reaktioner på olika former av reduktioner eller avvikelser inom kyrkliga traditioner, ofta också som svar på behov och strömningar i tiden. Ta till exempel de många klosterrörelserna i katolska kyrkan under medeltiden, eller de väckelserörelsen vi har erfarenhet av i Sverige i senare tid. Ecklesiologiskt kan uppkomsten av rörelser ses som en naturlig del av en fortgående kyrklig tolkningsprocess.[7] I fråga om den feministiska rörelsen handlar det dock om än mer djupgående krav på förändring, eftersom det är hela kyrkans och samhällets patriarkala ordning som sätts i fråga.

Rörelsens liturgiska karaktär spelar också stor roll för dess eck-

lesiologiska relevans, med tanke på den centrala roll liturgin haft genom tiderna både som en handling av kyrkan och som den handling vari kyrka ansetts bli till. Denna centrala plats hör inte heller till det som den feministiska rörelsen primärt satt i fråga. Däremot kan det hjälpa oss att förstå liturgin som del av en fortgående kyrklig tolkningsprocess om vi närmar oss den som ritualisering, med den tonvikt på mänsklig konstruktion som ligger i detta begrepp. När kristen liturgi rekonstrueras så att kvinnor på ett nytt sätt blir delaktiga och synliga, så omskapas också den kyrka som firar liturgin. Men hur ska då de liturgier som firas i den feministiska liturgiska rörelsen förstås i förhållande till hur gudstjänst vanligen firas i Svenska kyrkan? I kapitel fem har jag riktat uppmärksamheten på både formmässiga och innehållsliga likheter och skillnader. Det som intresserar mig nu är vilken betydelse dessa skillnader och likheter får om de ses som del av en fortgående kyrklig tolkningsprocess.

Genom att på olika sätt urskilja sig i förhållande till den dominerande liturgiska traditionen har rörelsen riktat uppmärksamheten på att denna uttrycker en ofullständig gemenskap. Gudstjänsterna i materialet kan förstås som försök att bygga de exkluderades gemenskap i reaktion mot en gemenskap som exkluderat. Däremot förefaller knappast någon av de liturgier jag granskat att ha haft som ambition att helt ersätta den ofullständiga gemenskapens gudstjänst. Det har inte handlat om bildandet av nya församlingar med regelbundet gudstjänstliv. Istället har det rört sig om olika typer av specialgudstjänster, tänkta som komplement, experiment eller svar på omedelbara behov.

Om vi tänker oss de dominerande formerna för gudstjänstfirande som en pol i ena änden av en skala, så utgör de feministiska liturgierna på så sätt en motpol. I rörelsens förlängning föreställer jag mig dock att det måste finnas rum för ytterligare gudstjänstformer, vilket gör triangeln, eller kanske spiralen, till rimligare bilder än en skala med två poler. Med hjälp av triangelbilden kan vi tänka oss en tredje spets, som skulle utgöras av den rättvisa gemenskapens, den feministiska visionens, gudstjänstformer. Problemet är

att varken den feministiska liturgiska rörelsen eller etablerade kyrkliga gemenskaper idag förmår att fylla denna tomma plats med en levande gudstjänst. En viktig aspekt av den ecklesiologiska diskussionen i detta kapitel är hur den process skulle kunna se ut som kan föra dit, och för en sådan process kanske spiralen är en bättre bild.

De feministiska liturgierna kan ses som provisoriska lösningar på problem som i grunden handlar om hela den kyrkliga gemenskapens självförståelse. Men det är också just därför som jag ser det som angeläget att rörelsen tolkas som, och förstår sig själv som, en rörelse med ett ärende till den kristna gemenskapen som helhet, ett ärende som går tvärs över etablerade samfundsgränser och handlar om vad det är att vara kyrka.

Gudstjänsterna inom den feministiska liturgiska rörelsen kan då på en gång förstås som motståndsfästen, som kan ge något av vad den ofullständiga gemenskapens liturgi inte kan ge, och som laboratorier där nya mönster för kristen ritualisering kan växa. Samtidigt sker inte rekonstruktionen i ett vakuum, utan i ett kyrkligt sammanhang, där omstruktureringen också kan ta sig andra uttryck. Här får det betydelse att så många av liturgierna kommit till utanför en församlingskontext byggd på geografisk indelning. Den ecklesiologiska kontexten har istället bestått antingen av en inomkyrklig organisation, en ekumenisk kvinnoorganisation, eller ett tematiskt sammanhang som en kurs, en konferens eller en temadag. Dessa kontexter har kunnat fungera som en plats för reflexion över den liturgiska praktiken, genom att gudstjänsterna förberetts under en kurshelg eller ett läger. Ibland har gemenskaperna haft en kärna som stått för en viss kontinuitet, som i den grupp som arrangerat Sofia-mässorna i Stockholm, eller i den arrangörsgrupp som stått bakom projektet *Kvinnor och andlighet*. Ibland har alla deltagare bildat en mer kontinuerlig gemenskap, som i gruppen bakom Upprättelseandakterna.

Det mer eller mindre tydligt uttryckta feministiska anspråket har i respektive sammanhang tjänat som samlande fokus. Likaså har Kvinnoårtiondet kunnat fylla en sådan funktion. Ett feministiskt anspråk tjänar här alltså en ecklesiologiskt korrigerande funktion, som

en precisering av visionen av vad kyrka borde vara, skulle kunna vara, eller eskatologiskt en gång förväntas bli. Den som utifrån en sådant feministisk position vill göra anspråk på kyrkan som tolkningsgemenskap är dock primärt hänvisad till de juridiska storheter där det finns kanaler för att föra en sådan diskussion. Därför ser jag det som viktigt att rörelsen också förhåller sig till dessa etablerade kanaler och jag går därför över till att kort diskutera den konkreta kyrkobildningen Svenska kyrkan.

Folkkyrkan utmanad

Svenska kyrkan har sedan början av förra seklet i olika sammanhang sammanfattat sin självförståelse i begreppet folkkyrka. Innebörden i denna självförståelse ifrågasätts ur olika aspekter idag.[8] Genom samhällsomvandlingen har den kyrkosyn som byggdes upp i ett enhetssamhälle med utgångspunkt i principen om ”en kyrka och ett folk” successivt lösts upp. Ett avgörande steg i denna utveckling togs vid årsskiftet 2000 då ny lagstiftning och ny kyrkoordning i grunden förändrade relationerna mellan Svenska kyrkan och staten. Förändringens riktning pekar mot att Svenska kyrkan i växande utsträckning kommer att förstås som ett trossamfund bland många, i ett pluralistiskt samhälle.

Fortfarande talar visserligen kyrkolagen om Svenska kyrkan som ”en öppen folkkyrka, som i samverkan mellan en demokratisk organisation och kyrkans ämbete bedriver en rikstäckande verksamhet.”[9] Definitionen ”öppen folkkyrka” återfinns också i kyrkoordningen, där det sägs att ”Svenska kyrkan är en öppen folkkyrka med uppdrag att förmedla evangelium i ord och handling.”[10] Samtidigt framstår innebörden av ordet folkkyrka som mer komplicerad i en samhällssituation präglad av ökad pluralism (kan det finnas fler folkreligioner?), ökad geografisk rörlighet (vilken är min församling när jag veckopendlar mellan två orter och har min släkt på en tredje?) och ett växande globalt medvetande (stannar kyrkogemenskapen vid nationsgränsen?).

Till de aspekter av folkkyrkotanken som Svenska kyrkan velat bevara hör särskilt att kyrkan ”har rum för alla”.[11] Samtidigt finns det något paternalistiskt i ett sådant anspråk, som kan vara provocerande i en tid då den andel av befolkningen som gör anspråk på just Svenska kyrkans rum minskar, och många människors skäl att använda rummen har förlorat sin anknytning till det trosinnehåll kyrkan avsett.[12]

Detta kan sammanfattas i den citerade tanken om ett uppdrag att ”förmedla evangelium i ord och handling”, vilket nära hör samman med identiteten som ”evangeliskt-lutherskt trossamfund ” fastslagen i såväl kyrkolag som kyrkoordning.[13] Samtidigt går det inte längre att som i början av 1900-talet förstå detta uppdrag som ”att förmedla Guds nåd till hela Sveriges folk” i termer av relationer uppifrån och ned.[14] Begreppet ”evangeliskt-lutherskt trossamfund” framstår också som föga framgångsrikt som avgränsande faktor i en tid då ekumeniska överläggningar understryker gemensamma drag mellan olika kyrkliga traditioner, samtidigt som många motsättningar från reformationstiden relativiserats eller lösts upp under 1900-talets senare decennier.

Ändå gör den mer pluralistiska situationen att just det särskiljande i kyrkans identitet idag för många framstår som viktig att understryka. Risken är stor att identitetskonstruktioner byggda på gränssättande och exkludering växer i popularitet. Samtidigt är det svårt att se vari de ska finna sin egentliga substans, i en kyrka som i så hög grad byggt sin självförståelse på öppenhet och geografiskt organiserad nådeförmedling. Klart är dock att de faktiska förändringarna i lagstiftning och kyrkoordning tillsammans med mer generella samhällsförändringar aktualiserat behovet av ett teologiskt omtänkande av Svenska kyrkans självförståelse.[15] Klart är också att det är i en kontext av en från många håll ifrågasatt identitet, som de kyrkliga kvinnorörelsernas utmaningar ska förstås.

Folkkyrkotanken har aldrig på allvar problematiserats med avseende på kön. De utmaningar som jämställdhetens svenska samhälle ställer Svenska kyrkan inför har endast i ringa grad avspeglats i teologisk reflexion om kyrkans uppdrag.[16] Kvinnorörelsernas utma-

ningar till folkkyrkan har beröringspunkter med frågor om kyrkans förhållande till andra kristna, till andra religioner och till alla dem som är ”religiösa på sitt eget sätt”. Som jag visat har kvinnor ofta förenats över dessa gränser i protest mot patriarkala kyrkliga mönster. Kvinnorörelsernas ekumeniska nätverkskaraktär utmanar traditionella konfessionella gränsdragningar, men också Svenska kyrkans territorialförsamlingsprincip. Rörelsernas utmaningar har starka beröringspunkter med de frågor som i vår tid väcks om möjligheten av demokratiska kyrkliga beslutsprocesser, liksom om människors möjlighet att förstå sig både som autonoma individer och som beroende av Gud.

Slutligen hör kvinnorörelsernas utmaningar nära samman med de samhällsförändringar som finns uttryckta bland annat i en omfattande politisk jämställdhetslagstiftning. Så till vida backas de upp av ett starkt samhälleligt opinionstryck. Men de samband jag räknat upp gör också att kvinnorörelsernas krav från vissa håll tolkats samman med en lång rad andra tendenser, som på vissa håll upplevs hota Svenska kyrkans grundläggande identitet.[17]

Ser vi emellertid på de kyrkliga kvinnorörelserna med en kombination av välvilja och kritik kan vi se att de delar många av de problem kyrkor över hela västvärlden står inför vad gäller en växande individualism och ovilja att inordna sig i vidare gemenskaper, liksom vad gäller konkurrensen från kommersialismen och dess stundtals till och med religiösa retorik.[18] Detta perspektiv leder oss också över från de snävt svenska perspektiven till den ekumeniska debatten om vad det innebär att vara kyrka tvåtusen år efter Kristus.

En feministisk förståelse av kyrkan som *koinonia*

Jag introducerade i kapitel tre tanken om kyrkan som *koinonia*. Jag redovisade där också några punkter av feministisk ecklesiologisk kritik. Här vill jag föra denna diskussion vidare med utgångspunkt i en syn på gemenskapen som på en gång en gåva från Gud, och en kallelse till ett liv i mänsklig gemenskap i kyrka och värld.

För en feministisk tolkning av dessa grundtankar är det nödvändigt att utgå från en feministisk ecklesiologisk problemställning. En sådan problemställning är frågan vad som hindrar kvinnor att fullt ut betraktas som, och se sig själva som, kyrka. Problemen har aktualiserats bland annat i diskussionen om Kvinnoårtiondets motto ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor”, som jag berörde i introduktionen. Grundformuleringen ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor” ställer kyrkorna till ansvar för kvinnors situation, medan jag redovisade att kvinnor i olika kyrkor själva gjort kritiska omformuleringar som de funnit vara mer i linje med deras erfarenheter, som i uttrycken ”Kvinnor i solidaritet med kvinnor” eller ”Kvinnor i solidaritet med kyrkor”.[19] Formuleringarna antyder en lång rad problem, som att kyrkorna inte fullt ut bemyndigar kvinnor som kyrka, att kvinnor inte utan vidare betraktar vad de själva gör och anser som manifestationer av kyrka, liksom att män i kyrkorna inte i tillräcklig utsträckning visat sig solidariska med kvinnor.

Granskningen av det svenska materialet har visat på liknande hinder för kvinnor med avseende på gudstjänsten i Svenska kyrkan. Rörelsen kan i sig ses som tecken på att ordinationen av kvinnor inte räckt för att i större omfattning förvandla gudstjänstlivet. Återhållsamheten i ecklesiologiska anspråk kan också tolkas som att kvinnor själva drar sig för att se sig som kyrka. Men vad skulle då krävas för att omintetgöra dessa hinder? Här vill jag summera diskussionen i tre aspekter som jag ser som centrala i utvecklandet av en feministiskt grundad koinonia-ecklesiologi. Jag drar slutsatserna på grundval av de resonemang jag fört och de olika kategorier av material jag granskat, men också i vissa fall i polemik mot tendenser i materialen. Mina synpunkter gör däremot inte på något sätt anspråk på att uttömma de olika frågorna. Snarare vill jag antyda perspektiv som kan bearbetas vidare i utvecklandet av feministisk ecklesiologi.

Gemenskap mot orättvisor

Den första aspekt jag vill ta upp handlar om rättvisa. Jag påpekade redan i kapitel tre att de flesta feministiska teologer inkluderar

rättvisa i sin ecklesiologi. Jag skulle dock vilja vända något på detta perspektiv, mot bakgrund av att all kristen teologi är sprungen ur skillnaden mellan ideal och verklighet, mellan tanken att Guds skaparverk är fullkomligt, och erfarenheter av brustenhet. I linje med den feministiska etikern Ann-Cathrin Jarl tror jag därför att rättvisa inte i första hand bör tolkas som ett idealtillstånd, utan som pågående processer av att komma till rätta med orättvisor.[20]

Jarls avhandling handlar om kvinnor och ekonomiska rättvisa ur ett feministiskt etiskt och befrielseteologiskt perspektiv. Detta aktualiserar synpunkten att varken ekonomisk orättvisa som drabbat deltagarna själva, eller ekonomisk orättvisa på det globala planet, har rönt någon större uppmärksamhet i det svenska gudstjänstmaterialet.[21]

Sannolikt har detta med deltagarnas egen sociala situation att göra, men kanske också med förståelsen av kyrkan. Tolkade ur den världsvida kyrkans perspektiv framstår nämligen ekonomiska rättvisefrågor som ytterst angelägna och framhölls som ett av de tre mest prioriterade områdena för kvinnor världen över i uttalandet från Kvinnoårtiondets avslutning i Harare i Zimbabwe 1998.[22]

Feministiska rättvisekrav sträcker sig emellertid också utöver de ekonomiska fördelningsfrågorna och är kopplade till vidare föreställningar om vad som kännetecknar ett gott liv.[23] I avhandlingens olika material har jag funnit dessa föreställningar koncentrerade till tre huvudområden, nämligen *integritet*, *delaktighet* och *försonad mångfald*.

Integritet

Många av de granskade gudstjänsterna har tillkommit kring kvinnors erfarenheter av att ha blivit direkt fysiskt kränkta. Våld och våldskultur lyftes också fram i uttalandet från Harare, som ett av de tre mest centrala problemen för kvinnor världen över.[24] Att även våldskulturen inkluderas vidgar problemen till att omfatta också den kulturella sfären av symboler och tolkning. Kvinnors integritet hotas av fysiska övergrepp, men också av gudstjänstliv som ger uttryck för förakt mot kvinnor eller manifesterar kvinnors underord-

ning. Att skapa ett ”skyddat rum”, där kvinnor kan uttrycka sina behov och erfarenheter utan att riskera vare sig sin andliga eller kroppsliga integritet har visat sig vara ett väsentligt behov i den feministiska liturgiska rörelsen. Kvinnor är kyrka med sina kroppar och med hela sina levda liv. Om inte kvinnor upplever sin grundläggande fysiska och psykiska integritet som skyddad kan vi ecklesiologiskt säga att det föreligger ett grundläggande hinder för kvinnors möjlighet att samlas som kyrka. Likaså föreligger ett sådant hinder när kvinnor upplever sig accepterade bara med delar av sina möjligheter, eller i vissa av sina roller och sina tankar. Respekt för kvinnors integritet kan därmed förstås som ett av de mest grundläggande villkor som måste vara uppfyllda i en *koinonia* som låtit sig förnyas av feministisk kritik.

Delaktighet

Men de feministiska rättvisekraven sträcker sig utöver värnandet om kvinnors integritet. Den feministiska liturgiska rörelsen har präglats av kvinnors ökade ansvarstagande som myndiga ecklesiologiska subjekt. Det handlar om aktiv delaktighet i att formulera kyrkans berättelser, att definiera teologiska problem och att tolka kristen tradition. Så formulerar också uttalandet från Kvinnoårtiondets avslutning visionen om en mänsklig gemenskap, där vars och ens delaktighet värderas. Motsatt kan grundläggande hinder för kvinnor att vara kyrka sägas föreligga när kvinnor exkluderas från tolkning, rituell gestaltning eller beslutsprocesser. Med den feministiska etikern Karin Sporres ord förutsätter en förändring i dessa avseenden att vita västerländska män slutar att förstå sig själva som ”normala” i bemärkelsen norm för mänsklig tillvaro.[25] Här återkommer också behovet av att finna former för demokratiska processer i kyrkans gemenskap. Frågan om tolkningsprivilegier, huruvida någon part i förväg ska tillskrivs privilegierad tillgång till kunskap eller sanning, aktualiseras också.[26]

Försonad mångfald

Uttalandet från Kvinnoårtiondets avslutning i Harare relaterar vi-

sionen om en gemenskap präglad av allas delaktighet till tanken att mångfald bör värderas som Guds gåva till världen. I ekumeniska sammanhang brukar snarare enhet lyftas fram som Guds gåva och vilja, varför det finns anledning att ägna speciellt utrymme åt denna punkt. Detta vill jag göra med hjälp av begreppet försonad mångfald, som blivit en vägledande ekumenisk princip i många sammanhang.[27]

Den positiva värdering av mångfald som kom till uttryck i det nordamerikanska feministteologiska material jag introducerade i kapitel två förstår jag primärt som polemisk mot enhet i bemärkelsen uniformitet. Betoningen av mångfald hör också nära samman med det feministiska tillbakavisandet av tänkande i kategorier av antingen/eller: kvinna eller man, godkänd eller icke godkänd, kyrka eller värld, andligt eller materiellt. Mångfald ställd mot enhet kan föras in som ytterligare ett sådant motsatspar, liksom inklusivitet ställd mot exklusivitet.[28]

Mot bakgrund av min tidigare diskussion om risken för reducering när dualistiska motsatspar vänds i nya dualismer vill jag dock varna för ett alltför okritiskt anammande av mångfaldens princip.[29] En del av svårigheterna illustreras av den kroatiske teologen Miroslav Volf i hans diskussion om identitet, rättvisa och försoning i boken *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation.*[30] Volf utgår från den fara han sett i utvecklingen i det forna Jugoslavien, men också på många andra håll i världen, nämligen i identitetsbyggen byggda på exkludering. Volf avvisar varje kristen teologi som bygger på exkludering. Samtidigt understryker han att villkorslös inklusivitet inte heller är ett alternativ. Redan i Guds skaparverk ingår ordnande gränsdragningar och sådana är nödvändiga även i en mänsklig samlevnad, för att värna värden som rättvisa, sanning och fred. Volf söker ett kristet förhållningssätt som förmår urskilja orättvisor och lögner, men utan att bygga på exkluderingens princip, vilken leder till våld och nya former av förtryck.

Volf finner alternativet i omfamningens princip. En omfamning innebär att ta till sig också det man inte tycker om, men utan att därför göra det till sitt. Det handlar om en respekt för andra i de-

ras olikhet, men också om respekt för de egna värderingarna. Det handlar om en kärleksfull attityd, som betyder acceptans av alla människor, men inte av alla handlingar. Förebilden för förhållningssättet finner Volf i kristna traditioners gudsförståelse, nämligen i den treeniga Gudens försonande ”mottagande av den fientliga mänskligheten i gudomlig gemenskap”.[31]

En feministisk vision om gemenskap i mångfald förefaller mig kunna fördjupas av Volfs resonemang. Uttryck som ”gemenskap” riskerar att bli tomma på innehåll, även om de bestäms som ”inklusiva” eller ”välkomnande”, som feministiska teologer föreslagit, eller som ”öppna” och med ”rum för alla” som i den svenska folkkyrkodiskussionen.

Framför allt blir det utmanande och profetiska i kyrkans självförståelse osynligt i dessa uttryck. Men ingen feministisk kamp vore möjlig med utgångspunkt i att vem som helst ska kunna göra och säga vad som helst när som helst. Vilken mångfald som helst kan inte bejakas, utan som jag tolkar den feministiska argumentation värnar den om en mångfald som ger livet bärkraft, som inte låter någon gå under, som inte ställer någon utanför, som inte begränsar Guds skapelse. Vad jag vill understryka är att detta också måste få som konsekvens att kyrkan måste vara med och sätta gränser mot allt som hotar livskraften, inom den egna gemenskapen och utanför den, men gränser som inte bygger nya hierarkier och dualismer. Som budbärare för, och värnare om, en sådan försonad mångfald kan kyrkan framträda som tecken för världen också i en pluralistisk och demokratisk tidsålder.

Samtidigt finns det också inslag i Volfs resonemang som skulle behöva granskas kritiskt ur feministisk synpunkt. Volf argumenterar exempelvis för en ”omfamnande” etisk hållning till det främmande i medmänniskan, genom att hänvisa till hur Gud relaterar till mänskligheten. Förankrad i en patriarkal gudsbild riskerar emellertid omfamningen att bli paternalistiskt tolkad, på ett sätt som är svårt att förena med feministisk teologi. Men härmed har vi också kommit över till frågan om hur den mänskliga gemenskapens förhållande till Gud kan tolkas feministiskt.

Given av Gud

Redan i kapitel tre diskuterade jag behovet av att dekonstruera teologisk argumentation som gör anspråk på absolut kunskap om Gud eller Guds vilja. Här vill jag till att börja med understryka att detta gäller även på ecklesiologins område i fråga om anspråk på gudomligt ursprung, gudomlig instiftelse och gudomligt uppdrag. Ett feministiskt ecklesiologiskt perspektiv innebär att sådana anspråk kontinuerligt måste dekonstrueras och analyseras med hänsyn till frågor om kön och makt.

Tillämpad på diskussionen om kyrkan som *koinonia* blir det exempelvis väsentligt att avvisa anspråk på att gemenskapen måste utgestaltas på ett visst sätt, som är det enda sanna. Inte minst gäller detta hur begreppet hos vissa teologer nära knutits till en tanke om en given kyrklig hierarki, förankrad i Guds eget vara.[32]

Samtidigt vill jag betona vikten av att feministiska teologer deltar i den pågående diskussionen om huruvida, och i så fall hur, det är möjligt att tala om Guds vilja och om uppenbarelse i vår tid. Hur kan kyrkan förstås som en organism som lever i kraft av Gud om vårt tal är en historiskt belägen konstruktion som är förknippad med både makt och begränsning? Sådana frågor måste ställas och olika svar prövas.

Med metaforisk hjälp av himlen, jorden och havet ger Anne-Louise Eriksson ett feministiskt bidrag till en sådan diskussion i en artikel om möjligheten att tala om ”Gud i en postmodern tid”.[33] Eriksson tar sin utgångspunkt i den förmoderna världsbild som präglades av en uppdelning i två nivåer, den synliga, jordiska, och den osynliga, himmelska, varvid den jordiska tänktes ha sitt ursprung i den himmelska. Förmoderniteten var på detta sätt vänd mot himlen. Den var vad jag tidigare beskrivit som teocentrisk.

Moderniteten har istället varit vänd mot jorden och den empiriska jordiska verkligheten. Till denna verklighet har den människa som präglats av moderniteten satt sin lit, också för att finna sanningen om tillvaron. Den har i min beskrivning varit antropocentrisk. Prövar vi bilderna i gudstjänstens sammanhang återfinner vi metaforerna som parallellt verksamma. Mycket av gudstjänstspråk-

ket talar om en himmelsk verklighet i termer som är hämtade ur den metaforik som Eriksson kallar förmodern. Men det är också just en sådan metaforik ur traditionen som övergetts i det granskade gudstjänstmaterialet. Det finns få referenser till sådan himmelsk auktoritet. Däremot ligger jorden närmare till hands, så till vida att materialet i hög grad bygger sina anspråk på hänvisningar till erfarenheter och livsberättelser. Det är levda jordiska liv som står i centrum. På så sätt kan materialet förstås som tydligt förankrat i den moderna tidens olika inomvärldsligt inriktade befrielseprojekt.

Som komplement till de andra två framhåller Eriksson i sin artikel emellertid en tredje metafor, som hon menar bättre illustrerar en verklighetsförståelse i en ”postmodern tid”. Den bild hon väljer är havet. Medan modernitetens verklighetsbild varit påfallande endimensionell är den postmoderna bilden av verkligheten transparent, eller genomsläppig, menar Eriksson. Hon använder bilden främst för att diskutera svårigheten att göra anspråk på kunskap i vår tid, som präglas av vad hon betecknar som ett ”postmodernt tillstånd”. Havet utgör inte en fast grund för kunskap, på samma sätt som den himmelska auktoriteten, eller den jordiska erfarenheten. Erikson använder sina bilder för att avvisa en förståelse av teologi som avspeglande en given och uppenbarad verklighet eller omedelbara religiösa erfarenheter. Teologi bör istället ses som mänskliga ord som *möjliggör* kunskap om och erfarenhet av Gud. Teologi blir på så sätt ett redskap med vars hjälp vi förstår och tolkar våra liv.[34]

Uttryckt med andra ord skulle teologin kunna sägas vara den farkost med vars hjälp religiös kunskap och erfarenhet blir möjlig, vilket rimligen då även gäller gudstjänstens teologi. Havets transparens, som både farbart och instabilt, ger en öppning mot en transcendent dimension i tillvaron, en öppning som inte omöjliggörs av, utan snarare bygger på relativiserade kunskapsanspråk. Det svenska gudstjänstmaterialet kan visserligen ses som typiskt för ett modernt förhållningssätt genom förankringen i de egna erfarenheterna och engagemanget för de förtrycktas befrielse. Samtidigt finns öppningar mot en slags immanent transcendens, i betoningen av Guds aktiva närvaro och handlande i och genom människor och ska-

pelse. Man samlas för att söka Gud i sig själva och i varandra, i vittnesbörd om Jesus och i måltidsgemenskapen. Men man aktar sig för att tvärsäkert slå fast hur Gud är. Möjligen kan gudstjänstmaterialet på detta sätt förstås som uttryck för en andlighet som varken är till freds med reformationstidens eller det moderna vetenskapligt inriktade västerländska industrisamhällets verklighetsförståelse. På så sätt skulle det kunna beskrivas som lokaliserat till vad vissa forskare kallat en senmodernitet, som bygger vidare på modernitetens världsbild, men också överskrider den.[35]

För att bygga vidare på Erikssons lite lekfullt använda metaforik, skulle materialet kunna beskrivas som uttryck för en kyrka byggd på stranden, med fönster mot havet. En sådan senmodern kyrka, rituellt konstruerad på havsstranden, kan aldrig göra de anspråk på absolut och privilegierad kunskap som tidigare tolkningar av kristen tro ofta gjort. Den uppstår på nytt och på nytt i nya former. Frågan är emellertid om det inte är just sådana reducerade anspråk på absolut kunskap och tillgång till sanningen, som är villkoret för kyrkans trovärdighet i vår tid. Kanske kommer också huset på stranden att med vissa ombyggnationer visa sig sjövärdigt nog för att färdas på postmodernitetens hav.

För världens förvandling

Med metaforerna i bakhuvudet är det dags att återvända till den tredje punkt jag funnit väsentlig att ta hänsyn till i utvecklandet av en feministisk koinonia-ecklesiologi. Det handlar om hur de feministiska rättvisekraven kan kombineras med de reducerade kunskapsanspråken. Det handlar också om koinonia-ecklesiologins vidare konsekvenser för etiken och för relationen mellan kyrka och värld.

Jag har i kapitel tre kort refererat den ekumeniska diskussionen om de etiska konsekvenserna av kyrkan som *koinonia*. Dessa har i hög grad motiverats med hänvisning till gemenskapens källa i Gud. I anspråket på att vara kyrka, en gudomligt given *koinonia*, antas ligga vissa anspråk på hur mänskligt liv bör vara ordnat i kyrkan, men också i den *koinonia* som hela världen potentiellt utgör. Jag har

dock påpekat att diskussionen sällan problematiserats med hänsyn till makt och kön.[36]

Kyrkliga kvinnorörelser har å andra sidan tenderat att söka allianser över kyrkornas gränser i arbetet för rättvisa, värnande om miljö och fred. Risken finns att denna typ av arbete alltmer förlorar sitt fäste i teologiska anspråk, i takt med att postmodernt tänkande problematiserar alla anspråk på kunskap om Guds vilja med skapelsen.

Om feminister emellertid ger upp sina teologiska anspråk, samtidigt som de feministiska problemställningarna ännu inte nått fullt inträde i den ekumeniska ecklesiologiska debatten, hotar ekumenisk teologisk debatt och feministisk att än mer glida isär, istället för att berika varandra. Detta är skälet till att jag finner diskussionen om hur det är möjligt att föra det teologiska samtalet om tolkningen av kristen tro på nya villkor så väsentlig.

Jag tog ovan Volfs tanke om Guds förebildliga omfamnande hållning mot mänskligheten som exempel på en diskussion där feministisk teologi kunde bidra med väsentliga korrektiv mot patriarkala tolkningar. I en postmodern tid är det emellertid knappast hållbart att grunda en sådan feministisk argumentation på anspråk att veta hur Gud egentligen är. Snarare ser jag framför mig en argumentation som grundas narrativt, i kristen traditions många olika berättelser om Gud. Mot en tolkning grundad i bilden av Gud som välvillig patriark skulle det vara möjligt att lyfta fram andra berättelser, om en Gud som möter Sara och Abraham i de främlingar som besöker deras hem, om en Gud som går lidandets väg hellre än att anpassa sig till tidens religiösa konventioner, eller om en Gud vars skapande Ande flyger som en fågel runt världen för att skänka nytt liv. En sådan narrativ ansats har vunnit stora insteg i feministisk etik och lämpar sig väl också för tillämpning i mer traditionella teologiska sammanhang.[37]

En sådan narrativ ansats kan också förankras i en feministisk ecklesiologi, där kyrkan förstås som en tolkningsgemenskap som tar ansvar för vilka berättelser den för vidare och på vilket sätt. Exempelvis är det ur feministiskt perspektiv centralt att de berät-

telser den kristna gemenskapen samlas kring inte konstrueras exklusivt, utan med öppenhet för att Guds ande verkar i skiftande gemenskaper världen över. En sådan öppenhet är också väl förenlig med den ekumeniska diskussionen om kyrkan som *koinonia*.[38]

Separation eller anpassning?

Jag har nu uppehållit mig vid de tre ecklesiologiska sammanhang som jag nämnde inledningsvis i kapitlet, nämligen den feministiska liturgiska rörelsen, Svenska kyrkan som befintlig kyrkogemenskap, och en ekumenisk vision av *koinonia*, berikad av feministisk kritik och rekonstruktion. Därmed är det dags att återvända till frågan om relationen mellan dessa tre sammanhang. Hur kan den feministiska liturgiska rörelsen i Sverige förstås i relation till Svenska kyrkan, i den förändringsprocess denna kyrka befinner sig i, och hur kan den förstås i relation till en vidare feministiskt ekumenisk vision av kyrkan som *koinonia*? För denna diskussion vill jag återknyta till den feministiska liturgiska rörelsens dubbla behov av separation och integration, liksom till de risker som är dessa behovs negativa spegling, nämligen risken för marginalisering och risken för anpassning.

Argumenten för separation kan tyckas mest uppenbara vid betraktande av det som skett i rörelsen. Ett alternativt sammanhang, en temagudstjänst, ett föreningsmöte eller en konferens, har i det material jag granskat gett möjlighet för något nytt att växa, något som inte fått tillräcklig plats i församlingarnas regelbundna gudstjänstliv. Värdet av dessa alternativa sammanhang har handlat både om enskilda kvinnors behov av andlig näring och om mer kollektiva behov av platser där något nytt kan växa. Jag har inte funnit några indikationer på att vare sig de kortsiktiga och enskilda behoven av separation, eller de mer långsiktiga och kollektiva skulle minska. Former för fortsatt separation framstår som nödvändiga, i väntan på den förvandling rörelsen aktualiserar behovet av.

Teologin om kvinnokyrkan kan ses som ett försök att teologiskt motivera behovet av feministisk separation, men utan att med nödvändighet ställa separationen mot ett kvardröjande i de befintliga kyrkogemenskaperna. Kvinnokyrkans gemenskaper har konstruerats

som nätverk tvärs över konfessionella gränser, men med dominans av romersk-katolska kvinnor. Trots att kvinnor i de flesta svenska kyrkor och samfund har större tillgång till formella maktpositioner än dessa kvinnor haft, skulle sannolikt en organisatoriskt förstärkt sådan nätverksbildning kunna fylla en viktig funktion även i Sverige. Den skulle kunna vara till hjälp i att på ett mer organiserat sätt ta till vara erfarenheterna av feministisk ritualisering. För att ge tillfälle till en fördjupad situationsanalys och reflexion om mål och strategier kunde det också vara värdefullt om separationen organisatoriskt förstärktes. Ur den enskildas perspektiv skulle detta också kunna både ge bättre stöd och mer berikande utmaningar än en kyrka som tillfälligt uppstår en dag eller två.

Samtidigt har kvinnokyrkan nackdelar som förebild, med avseende framför allt på relationen till de etablerade kyrkorna. Hos de amerikanska teologer jag granskat framstår det mest som en privatsak för varje enskild kvinna om hon tycker det är meningsfullt att delta i ett mer traditionellt församlingsliv. Förklaringen kan ligga i den konfessionellt pluralistiska och individualistiska nordamerikanska kontexten, där det på ett helt annat sätt än i Sverige varit naturligt att välja kyrklig tillhörighet. Visserligen finns denna formella möjlighet även i Sverige. Men Svenska kyrkans dominerande ställning har gjort att endast en minoritet ännu använt sig av den. Det är inte heller möjligt att bilda en svenskkyrklig församling på grundval av ett engagemang för feministisk liturgisk förnyelse. Svenska kyrkans geografiska församlingsindelning gör också att bostadsort, inte vald tillhörighet, utgör basen för möjligheten till demokratisk påverkan inom kyrkan.

Det finns på detta sätt en trögrörlighet i det svenska systemet som gör tanken om en kvinnokyrka lite kulturfrämmande. Likaså finns det ur feministisk synpunkt många positiva faktorer i den svenska kontexten som understryker både behovet av och möjligheterna till integration. Handboksarbetet inom Svenska kyrkan i slutet av 1990-talet har exempelvis explicit tagit intryck av den feministiska kritiken. Det svenska gudstjänstmaterialet visar exempel på hur församlingar och kyrkliga institutioner upplåtit tillfälliga

rum för feministisk förnyelse med hjälp av enskilda prästers, och i vissa fall andra kyrkligt anställdas, engagemang.

Marginalen som centrum

Den feministiska liturgiska rörelsens framtid handlar enligt triangelmodellen i hög grad om möjligheten att röra sig ”från marginal till centrum”, i betydelsen av en rörelse mot triangelns tredje spets. Detta betyder en förändring av såväl den ofullständiga gemenskapens gudstjänst, som av de former som etablerats i den feministiska liturgiska rörelsen. Någon form av ”kvinnokyrka” kan fylla en funktion i processen, men då i medveten relation till befintliga kyrkogemenskaper.

I de feministiska ecklesiologier jag studerat finns ansatser som skulle kunna vara till hjälp som en tolkning av den process jag avser. Jag tänker då framför allt på Rebecca Chopps förståelse av relationen mellan marginal och centrum. Chopp tolkar feministisk teologi som en rörelse från samhällsordningens marginal, för en djupare förvandling, snarare än en förbättring av rådande ordning.[39] Samtidigt knyter hennes tolkning av kyrkan som en kraft för emancipatorisk förvandling samman det feministiska förvandlingskravet med kyrkans förvandlingsuppdrag. I att vara kyrka idag ligger enligt Chopp att verka i samhällsordningens marginal, men också i de etablerade kyrkornas marginal, för en förvandling av både kyrka och värld.[40]

Mot Chopp skulle man kunna invända att identifikationen med ”marginalen”, hur nu denna än förstås, också kan innebära en marginalisering av de egna anspråken.[41] Det är bland annat av sådana skäl som jag argumenterat för att den feministiska liturgiska rörelsen skulle vinna på att förstå sig som kyrka. Inte minst framstår detta som angeläget mot bakgrund av vad materialet visat av hur den dominerande traditionen sökt konstruera rörelsen som just marginell. Den ovan refererade reaktionen från Stockholms domkapitel angående Sofia-gudstjänsterna antyder exempelvis att det är Sofia-gudstjänsterna som utgör ”problemet”, snarare än den egna, och dominerande, traditionens språkanvändning och självförståelse. Den stora andelen exempel i materialet på ”gudstjänster i kvinnoper-

spektiv", som genomförts någon enstaka söndag, visar också på risken att den feministiska kritiken reduceras till "speciella behov", som kan tillgodoses vid sidan av det ordinarie gudstjänstlivet.

Men det är just på denna punkt kombinationen av feministiska och ecklesiologiska anspråk blir väsentliga. Om man som Chopp nämligen samtolkar den feministiska förvandlingen med den förvandling kyrkan är kallad att verka för i världen, blir det möjligt att förstå uppdraget i marginalen som ett uppdrag i centrum av kyrkans uppdrag i världen.

Berikande begränsning

När jag fört fram tanken om en feministisk förståelse av kyrkan som *koinonia* beror det på att den emellertid också utmanar vissa drag i den feministiska liturgiska rörelsen på ett sätt som jag tror kan vara berikande. Den ekumeniska diskussionen om kyrkan som gemenskap handlar nämligen inte om en gemenskap av likatänkande, som man kan lämna om man tycker annorlunda. Gemenskapen har istället sin utgångspunkt i en grundsyn på tillvaron som skapad av en Gud som vill någonting med sin skapelse. I detta antas kyrkan ha en nyckelroll. Som påpekas i rapporten från Santiago de Compostela kan ingen i denna gemenskap säga till någon annan att "Jag behöver dig inte!" (1 Kor 12).[42]

Detta är också en rimlig förståelse av principen om katolicitet, som följt den kristna kyrkan. Varje lokal gudstjänst kan mot bakgrund av denna princip ses som ett uttryck för den kristna kyrkan i dess fullhet som kyrka, samtidigt som denna fullhet innebär mängder av andra uttryck. Katoliciteten handlar alltså inte om en speciell konfession, utan om kyrkans universella eller "allmänneliga" karaktär, så som den hävdvunna svenska översättningen lytt.[43]

Feministiskt tolkad utgör denna princip ett starkt stöd för att inte acceptera kvinnor som "åtskilda systrar". Katolicitet kan också tolkas som att ingen får exkluderas på grund av vare sig kön, klass, etnicitet eller sexualitet. Samtidigt betyder katoliciteten en uppfordran också till den feministiska liturgiska rörelsen att lyssna till andra som gjort och gör anspråk på att vara kyrka.

Här utmanar avhandlingens ecklesiologiska perspektiv viktiga grundpelare i den feministiska rörelse, som byggts på den moderna upplysningstraditionens frihetstänkande. Jag tänker framför allt på strävan till autonomi, som exempelvis Daphne Hampson talat varmt för. Önskan om autonomi är en högst rimlig reaktion på ett liv under patriarkal förmyndare. Samtidigt finns det viktiga aspekter i kristna traditioners tolkning av mänsklig tillvaro som är svårförenliga med en sådan önskan driven till sin spets. Hit hör sårbarhet, begränsning och beroende, som i granskningen också visat sig vara ett komplicerat område både i feministisk liturgisk praktik och teoretiskt formulerad feministisk teologi.

En individ helt underordnad traditionen är inte ett alternativ jag vill förespråka. Däremot vill jag argumentera för en feministisk teologi som ger plats för människan som född till både ansvar och skuld. Redan det att vi är födda in i en tradition och ett sammanhang gör oss sårbara på ett sätt som är svårt att förena med tanken om individen som autonom. Om vi däremot erkänner den begränsning vi är födda in i, ligger i denna insikt en möjlighet att överskrida sammanhanget i relation till det som är större, vare sig det handlar om Gud, om mänsklig gemenskap eller om skapelsens helhet.

En människa som erkänner sitt beroende av Gud tvingas konfronteras med sin oförmåga att till fullo axla det ansvar det innebär att vara människa. Samma sak gäller kyrkan. När kyrkan förstår sig som beroende av Gud för att förkroppsliga Guds vilja med skapelsen just här och just nu, måste den hantera den skuld som ligger i dess patriarkala historia. Men i konfrontationen med denna skuld öppnar sig också de möjligheter nuet erbjuder att överskrida denna historia, i hopp om en framtid då Guds vilja med hela skapelsen helt och fullt ska ta gestalt.

Den feministiska liturgiska rörelsen kan förstås som försök att inkulturera kristen gudstjänst i nya former av icke-patriarkal gemenskap. I denna inkulturation har det visat sig angeläget att finna kriterier för arbetet. ”Kvinnors fulla mänsklighet” har anförts som en standard att pröva de teologiska rekonstruktionerna mot. Samtidigt finns ingen standard för full mänsklighet som inte är histo-

riskt begränsad. Jesus Kristus skulle kunna framhållas som en sådan norm, och lyfts också fram som förebild och vägvisare i delar av mitt material. Samtidigt är det viktigt att minnas att ingen har tillgång till vem denne Jesus Kristus är, på ett sätt som är oberoende av mänskliga sammanhang. Sakramentalt är det möjligt att tro på Kristi närvaro. Men tolkningar och erfarenheter av denna närvaro är hela tiden historiskt felbara konstruktioner.

Den feministiska liturgiska rörelsen behöver korrektiv. Men några korrektiv utanför den mänskligt begränsade tolkningen erbjuds inte. Därför menar jag att feministisk teologis möjlighet inte ligger i ett autonomt förhållningssätt till den kristna historien, utan i att både erkänna beroendet av denna historia och ansvaret för att gestalta kyrka på nytt här och nu. Snarare än i autonomin är det i insikten om den egna begränsningen, och de möjligheter till berikande gemenskap som denna insikt öppnar för, som grunden måste sökas för en feministisk ecklesiologi.

Den grundstruktur, eller *ordo*, som liturgiteologer menat sig finna i kristna traditioner har i granskningen av mitt material visat sig användbar för feministisk rekonstruktion. Detta förutsätter dock att den erkänns som sprungen ur lokala och tidsbundna manifestationer av kristen tro och därmed i behov av ständig korrigering.

Detta kan ses som ytterligare en aspekt av den princip om ”brutna symboler” jag diskuterade i föregående kapitel. En väl fungerande liturgi rymmer enligt Gordon Lathrop en etisk dimension, som engagerar deltagarna i en strävan efter rättvisa. Skulle liturgin däremot byggas runt ett speciellt program för rättvis gemenskap – och lyckas – skulle den kritiska principen bryta upp även denna framgång i en ny kritik, eftersom liturgin väntar på Gud.[44]

Kvinnokyrka, Sofiarörelse, feministisk koinonia...?

Den svenska feministiska liturgiska rörelsen kan förstås som en förnyelserörelse uppbyggd på Kvinnoårtiondets grund och syftande till att ge rum för uppbrott och förvandling, för enskilda kvinnor men

också för kyrkorna i Sverige. Rörelsen har bestått av kvinnor och ett mindre antal män. De har haft rötter i olika samfund och ibland mötts i officiellt ekumeniskt samarbete, i andra fall i en öppenhet för den som velat delta, oavsett konfessionell tillhörighet. Gudstjänsternas deltagare har i ritualiserad form sökt gemenskap med en Gud som symboliserats med hjälp av såväl feminint som maskulint genus. Kvinnor har haft en viktig, synlig och aktiv roll. Ritualiseringen har handlat om att etablera gemenskaper, upprättade av Gud till att vara redskap för en förvandling av hela skapelsen till liv i solidaritet och rättvis gemenskap.

Jag har i avhandlingen argumenterat för att rörelsen bör förstå sig själv som kyrka och att den har något att vinna på en högre grad av organisering. Så långt har jag funnit att idén om kvinnokyrkan varit till hjälp. Samtidigt har jag argumenterat för att rörelsens gemenskap vinner på att bygga på mäns och kvinnors gemensamma engagemang i att utveckla feministteologiska analyser och visioner, och inte på en gynocentrisk koncentration på ”kvinnan”. Jag har funnit att rörelsens möjligheter ligger i att skapa alternativa gemenskaper på kristen feministisk grund, där teologisk tolkning i ritens och reflexionens form kan fortgå, men som samtidigt står i tydlig relation till en vidare gemenskap.

För ett sådant syfte har beteckningen kvinnokyrka svagheter, framför allt genom att den placerar konstruktionen ”kvinna” i centrum. Snarare skulle jag därför vilja förstå rörelsen som en Sofia-rörelse för feministisk *koinonia*. Med detta menar jag inte en rörelse av den typ som i en dagstidning kallats ”den nya Sofia-kulten”.[45] Jag menar inte heller en rörelse kring någon speciell gudstjänstform eller ett speciellt gudsnamn. Snarare avser jag en rörelse som med Elisabeth Schüssler Fiorenzas ord förstår sig som ”dem som samlats runt det kristologiska bord som dukats av den gudomliga Visheten”.[46]

Det handlar alltså om en gemenskap mottagen som en gåva av Gud, som också innebär delat ansvar. Visheten, eller Sofia, signalerar rörelsens feministteologiska tillhörighet, som gör det möjligt att tala om Gud själv med feminint genus. Förstår vi, i linje med Erikssons resonemang ovan, teologin som det som gör erfarenheter

av Gud möjliga inser vi betydelsen av de nya teologiska språk som skapas i rörelsen. Vi inser också vikten av könsteoretisk och teologisk varsamhet i nyskapandet.

Att lyfta fram just Sofia som signalord kan tyckas tveksamt, med hänsyn till de många olika former, och de många olika gudsnamn, som växer fram i den feministiska liturgiska rörelsen. Samtidigt har ”Sofia” visat sig kunna fungera som en samlande symbol i många olika kvinnorörelsesammanhang. I mina egna begränsade studier har jag mött feministiska liturgier där Sofia använts som gudsnamn i både Europa, USA och Kanada. Sofia/Visheten har blivit omskriven av feministiska teologer inom både exegetik, religionshistoria, liturgi, spiritualitet och systematisk teologi.[47]

Det finns flera förklaringar till denna spridning. En är namnets bibliska och kristologiska förankring, som fyller en viktig legitimerande funktion för en feministisk kristen användning, men som också ger djupdimensioner. Dessa härrör bland annat från vishetsbegreppets hebreiska historia. *Hokmah*, det hebreiska ordet för vishet, rymmer rika betydelsedimensioner som sträcker sig från mänsklig hantverksskicklighet till gudomlig skaparkraft, men som också kan handla om husmoderns klokskap i skötseln av hemmet. Den kristologiska tolkning, där Visheten blev beteckning för Jesus, som den gudomliga Vishetens profet eller barn, ger Sofia-begreppet en kristen djupdimension som sträcker sig mot hela den trinitariska och inkarnatoriska teologin. Samtidigt finns det ett könsöverskridande drag i identifikationen av Sofia och Kristus som bryter upp de stereotyper som all symbolik byggd på grammatiskt genus riskerar att hamna i.[48]

Sofia svarar på så sätt väl mot både behovet av att överbrygga dikotomier och överskrida könshierarkier. En svaghet jag konstaterat i användningen i materialet, är att namnet saknar omedelbar trinitarisk stringens, men också där söker sig feministiska teologer fram mot lösningar.[49] Till fördelarna hör att Sofia-namnet håller väl samman transcendens och immanens, feminint genus och maskulint, egenskaper som förknippats med kvinnor med egenskaper som förknippats med män. Begreppets djup och flexibilitet har också gjort det till en verksam symbol för att hålla samman kristen och femi-

nistisk identitet, trots alla de spänningar som visat sig kunna uppkomma dem emellan.[50]

Likartade kombinationer av biblisk förankring, djup och öppenhet har jag funnit i *koinonia*-begreppet, vilket sannolikt är en delförklaring till detta begrepps ekumeniska framgångar. Men det gör också begreppet öppet för en feministisk användning, som jag försökt visa i detta kapitel. Den feministiska liturgiska rörelsens anspråk handlar på kort sikt om att skapa utrymme för kvinnor att fira gudstjänst på nya sätt, anspråk som på många sätt uttrycks bäst i visionen om kvinnokyrkans jämlika lärjungagemenskap, i exodus från patriarkala strukturer. Men i förlängningen finns som jag visat kravet på en förändring av hela den kyrkliga gemenskapens rituella språk, liksom av sätten att strukturera makt och kön i både kyrka och samhälle. Det är på denna punkt en vidare ecklesiologisk förståelse blir väsentlig. För en feministisk liturgisk rörelse som vill förstå sig som en kyrklig förnyelserörelse erbjuder sig kyrkan som *koinonia* som ett begrepp öppet för de feministiska rättvisekraven, och de feministiska insikterna om gemenskapens betydelse, men också med djup som kan erbjuda korrektiv till de reaktiva och reducerande drag som jag kritiserat.

Den feministiska liturgiska rörelsen kan förstås som en Sofia-rörelse, men också som en feministisk koinonia-rörelse. I materialet har dessa aspekter strålat samman framför allt i samlingen kring nattvardsbordet, som i vissa gudstjänster också förståtts som det bord som Visheten/Sofia dukat. Riten samlar gästerna kring Vishetens bord, i tro på löftet om denna gemenskap. Men riten kallar också dem som samlats att ta plats i världen som kyrka. Gemenskapen runt bordet kan ses som en manifestation av en feministisk kristen förståelse av kyrkan som *koinonia*, vars anspråk i sin tur kan förstås som att tydliggöra tron på att hela världen är skapad till att vara en gemenskap, formad av Gud, för livets skull.

Summary

The core of the thesis *Feminism and liturgy – an ecclesiological study* consists of documentations from a number of services celebrated in Sweden during "The Ecumenical Decade Churches in Solidarity with Women 1988–1998", proclaimed by the World Council of Churches. In other words, the dissertation deals with services created to meet the needs and experiences of women.

The services are understood as a Swedish example of what has become known internationally as the feminist liturgical movement.[1] In the thesis they are also treated as an expression of a feminist understanding of the Christian church – in other words, as an expression of feminist ecclesiology. The overarching aim of the thesis is to show how a feminist ecclesiological perspective can be of help to the feminist liturgical movement in handling the different dilemmas which the movement is obliged to confront in practice.

A dilemma is a situation involving an impossible choice, where all courses of action have critical drawbacks. The basic dilemma for the feminist liturgical movement outlined in this thesis concerns the frequent need, in existing church practise, to choose between a Christian and a feminist identity. The dilemma can only be resolved conclusively through a transformation not only of the church but of society itself, to the point at which it is no longer a problem to be both a Christian and a feminist. Feminist liturgies can be understood as an attempt to handle this dilemma in the short term. To this end a number of different strategies are put to use.

In order to clarify how the basic feminist theological dilemma is expressed and to discuss advantages and disadvantages of the dif-

ferent ways of handling it, the services are analysed from three different perspectives. These are (a) the perspective of liturgical tradition, (b) a gender perspective and (c) an ecclesiological perspective. The discussion is conducted within an overarching interpretative framework of feminist ecclesiology.

In the final chapter the results of the thesis are summarised in a discussion of how the Swedish feminist liturgical movement would benefit from a more explicit self-understanding both as a feminist movement for liturgical renewal, and as church.

A feminist ecclesiology has to be constructed so that Christian and feminist identity are understood in light of each other. The church can then be understood as an interpretative community, which is continually re-constructing itself, expressing its self-understanding in new ways. Within such a framework, feminist and Christian identity can be fully integrated. The different strategies used in the feminist liturgical movement are held together, with the effect that the dilemmas confronted by the movement do not necessarily result in strategic choices which jeopardise either the feminist or the Christian aspect of the movement.

Chapter One presents the overall aim of the thesis, the material that it covers and introduces the three theoretical starting points: liturgy, feminism and ecclesiology.

The liturgical perspective makes use of theories and methods which derive from liturgical theology.[2] This implies (amongst other things) that what happens in the services is treated as theology in its primary sense. It is important to point out, however, that liturgical theology is an area of research which has been influenced by feminist criticism only to a limited extent – which means in turn that its theories and methods cannot be accepted uncritically in a feminist analysis. For example, a theological understanding is required which allows space for the participants in liturgy to behave as critical and responsible theological actors.[3]

The feminist perspective is understood as "a critical perspective which strives to identify, expose and change the power structures which are related to gender".[4] Behind the methodology lies an

understanding of praxis as a dialectic between theory and practice. Both the feminist liturgical movement and the theoretical reflection of the thesis are understood as contextually formed. The experiences of women make up an important source of inspiration for the movement being examined. This experience depends, however, on context, and is formed with the help of language and symbols. Gender identity together with liturgical and church identity are in the thesis seen as constructed in ongoing and mutually related processes.

The ecclesiological analysis builds on the theoretical understanding of liturgy as "the event which constitutes the Church".[5] The material for the thesis is both taken from the Church of Sweden and from the ecumenical context in which this church operates. The Church of Sweden constitutes the primary ecclesiological context for the discussion. However, since the feminist liturgical movement has taken an ecumenical form (crossing traditional confessional boundaries), an ecumenical perspective also influences the ecclesiological analysis and interpretation.

C*hapter Two* provides a feminist theological context for the Swedish material, using the concepts of criticism and reconstruction. The liturgical consequences of feminist theological criticism – with particular reference to the understanding of the Bible, sin, liturgical language, christology and sacramental theology – are highlighted. The second half of the chapter describes the constructive alternatives shaped by the feminist liturgical movement. Drawing on previously published material (mainly from the United States) problems inherent in a feminist liturgical project are identified.[6]

C*hapter Three* develops this discussion further by scrutinising the basic dilemma concerning feminism and Christian belief. The dilemma itself and the possible ways of handling it are discussed from the perspectives of liturgical tradition, feminism and ecclesiology. The aim of this section is to create deeper theoretical understandings, out of which emerge tools for the analysis of the Swedish material.

The notion that the Christian tradition is basically incompatible

with a feminist position is rejected. So too is the idea that it is possible to identify a given and unchanging content in the Christian tradition, i.e. as something that lies behind its concrete or historical manifestations. Instead a constructivist understanding of tradition is developed, based on the incarnational perspective found in Christian Trinitarian theology. A feminist use of a model grounded in ecumenical discussion is suggested. The model is based on the idea that there is a recognisable basic pattern, an *ordo*, for Christian liturgy, which comprises certain foundational principles and building blocks, common to different cultures and traditions. The model builds on to an understanding of liturgy as a ritual formation of this basic structure, performed by a worshipping community.[7] To what extent the idea of a basic structure and building blocks can be used in a feminist formation of Christian worship services is left open; it will be tested in the following analysis.

From a feminist perspective the possibility of using "the full humanity of women" as a criterion of feminist liturgy is proposed. Seen from a feminist perspective, however, a basic dilemma derives from the fact that the understanding of humanity is dependent on how the concept "women" is constructed within an order which feminism seeks to transform. The manner in which this dilemma is confronted results in a constant oscillation between strategies which see women "like men" and which see women as "different from men", both of which tends to reduce the aim of the feminist transformation.[8] The final part of the chapter underlines the need to give theoretical space for the differences between women, as well as how identities and experiences are formed.

From an ecclesiological perspective the feminist movement gives new substance to the classic ecclesiological questions concerning the discrepancy between church as an ideal and the church as an empirically observable reality. The dilemma confronting feminists is that of wanting to belong to the church of their faith, but experiencing exclusion from it given their longing to be treated as fully equal human beings. Separation and integration are identified as the two central feminist strategies with which to confront the dilem-

ma. The two strategies may also be combined in creative ways.

A well-established ecumenical model of the church as *koinonia*, or community, is introduced and related to central perspectives in feminist ecclesiology, such as justice and the relationship between church and world. The relationship between the construction of church and the construction of gender is also discussed.

Chapter Four provides an overview of the Swedish worship material contained in the thesis. The material is made up of thirty-one services which have been celebrated, together with three booklets that have been published in attempt to inspire liturgies by or for women. The material is characterised by the manner in which it places women in the centre of worship. In this way it both critiques and problematises the dominant liturgical traditions. Hence the author characterises the liturgies as a form of reactive ritualisation, that is to say a forming of rituals as a reaction to exclusion or marginalisation in both church and society.[9]

The services have been organised in terms of a theme for each celebration. A liturgy may for example be celebrated under a heading generalising the experiences of women, for example "A Worship-Service from a Female Perspective". Other themes derive from experiences of violence and assault, or from more positive events such as "bearing life" or "bread and growth". Some services have also had a theme defined by a female biblical figures such as "Sophia" (Holy Wisdom) or "Martha".

Some of the services are closely related in their form to the Church of Sweden Handbook, which regulates the worship life of the Church of Sweden, while others have a less regulated form. Those closest to the standard Eucharist are those services celebrated as alternatives to the Sunday Eucharist in a parish. Those that have a less regulated form have often been formed in connection with a meeting or conference for women.

In comparison with earlier documentations of feminist liturgy the material in this thesis is distinguished by the fact that the majority of the services have taken place in church buildings, that the Eucharist has been a central part of the celebration and that a

priest has taken part. This is largely determined by the Swedish context where women have acted as priests and pastors for several decades.

Similarities with other feminist liturgies can, however, be found in the attention paid to the preparation of the worship space and in the commitment to ritualisation as a participatory process. Wherever possible, care is taken to form either a half circle or a circle. Even if a priest leads the service many people play an active role both in its preparation and execution. The services have also provided real possibilities for the participants themselves to take part in active way. This may happen in connection with dance or some other form of active or alternative proclamation, in which the participants also are offered the possibility of interacting with one another.

Chapter Five comprises a detailed analysis of all of the Swedish material, in light of the theoretical tools developed in chapter three. All of the services are examined with respect to: a) the different aspects of the Christian liturgical tradition that have been accepted or rejected b) the understandings of gender and feminist strategies and c) the understanding of church and of the relationship between church and world.

The majority of the services are examined using the following lines of division: *the Introduction, the Word, the Meal* and *the Closure. The Introduction* establishes the foundations for that which will be played out and *the Closure* involves a sending forth into the non-ritualised reality. Compared with the dominant liturgical tradition in Sweden the most significant shifts can be seen in the manner in which both humanity and the image of God are expressed. The God to whom participants turn is understood as close-by and as active in and through creation. The best way of describing this image of God is pan-en-theistic, that is a view that holds transcendence and immanence together by seeing creation as contained in God. God is also presented as being, in some special way, in solidarity with the marginalised and oppressed; similarly humanity is ascribed the ability to cooperate with God against worldly injustice. This material is also unique in Swedish worship life in so far as God is re-

gularly addressed and talked about using both masculine and feminine gender.

The motif of forgiveness, which tends to dominate *the Introduction* in a Church of Sweden High Mass is both toned down and problematised. False feelings of guilt, rather than real guilt, are offered up as something which prevents people living their lives in connection with God's will. The self-understanding of the participants is expressed primarily as a wish to cooperate with God. The absolution is expressed as a commission to such service.

The part of the service called *the Word*, with readings and proclamation, is changed with regard to both form and content, in line with feminist biblical criticism. The readings give prominence to passages in which women are actors, in which symbolic female figures are central, or in which the realities of life for biblical women are brought to light. The proclamation of the text as the word of God is replaced by forms which give more space for interpretation and contextualisation. With regard to content greater emphasis is placed on justice than justification and Jesus is held up primarily as a model for human life. The intercessions focus particularly on the suffering and struggles of women throughout history, as well as on the current situation of women. Ecumenical confessions of faith are missing, but have in some cases been replaced by new existentially formed versions of the creed.

The Meal is the moment which retains the closest resemblance to the ordinary pattern. This derives from the fact that *the Meal's* traditional form offers material well suited to the feminist context. The character of *the Meal*, as a ritual form of an anticipated and just community fits well into the general emphasis of the service as a collective ritual action intended to achieve a significant transformation in the participants. The newly composed eucharistic prayers demonstrate that *the Meal* is in many cases interpreted as an actualisation of the Spirit in the freeing action of God in Christ Jesus, which is also understood as a confirmation of the equal value and rights of women. The union with God and with each other symbolised in *the Meal* can also be understood as an ethical injunc-

tion to heal unjust relationships between men and women.

This exhortation is also present in *the Closure*, which usually contains a more clearly defined sending out from the service than that found in the dominant liturgical tradition.

In conclusion the analysis demonstrates that many constituent parts of the Christian liturgical pattern, the *ordo*, can be used by feminists, but in a critical manner. A recurring way of achieving an emancipatory effect can be found in the juxtaposition of different elements, which are used to illumine and thereby to critique each other. For example, a biblical text on the "sinner" who washed Jesus' feet with her tears, can be placed alongside a woman's own story of living in an abusive relationship. The basic pattern for Christian liturgy, which Gordon Lathrop has called "broken symbols" and "broken ritual" can, in this way, be used by feminists.[10]

Three services which had a freer liturgical form were examined separately. These set themselves apart by their stronger adaptation to the experiences and needs of the participants. In two cases the starting point was the self-identification of the participants as women; in the third example the starting point was the participants' own experiences of abuse and violence and the subsequent need to reconsider their relationship with God and with their environment.

From a gender perspective the analysis of the material as a whole reveals that strategies stressing both similarity and difference had been used. The strategies of difference edged close to a policy of ecclesiological separation. In terms of gender theory a particular problem emerged in the way the female gender was applied to God, especially when it was exclusively tied to mother images. Such one-sidedness risks a necessary association of women with motherhood. On the other hand there are examples of texts which clearly destabilise gender-sterotypical impressions, for example describing God as father, but at the same time as close by and caring, or presenting God as Sophia, but as a wrathful and strong prophetic judge or as the one who invites to communion. This destabilising is also illustrated in the mixture of feminine and masculine terminology when talking about God.

Ecclesiologically, a certain restraint in making explicit claims to act "as church" was noticeable. One explanation might be the fact that the concept "church" in much feminist literature has been closely linked to images of a rigid patriarchal institution. However, when the material was interpreted as church – whether or not this claim was made explicit – a non-dualistic understanding came to the fore, originating in communion with God, given form in worship and above all made manifest in *the Meal*.

The risks identified in the material mainly concern the fact that reactions against one form of reductionism run the risk, in turn, of becoming new forms of reductionism. This goes for both constructions of gender and of theology. So, for example, a reaction against one-sided masculine language for God can result in an increased use of the female gender, which in itself runs the risk of creating a lack of Trinitarian clarity due to a lack of theological analysis. Similarly a reaction against a one-sided focus on the motif of forgiveness itself risks a reduction in the understanding of the person as limited and fragile in the face of evil.

Chapter Six summarises the results in terms of an ecclesiological reflection on the feminist liturgical movement, as it has been expressed in the Swedish material. Three different ecclesiological contexts challenge each other in the discussion, namely the feminist liturgical movement, the Church of Sweden, together with the challenges this church is facing today, and thirdly, a feminist interpretation of the ecumenical vision of the church as *koinonia*, or community.

The understanding of the Church as *koinonia* sits easily alongside the emphasis on community articulated in many of the ecclesiological models presented by feminist theologians – such as Ruether, Hunt, Fiorenza, Russell and Chopp. A meeting between the ecumenical discussion and the feminist – most explicitly developed in the idea of "women-church" – should therefore be mutually enriching .

In the New Testament *koinonia* implies the idea of having a share in something. *Koinonia* is thus understood theologically as both

participation and communion; it is a community given by God, waiting to be realised in human form.

In order to be used by feminists, an understanding of church as *koinonia* needs to be enriched by a feminist perspective on justice. In a global perspective the fight against economic injustice is crucial to women. The question of justice has, however, many other dimensions, many of which have been more explicitly expressed in the Swedish material. One dimension concerns the resistance to all forms of violation against the integrity of women. Another dimension concerns the full participation of women at all levels of life in church and society. A third dimension celebrates the diversity of human beings, resisting anything which restricts the potentials inherent in the "full humanity of women". However, a warning was raised against an uncritical celebration of all forms of diversity: what should be celebrated in a feminist *koinonia* is the richness of life, not the forces which threatens this life.

The concept of church as *koinonia* needs to be corrected by feminist critique, but it also has the potential to enrich feminist ecclesiology. For a start it challenges an exaggerated reliance on autonomy as a way to escape the feminist dilemma. The understanding of church as a community stretched across time and space offers rich alternatives for a constructivist feminist approach, where tradition may be used as a resource to draw from in a responsible way. The fact that the church has been manifest in different ways in different times and different places demonstrates the potential for developing new and non-patriarchal possibilities, tenable in our time.

The contribution of this thesis has been to demonstrate the importance of the church as an interpretative community in the development of feminist liturgy and ecclesiology. The feminist liturgical movement might be helped by understanding itself as church, i. e. as a *koinonia* "gathered around the table set by Divine Wisdom".[11] Wisdom, or Sophia, may signal the movement's feminist theological identity, which makes it possible to speak of the ground of our very being in female terms. Such a feminist self-understanding probably serves the movement better than an identification as wo-

men-church, which tends to imply an identity based on gender. The feminist identity may also serve as a correcting focus in relation to the character of the *koinonia*, holding together actual experiences of church with the eschatological vision of what is finally expected to be.

A feminist *koinonia* does not need to gather round a restricted identity, whether defined theologically or with reference to gender. Rather it should understand itself as a community constantly gathering anew to interpret Christian faith. This is done in relation to the experience and practice of different places and different cultures, each of which exerts new demands on the embodiment of the church as a *koinonia* given by God for life's sake.

Noter

Kapitel 1

1 Inledningsord till en Upprättelseandakt. Se NEB Samling gudstjänstmaterial Upprättelse/Norrköping/96–97.
2 Den egentliga beteckningen är ”Ekumeniskt årtionde Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–1998”. En närmare presentation kommer i kapitel två. Dokumentationen finns i Beckman 1998.
3 Framväxten av feministiska teologier har i hög grad följt på den så kallade andra vågens kvinnorörelse, från 60-talet och framåt. Precis som för feminismen för övrigt går det att finna viktiga föregångare och inspiratörer längre tillbaka i historien. För en historik se exempelvis Fiorenza 1998, s 50–74. Goda aktuella översikter över feministiska teologier och feministteologiska intresseområden finns i Russell/Clarkson (red) 1996, samt i Chopp 1997.
4 Uttrycket kyrklig kvinnorörelse använder jag på ett liknande sätt som exempelvis begreppet ekumenisk rörelse brukar användas. Se Brodd 1993, s 284. Beteckningen kyrkliga kvinnorörelser rymmer ett brett spektrum av såväl mer traditionella kvinnoföreningar som radikalt feministiska rörelser. De kan vara mer eller mindre organiserade, men syftar till att i någon mening ge kvinnor ökat inflytande.
5 Living letters 1997, s 14.
6 Living letters 1997, s 33. Detta är också anledningen till att KV:s kvinnoavdelning efter årtiondets avslutning har valt att följa upp arbetet genom att fokusera på kvinnors röster och visioner om vad det innebär att vara kyrka. Tema ”Being Church: Women’s Voices and Visions” har lanserats bland annat genom ett temanummer av *The Ecumenical Review* (53:1, januari 2001). Se också Hammar 1998, Askola 1998 samt avsnittet ”Solidarity with Women” i *Assembly Workbook* 1998, s 69–71.
7 För en presentation på svenska se Eckerdal 1994.
8 Ett antal exempel på försök till inklusiva bibelöversättningar diskuteras i en licentiatavhandling av Fredrik Ivarsson: ”Evangelium enligt Markus och Maria. Förslag till revidering av NT 81:s översättning av Markusevangeliet utifrån en diskussion om inklusivt språk”, Teologiska fakulteten, Lunds universitet, november 1998. Den rymmer också en utförlig bibliografi på området. Se

Ivarsson 1999. Det förslag till ny kyrkohandbok för Svenska kyrkan som presenterades år 2000 har också ansatsen att, som det sägs, språket ska vara ”inkluderande”. SKU 2000:3, s 20–23 och 46–54.

9 Exempel finns i min bok om den feministiska användningen av Sofia, den bibliska personifikationen av Visheten som kvinna. Beckman 1996a, s 132–173 samt 178–184. Se också Cole et al 1996, s ix–xiv och 188–198, samt Aldredge-Clanton 1995, s 96–109.

10 Se exempelvis Lathrop 1993, s 158 eller Senn 1997, s 684–687.

11 Irwin 1994, s x. Irwin benämner den första innebörden ”theology of the liturgy” och den andra ”theology drawn from the liturgy”. Han nämner också moraliska och andliga implikationer härledda ur liturgin som en tredje kategori som kan förstås som vuxen ur den andra. David W Fagerberg talar istället om fyra sätt att förstå relationen mellan liturgi och teologi, varav han menar att endast en kan benämnas liturgisk teologi, nämligen den teologi som sker i liturgin, en definition som jag själv dock finner för begränsad. Se Fagerberg 1992, s 12.

12 Så talar exempelvis Don S Saliers om ”det revolutionära” i insikten att själva akten att be innebär att vara teolog. Saliers 1994, s 86. Se också Irwin 1994, s 44–51, Lathrop 1993, s 4–11 och Fagerberg 1992, s 9–22.

13 Byström/Norrgård 1996, s 18.

14 Byström/Norrgård 1996, s 52.

15 Ämnet praktisk teologi, varur kyrkovetenskapen härrör, har ofta förståtts som en sekundär tillämpning av systematisk och historisk teologi. Jfr Brodd 1996, s 114.

16 Irwin 1994, s 3–6, Lathrop 1993, s 9, Fagerberg 1992, Kavanagh 1992, s 3.

17 Beckman 2001.

18 Se exempelvis hur Irwin utvecklar hur den reformerade romersk-katolska riten kan användas som teologisk källa. Irwin 1994, s 50f.

19 Den refererade jämförelsen finns i Procter-Smith 1990, s 30–35. För en framställning av den liturgiska rörelsens utveckling och teologi i svenska kyrkor och samfund se Fahlgren/Klingert (red) 1994. Observera dock att samtliga författare till denna antologi är män och att frågan om kvinnors och mäns ställning över huvud taget inte problematiseras.

20 En modifiering av Procter-Smiths analys i detta avseenden gör Teresa Berger, när hon lyfter fram kvinnornas roll i framväxten av den liturgiska rörelsen i Tyskland och Österrike i början av 1900-talet. Berger 1992.

21 Se exempelvis Kavanagh 1992, s 146.

22 Fagerberg 1992, s 290.

23 Marshall 1995, s 139.

24 Marshall 1995, s 135.

25 ”Generally, however, one never hears of Mrs Murphy in terms that imply that she went to college, has a responsible job, or even belongs to a book club.” Marshall 1995, s 147.

26 Se exempelvis Hoffman 1987, Saliers 1994, Irwin 1994, Grimes 1995, Bell 1992.

27 Irwin 1994, s 54f.
28 Irwin 1994, s 265.
29 Irwin 1994, s 55f och 331. För en liknande diskussion om liturgi och etik, men från delvis andra utgångspunkter, se kapitlet ”For the Sake of the World: Liturgy and Ethics” i Saliers 1994, s 171–190.
30 Eriksson 1995.
31 Eriksson 1995, s 55–86. För en svensk sammanfattning se Eriksson 1997.
32 ”Feminism is the radical notion that women are people”. Fiorenza 1996, s xvii och 1998, s 3f. Se också Gross 1996, s 16.
33 Karin Sporre framhåller i sin doktorsavhandling *Först när vi får ansikten* (1999) att det inte längre går att tala om feminism, utan att det är fråga om feminismer. Dock finner hon tre grunddrag som hon menar går igen i de flesta feministiska hållningar både inom akademi och politik: 1) Feminism startar utifrån upptäckten att orättvisa begås mot kvinnor, vilket gör att kategorin kön kritiskt måste undersökas. 2) Vidare antas att mäns samhälleliga positioner är knutna till makt. 3) Feminism rymmer också aktiviteter för att förändra dessa orättvisa förhållanden. Sporre 1999, s 64–66.
34 Lindén/Milles (red) 1995, s 9.
35 För en närmare diskussion om begreppen se Eduards 1995, s 62 och 64.
36 Sporre 1996, med referens till Donna Haraways artikel ”Situated knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” i Haraway 1989. Även publicerad i *Feminist Studies*, 14:3 1988, s 575–599.
37 Jfr Wahl 1996, s 34f.
38 Hogan 1995, s 10. För en diskussion om hänvisningen till praxis i feministisk teologi och befrielseteologi se också Vuola 1996.
39 Hogan 1995, s 65. ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives”. Doktorsavhandling av Natalie Knödel 1997 UD, s 157–194. Robert Schreiter påpekar att teologi som praxis är speciellt användbar i situationer som till följd av någon form av förtryck kräver en social förändring. Schreiter 1985, s 91–93.
40 Hogan 1995, s 79–84.
41 Den feministiska liturgiteologen Marjorie Procter-Smith väljer exempelvis att i sin beskrivning av den feministiska liturgiska rörelsen utgå från konkreta liturgier, inte från teoretiska formuleringar, just därför att så få inom den feministiska liturgiska rörelsen sysselsatt sig med teori och forskning. Procter-Smith 1990, s 26.
42 Exempel på det ibland stora gapet mellan den aktivistiska delen av kvinnorörelsen och den akademiska reflexionen finns i Beckman 1997.
43 Jfr Fulkerson 1994, s 7.
44 David Tracy har påpekat att det för amerikansk engelska främmande ordet praxis kan tjäna som en markör av det förhållande att varje teoretisk aktivitet också är en form av praktik och att varje praktik värd namnet medvetet eller omedvetet stödjer sig på någon form av teori. Samma markering menar jag kan vara behövlig på svenska, bland annat för att understryka att den

teoretiska aktiviteten är en social praktik. Tracy 1994, s 10.

45 Om tidig feministisk teologis referens till erfarenhet se Young, P D 1990, s 16f, med utförligare argumentation s 49–69.

46 Margareta Hallberg definierar i *Kunskap och kön. En studie av feministisk vetenskapsteori* feminism som forskningsperspektiv på ett sätt som innebär att kön används som epistemiskt kriterium, vilket hon själv dock inte är beredd att acceptera. Hallberg 1992, s 75.

47 En sammanfattning av problemet ur poststrukturalistiskt perspektiv finns hos Fulkerson 1994, s 1–12. För en beskrivning av womanist- och mujerista-teologier, se Chopp 1997. En god sammanfattning på svenska av problemen med generaliseringar om kvinnors erfarenhet finns i Sporre 1996 och Sporre 1999, s 124–140. Se också Eriksson 1995 samt Eriksson 1999, s 177–192.

48 I avhandlingen kommer jag att tala om postmodernt tänkande som en vidare idéströmning, vari jag inkluderar poststrukturalistiskt tänkande, som karakteriseras framför allt av sitt starka fokus på språket. För en tydlig postmodern feminism, se Butler 1990.

49 För en polemik mot postmodern feminism från i texten angivna utgångspunkter se Modleski 1991. För en konstruktiv könsteoretisk diskussion om konflikten mellan insikten att ”kvinnan” som enhetligt subjekt inte existerar, och det politiska behovet av att ändå kunna tala om ”kvinnor”, se Fuss 1989.

50 Teckningen av de olika extrempositionerna är gjord på fri hand, men liknande skisser finns exempelvis i Jones 2000.

51 Chopp 1997, s 392f.

52 Kopplingen mellan berättelse (narrative) och ecklesiologi finns hos ett flertal moderna teologer. Se exempelvis Healy 1996 och Loughlin 1996.

53 Fulkerson 1994, s 84f. Rebecca Chopp hävdar också i sin artikel om feministiska teologier i översiktsverket *The Modern Theologians* att begreppen ”kvinna” och ”kvinnor” är heuristiskt användbara ”... as they remind us that women must speak and be heard, and that gender continues to influence not only our personal lives but how culture, knowledge, and politics are organized.” Chopp 1997, s 392.

54 Fulkerson 1994, s 88–93.

55 Fulkerson 1994, s 98–106.

56 Fulkerson 1994, s 103–105.

57 Fulkerson 1994, s 24.

58 Fulkerson 1994, s viii och 57f.

59 Eriksson 1999 kap 8 och 9, s 161–192.

60 Eriksson 1999, s 189.

61 Eriksson 1999, s 174.

62 Eriksson 1999, s 174f, s 190f. Det komplicerade området kyrka och demokrati diskuteras i en kommande doktorsavhandling i kyrkovetenskap av Göran Lundstedt vid teologiska fakulteten, Uppsala Universitet. Preliminär titel: ”Svenska kyrkan och demokratin – demokrati som ecklesiologisk kategori”.

63 Bexell 1996, s 167.

64 Brodd 1996, s 110–112.

65 ”... the event which constitutes the Church”. Irwin 1994, s 48f. Irwin beskriver all liturgi som ecklesiologisk i den meningen att den uttrycker kyrkans självförståelse.
66 Tjørholm 1999, s 194.
67 Lathrop 1993, s 9, Lathrop 1999.
68 Se exempelvis Baril 1990, Halton (red) 1985, s 195–232 och Tjørholm 1999.
69 En kritik av könsblindheten i ett antal inflytelserika moderna ecklesiologier återfinns i en ej publicerad doktorsavhandling från University of Durham 1997, se ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives”. Natalie Knödel 1997 UD 1997. Ett aktuellt exempel i svensk kontext utgör den ecklesiologiska debattboken *På spaning efter framtidens kyrka*, som trots sin induktiva metod inte rymmer någon könsmaktsrelaterad analys. Antologin är skriven av sex män, som på några få undantag när refererar till andra män. Se Fahlgren (red) 1998.
70 Denna verklighet speglas tydligt exempelvis i boken *Kyrkovetenskap-liga forskningslinjer* från 1996, skriven av åtta män, som är avsedd att ge en översikt över det vetenskapsteoretiska debattläget i Sverige vad gäller studiet av kyrkor och samfund. Genom den omfattande notapparaten får läsaren också en överblick över ett internationellt forskningsläge. Av de omnämnda författarna är endast cirka en tiondel kvinnor. Dessa har i de flesta fall skrivit om sådana områden där kvinnor traditionellt varit verksamma i många kyrkor, såsom diakoni, pedagogik i relation till barn och ungdomar samt konstnärliga uttrycksformer. Bexell (red) 1996.
71 Tuulikki Koivunen Bylund utgår i sin kyrkovetenskapliga doktorsavhandling om Ebba Boström som grundare av Samariterhemmet från vad hon benämner som ett ”kvinnoperspektiv” och ett ”aktörsperspektiv”. Bylund 1994, s 17–24.
72 Om den feministiska liturgiska rörelsen i Tyskland se exempelvis Leistner (red) 1997. Det nordamerikanska inflytande blir tydligt i bokens referenser. Se exempelvis s 69 där beroendet av WATER (Women’s Alliance for Theology, Ethics and Ritual) i Washington DC omtalas explicit. Exempel från Norge finns i Salomonsen 1999. För bibliografier om feminism och liturgi se Berger 1989, Berger 1995b och Dobbeler 1995.
73 Berger 1999a, s 109–149. Berger menar att det går att tala om en tydlig feministisk liturgisk rörelse också i Latinamerika, Afrika och Asien, se Berger 1999a, s 115f. En bok om feministisk liturgi i global kontext, redigerad av Berger, är under utgivning på Westminster John Knox Press. Planerad titel: *Dissident Daughters – Daughters of God: Feminist Liturgies in Global Context*.
74 Exempel på undersökningar av ett tydligt redovisat material är Caron 1993 och Winter et al 1994. För min sammanfattning har dessa studier dock mindre värde eftersom Caron använder sig av ett konfessionellt vidare material, medan Winter et al inriktar sig på kvinnors religiösa liv vidare än just vad gäller liturgisk förnyelse.
75 Den vidare insamlingen av material genomfördes på uppdrag av Kvinnor i Svenska kyrkan för Framtidsstudien Svenska kyrkan som folkkyrka och har

redovisats i rapporten *Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?*. Beckman 1998.

76 En presentation av årtiondet, dess syften och genomförande kommer i kapitel två.

77 ELSA 1/1997, Svenska kyrkans tidning 6/1997.

78 Samling Q10 innehåller 16 volymer. Samlingen tillhör Kvinnor i Svenska kyrkan, men förvaras vid bokens tryckning hos författaren.

79 Materialet finns i samlingen gudstjänstmaterial hos författaren. Bakom en beteckning finns i några fall flera enskilda gudstjänsttillfällen, som till exempel firats under en och samma konferens. Data om när och var och hur gudstjänsterna/sammankomsterna ägt rum, liksom vilken typ av dokumentation jag haft tillgång till, framgår av källförteckningen.

80 Eneroth 1989, s 59.

81 I rapporten ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?” har jag försökt ge en bild av denna typ av sammankomster. Se Beckman 1998, s 75f.

82 År 2000 publicerades dock en samling gudstjänstmaterial för livets olika skeden, sammanställt av stiftsadjunkt Lena Sjöstrand. Se Mitt i församlingen 2000.

83 Detta ska dock inte tolkas så att inga gudstjänster av liknande typ ägt rum i dessa stift.

84 Termen holistisk för denna typ av liturgiskt studium används av Lawrence Hoffman i den metodiskt banbrytande boken *Beyond the Text: A Holistic Approach To Liturgy*. För en definition se Hoffman 1987, s 15, där Hoffman med hänvisning till Michael Polanyi liknar angreppssättet vid en filmares möjlighet att fokusera på en detalj, men också att låta kameran zooma ut och in och löpa över omgivningen så att detaljen fångas i sitt sammanhang.

85 ”The central issue is not ’what are the theological truths contained and stated in the texts?’ but ’what is being said and done in the liturgical action with the use of these words?’.” Saliers 1994, s 141.

86 ”... by the continual juxtapositions of words with sign-actions”. Lathrop 1996, s 68.

87 Irwin 1994, s 54f.

88 Min egen påverkan gäller framför allt de olika typerna av Sofia-gudstjänster. Jag var del av den grupp i Stockholm som tog initiativ till dessa gudstjänster 1994, men har efter 1995 inte deltagit aktivt i gudstjänstutformningen. Dock finns i de Sofia-gudstjänster som finns med i mitt material vissa texter som ursprungligen härrör från mig. Genom publiceringen av boken ”Sofia – den vishet vi förkunnar” (Beckman 1996a) har jag naturligtvis också bidragit till den vidare spridningen av användandet av namnet Sofia i gudstjänsten. Vid två av de gudstjänsttillfällen som finns med i mitt material hade jag medverkat med föredrag om detta ämne före gudstjänsten). (Sofia/Linköping/96 och Kvisk/Åkersberg/96) I Sigtuna-projektet har jag medverkat med föredrag i ett par tidiga Guds dotter-konferenser och vid något tidigt tillfälle också bidragit till gudstjänstens utformning. Detta gäller dock ej den konferens med namnet ”Röda madonnan” som finns med i mitt material.

89 Utmaningen för kvalitativ metod är enligt Bo Eneroth ”... att garantera ett nöd-

vändigt minimum av intersubjektivitet genom att för andra möjliggöra inlevelse i metoden och dess resultat." Eneroth 1989, s 61.

90 För en utförlig diskussion om begreppen på engelska se Hallberg 1992, s 98–128.

91 Se exempelvis Hirdman 1988, s 50f. För en problematiserande diskussion om användningen av kön och genus på norska/svenska se Lundgren 1993, s 82–87 och Lindén/Milles (red) 1995, s 17–19.

92 Så ordnade exempelvis SKR i augusti 1997 en "genderkonferens" i Härnösand.

Kapitel 2

1 Jag använder begreppen "gestaltning" och "innehåll" i anslutning till liturgiteologen Anscar Chupungcos beskrivning av "form" och "content": "In the liturgy we speak of 'content' to refer to the meaning intended by the text or rite. 'Form' on the other hand, refers to the outward shape made up of words, gesture, and sometimes material things, whereby the content is expressed." Där Chupungco inkluderar det verbala språket i formen har jag valt att göra en distinktion mellan gestaltning och verbalt språk på grund av att den feministiska kritiken i så hög grad fokuserat just på det verbala språkets utformning, medan alternativen i så hög grad handlat om nya gestaltningar. Chupungco 1996, s 82.

2 Jag tänker då på inflytelserika verk som Rosemary Radford Ruethers *Sexism and God-talk: Toward av Feminist Theology* (1983), Elisabeth Schüssler Fiorenzas *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (1983), Sallie McFagues *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987) eller Daphne Hampsons *Theology and Feminism* (1990). Ett undantag utgörs av Ruethers *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (1986), som har liturgi och ecklesiologi som utgångspunkt.

3 Procter-Smith 1993b, s 3. För en ingående diskussion av Procter-Smiths arbete se Dijk 1999.

4 Ruether 1986a, s 4.

5 Roll 1991, s 44.

6 Det problem jag ställs inför när jag på svenska ska referera undersökningen är ett gott exempel på det androcentriska språkets betvingande karaktär. Ordet "laity" översätts på svenska normalt med lekmän, eller möjliggen lekfolk. Eftersom jag här syftar på kategorin icke prästvigda kvinnor finner jag en sådan översättning olämplig, varför jag själv introducerar ordet lekkvinna.

7 Winter et al 1994, s 45.

8 Berger 1999a, s 10 och s 20f.

9 Begreppen återfinns alla i uppslagsverket *Dictionary of Feminist Theologies*, som också innehåller vidare hänvisningar. Se Russell/Clarkson (red) 1996.

10 För en något äldre, men utförlig, historisk diskussion se Lerner 1986. För en

översikt över 90-talets debatt se Jónasdóttir/Björk (red) 1994. Aktuella exempel på teologisk användning finns i Eriksson 1999, s 18 och Höglund 2001, s 23.

11 En utförligare diskussion om denna problematik finns hos Sporre 1999, s 68ff.

12 Johnson 1992, s 23.

13 Johnson 1992, s 34.

14 Boëthius 1995, s 20.

15 Jfr Chopp 1989, s 112 eller Fulkerson 1994, s 101.

16 En diskussion av androcentrismens beroende av dikotomi i betydelsen tudelning/isärhållande finns särskilt tydlig i Hirdman 1988. För en feministteologisk analys av ”the sex/gender system”, inklusive hänsyn till begrepp som ras och klass, se Fiorenza 1992, s 105–125. En diskussion av tendensen att språkligt låta kategorierna man och kvinna generera nya hierarkiska motsatspar, som också konstrueras som maskulina respektive feminina diskuteras i Cameron 1992, s 82–98.

17 Se exempelvis Berger 1999a, s 56–59.

18 Förutom Russell/Clarkson (red) 1996 se också Graham 1995, s 11–14, Hirdman 1987, s 198ff.

19 White 1993, s 87.

20 ”The Problem Identified: Man's Liturgy” lyder rubriken på Teresa Bergers bakgrundsbeskrivning av den feministiska liturgiska rörelsen. Se Berger 1999a, s 116.

21 Berger 1995a, s 115. Berger har dock också påpekat att kvinnor trots diskriminering genom historien haft viktiga liturgiska roller, men där så skett har det inte fått sitt rättmätiga erkännande. Berger 1990, s 63.

22 Procter-Smith 1990, s 36.

23 Berger 1995a, s 115.

24 ”From menarche to menopause, from pregnancy to nursing, from breast cancer to domestic violence, the traditional liturgy seemed to know and acknowledge little of women's lives.” Berger 1999a, s 117.

25 Se Living letters 1997, s 22.

26 Lathrop 1993, s 15.

27 En översikt finns exempelvis i Fiorenza (red) 1993 och 1994.

28 *Bearing Fruit in Due Season* är en feministisk översikt över Bibelns roll i gudstjänstens olika delar. Elizabeth J Smith är anglikan från Australien, men många av hennes resonemang torde vara giltiga även i andra kyrkliga traditioner. Se Smith 1999.

29 Procter-Smith 1993a. Se också Procter-Smith 1990, s 116–135: ”I am Word, Spirit, and Power: The Bible and Emancipatory Preaching”. Carol M Norén har också skrivit om kvinnor som predikanter, inklusive deras bibeltolkning, se Norén 1992.

30 Att just valet av texter, liksom översättningarna av texterna, är en viktig källa både till problem och möjligheter ur feministisk synpunkt har påpekats från många håll. För en sammanfattning se Berger 1999a, s 116f och 133ff.

31 Artikeln har rubriken ”Is There a (Non-Sexist) Bible in This Church? A

Feminist Case for the Priority of Interpretive Communities". Fulkerson 1998.
32 Fulkerson 1998, s 226.
33 "... detrimental to their own beginning discovery of the self". Berger 1999a, s 117.
34 Se Saiving 1992 (1960). Senare utvecklade Judith Plaskow kritiken och då mer specifikt i relation till Reinhold Niebuhrs och Paul Tillichs teologier. Plaskow 1980. Se också Kaul 1989 och Grey 1994.
35 Thistlethwaite 1990 (1989), s 77–91.
36 Lowe 2000a och Lowe 2000b.
37 Duck 1993, s 55–69.
38 Duck 1993, s 59–64.
39 För en utförlig diskussion om feministiska kristologiska förhållningssätt se Eriksson 1999, som också ger hänvisningar till annan feministisk diskussion om kristologi. För ett svenskt bidrag se också Grenholm 1999.
40 Kapitlet "In Whose Name? The Problem of Jesus for Feminist Prayer" i Procter-Smith 1995, s 89–113.
41 En i lutherska sammanhang flitigt använd grundbok i liturgisk teologi heter mycket riktigt just "Holy Things". Se Lathrop 1993. Susan A Roll påpekar exempelvis att språket om Gud i gudstjänsten "thus itself takes on something of a divine aura". Roll 1992, s 70.
42 Harling 1996, s 40.
43 Om gudstjänstspråk som skapare av "ordning" se Driver 1998, s 131–151.
44 Se Chauvet 1995, 426–429.
45 Roll 1992, s 71.
46 Berger 1999a, s 23.
47 Ramshaw 1996, s 19.
48 "The moral implications of the invisibility of women lie in the ability of language to create what it names." Procter-Smith 1990, s 61. Se också s 65. En utförlig diskussion om feministisk språkteori finns i Cameron 1992 (1985). Om sexistiskt språk som symptom eller orsak, se s 102–104.
49 Här kan nämnas McFague 1987, Wren 1989, Duck 1991, Johnson 1992, Ramshaw 1995. För kortare artiklar om språket i liturgin se Berger 1988, Ramshaw 1990, Roll 1992. För en diskussion i förhållande till fransk poststrukturalistisk feministisk teori, primärt Luce Irigaray, se Ward 1994.
50 Johnson 1992, s 18, 36–41.
51 "If God is male, then the male is God." Daly 1975, s 38.
52 Wren 1989, s 123–130.
53 Se Johnson 1992, Duck 1991 och i viss mån Ramshaw 1995.
54 Johnson 1992, s 19ff, 246–254, McFague 1987, s 63–69.
55 Roberts 1998, s 20.
56 McFague förstår allt tal om Gud som metaforiskt. Se McFague 1982 och 1987. Elizabeth Johnson tar istället sin utgångspunkt i Thomas av Aquinos förståelse av analogins roll i talet om Gud. Argument mot den språkförståelse olika feministiska teologer presenterat finns i flera artiklar i Kimel (red) 1992.
57 Fulkerson 1994, s 41–50, s 61–116.

58 Fulkerson 1994, s 45ff.
59 Fulkerson 1994, s 114ff.
60 Procter-Smith 1995, s 120.
61 Berger 1990, s 56.
62 Hunt 1993a, s 3. Se också exempelvis Ruether 1983, s 193–210.
63 Procter-Smith 1995, s 37.
64 Ross 1998, s 51.
65 Procter-Smith 1990, s 138.
66 Procter-Smith 1995, s 116f.
67 Procter-Smith 1990, s 136f.
68 Dierks 1997.
69 Rosemary Radford Ruether i samtal med författaren i samband med Ruethers promotion till hedersdoktor vid Uppsala Universitet 22 januari 2000. Det är intressant att notera att Romersk-katolska kyrkan på ett motsvarande sätt var tyst i den intensiva debatt om en nattvardsliknande måltid under den så kallade Re-imagining-konferensen 1993, som orsakade stort rabalder i protestantiska samfund. Se Beckman 1996a, s 132–173.
70 Procter-Smith 1995, s 120f.
71 Roberts 1998, s 22.
72 Mujerista är ett namn som skapats för att beteckna kampen för befrielse av spansktalande kvinnor i USA, medan womanist på ett motsvarande sätt använts för att beteckna svarta kvinnors befrielsekamp. Båda begreppen har introducerats i polemik mot vita amerikanska feministers sätt att uttala sig å alla kvinnors vägnar.
73 ”women’s religious communities that have self-consciously and intentionally tried to establish comfortable and meaningful patterns of worship.” Northup 1997, s 3.
74 Northup 1997, s 18–22. Northup diskuterar också inledningsvis huruvida det mot bakgrund av bland annat postmodern feministisk kritik verkligen går att tala om någon specifik kvinnoverklighet, men kommer fram till att det är motiverat just när kvinnor medvetet skapar en gemenskap för kvinnor. Northup 1997, s 5.
75 Roberts 1998, s 15 och 23.
76 Berger 1999a, s 109ff.
77 Ruether 1986b och Procter-Smith 1990, s 20–35. Se också Procter-Smith 1992. Med ”den liturgiska rörelsen” åsyftas den kyrkliga reformrörelse under 1900-talet som initierat och uppmuntrat liturgiska reformer inom alla de stora västliga kyrkotraditionerna.
78 Ordet liturgi kommer från grekiskans ”leitourgia”, som i antiken användes som beteckning för folkets gemensamma tjänst, religiös eller inte. Karakteristiskt var, menar Collins, att liturgin innebar en androcentriskt och patriarkalt ordnad rit. Collins 1993, s 17–24.
79 Collins 1993, s 22–24, med hänvisning till Bell 1992.
80 Ritualforskare Ronald Grimes definierar ritualisering som den process varigenom rituell kreativitet utövas. Grimes 1995, s 60. För en fortsatt diskus-

sion av Bells ritualiseringsbegrepp och kristen liturgi se kapitel tre.
81 Se Sporre 1999, s 73ff för en diskussion om ordet feminism och visionen om en mer mångkulturellt öppen terminologi.
82 Bell 1992, s 93.
83 Se Berger 1990, s 56, Berger 1995a, s 116f, Berger 1999a, s 122, Roll 1994a, s 5, Procter-Smith 1992, s 69.
84 King 1993, s 225.
85 Procter-Smith 1995, s 57.
86 Isasi-Diaz 1995, s 106 och 110 (not). Se också Isasi-Diaz 1993.
87 Isasi-Diaz 1995, s 107.
88 Berger 1999a, s 128.
89 Northup 1997, s 29.
90 Northup 1993, Northup 1995, Northup 1997, särskilt s 58–66. Se också Grimes 1993 för en diskussion om vertikalitet och horisontalitet som uttryck för rituell auktoritet.
91 Northup 1997, s 66.
92 Se exempelvis Neu 1993a, s 168f , Neu 1993b, s 159f , Roll 1994a, s 5, Roll 1994b, s 390, Procter-Smith 1992, s 70.
93 Collins 1993, s 12.
94 Collins 1993, s 14f.
95 Se Procter-Smith 1990, s 18–25 för en sammanställning av typiska drag.
96 Se också Collins 1993, s 13ff.
97 Berger 1999a, s 124f, Roll 1994b, s 393.
98 Procter-Smith 1990, s 22.
99 Neu 1993b, s 158.
100 Procter-Smith 1990, s 23. Se också Procter-Smith 1992, s 72.
101 Se exempelvis Collins 1993, s 12, Northup 1997, s 6f.
102 Procter-Smith 1992, s 71f.
103 Neu 1993a, s 169f.
104 Procter-Smith 1995, s 60.
105 Procter-Smith 1995, s 57.
106 Roll 1994b, s 392.
107 Northup 1997, s 65.
108 Se exempelvis Berger 1990, s 57, Berger 1995a, s 116, Berger 1999a, s 126, Roll 1994a, s 6, Roll 1994b, s 391f.
109 Collins 1993, s 12f.
110 Collins 1993, s 15.
111 För en kortfattad kommentar se Roll 1991, s 53.
112 Berger 1999a, s 130.
113 Procter-Smith 1995, s 55–70.
114 Se exempelvis SKU 2000:3.
115 Procter-Smith 1990, s 63–67.
116 Berger 1995a, s 117, Berger 1999a, s 135–137, Roll 1991, s 53ff, Roll 1994b, s 391.
117 Berger 1990, s 57.

118 Berger 1999a, s 136.
119 Collins 1993, s 11f.
120 Procter-Smith 1990, s 37.
121 Neu 1993c, s 16.
122 Neu 1993a, s 170 och Neu 1993b, s 160f.
123 Neu 1993a, s 169f, Neu 1993b, s 161f.
124 Berger 1988, s 137, Berger 1990, s 57, Berger 1995a, s 116.
125 Berger 1999a, s 131 med referens till Ward et al (red) 1995 och Elkins 1994.
126 ”... feminist liturgies give central place to women’s bonds with one another as sacred and a sign of women’s relationship with the divine”. Procter-Smith 1992, s 71.
127 Roll 1994a, s 7.
128 Berger 1990, s 58 och Berger 1995a, s 117.
129 Berger 1999a, s 139f.
130 Berger 1999a, s 126.
131 Berger 1990, s 58, Berger 1995a, s 117, Berger 1999a, s 137–139, Roll 1994a, s 6.
132 Neu 1995, s 186.
133 ”... moving from patriarchy to full humanity”. Neu 1993b, s 158.
134 Neu 1993a, s 174–177 och Neu 1993b, s 162–167.
135 ”... when Hispanic women’s lived experiences constitute the source of a celebration and when that celebration contributes effectively to our liberation.” Isasi-Diaz 1995, s 104.
136 Berger 1999a, s 142.
137 ”... the symbols of Jesus and the cross are not yet fully reconstructed for Christian feminist liturgical contexts”. Procter-Smith 1992, s 74.
138 Berger 1990, s 59, Berger 1995a, s 117, Berger 1999a, s 140–142.
139 Northup 1997, s 23.
140 Hunt 1993a, s 5.
141 Berger 1990, s 56f, Berger 1995a, s 116, Berger 1999a, s 124.
142 Roll 1991.
143 Roll 1994a, s 6.
144 Hunt 1993a, s 4.
145 Neu 1982, s 80.
146 Neu 1982, s 83.
147 Berger 1995a, s 117, Berger 1999a, s 143. Se också Procter-Smith 1990, s 24f.
148 Procter-Smith 1992, s 70f.
149 Ruether 1999, s 62.
150 Neu 1993b, s 156. Se också Procter-Smith 1995, s 20–28.
151 Till dem som explicit diskuterat syftet med kvinnokyrkans liturgier hör Diann Neu. I sin artikel i *Women at Worship* sammanfattar hon avslutningsvis liturgiernas betydelse för kvinnor, för religiösa traditioner och för samhällelig omvandling. Neu 1993a, s 175–177.
152 ”Women come to these liturgies/rituals with a terrible hunger that is not being fed in traditional religious communities”. Procter-Smith 1992, s 69.

153 Procter-Smith 1995, s 14.
154 Ruether 1986a, s 5.
155 Dierks 1997, s 15.
156 Berger 1999a, s 120.
157 Neu 1982, s 75.
158 ”... empower us to see ourselves as holy and to deepen our sense of self-esteem and self-worth”. Neu 1993a, s 175.
159 Neu 1982, s 75.
160 ”... the distortion of patriarchy; that is, without any form of domination.” King 1993, s 226.
161 Neu 1995, s 186.
162 Isasi-Diaz 1995, s 106.
163 ”... give us the possibility for creating a noncoercive space for countering patriarchal ordering”. Procter-Smith 1995, s 146.
164 ”... a praxis of radical love and a commitment to justice-seeking”. Hunt 1993a, s 5.
165 Se exempelvis Neu 1993b, s 158 och Collins 1993, s 11f.
166 Ruether 1983, s 18ff. För en kritisk diskussion av Ruethers princip ur feministiskt poststrukturalistisk perspektiv, se Fulkerson 1997.
167 Collins 1993, s 12f, Northup 1997, s 21.
168 Roll 1991, s 43.
169 Berger 1999a, s 118.
170 Ruether 1986a, s 57–74.
171 Procter-Smith 1992, s 75. Se också Charlotte Carons indelning i olika typer av kvinnogrupper som arbetar med ritual. Caron skiljer på ”Christian feminism” (till vilken framför allt räknas kvinnor från liberala protestantiska traditioner, som ger kvinnor tillträde till prästämbetet), ”Women-Church” (primärt kvinnor från romersk-katolsk tradition), gudinnegrupper och grupper för kvinnors andlighet (som ofta har sitt ursprung i någon form av ”consciousness-raising”). Caron 1993, s 155–165.
172 Dierks 1997, s 35–39.
173 Dierks 1997, s 18f.
174 Roll 1991, s 45.
175 ”... breathe life-giving spirit into lifeless liturgical forms”. Neu 1993a, s 176.
176 Berger 1990, s 61.
177 Berger 1990, s 63.
178 Berger 1988, s 141. Se Berger 1990 för en utveckling av denna tanke. Se också Brazal 1996 för en diskussion av idén om inkulturering i kvinnors kultur.
179 Berger 1999a, s 110f.
180 Procter-Smith 1995, s 145.
181 Procter-Smith 1995, s 14. Se också s 146f.
182 Neu 1982, s 75.
183 Roberts 1998, s 15.
184 King 1993, s 234 och Isasi-Diaz 1995, s 108.
185 För historiska framställningar av kvinnokyrkorörelsen, skrivna av kvinnor som

själva deltagit i processen, se Hunt 1993b och Ruether 1986a, s 65–69. För en nyare värdering av historien se Ruether 1999. För en historik skriven ur ett europeiskt akademiskt perspektiv se en opublicerad avhandling från 1997: ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives” av Natalie Knödel, University of Durham (UD).

186 Mary E Hunt, som hör till den amerikanska kvinnokyrkans teologiska uttolkare, menar att rörelsen har tre rötter som alla daterar sig till 60- och tidigt 70-tal. Den första är kvinnorörelsen och den växande feministiska medvetenheten bland kvinnor. Den andra är andra Vatikankonciliet och de reformer som följde i dess spår, inte minst betoningen av lekfolket och församlingens delaktighet. Den tredje faktorn är befrielseteologiernas framväxt, som satte rättvisa och solidaritet på den teologiska agendan. Hunt 1993b, s 6.

187 Ruether 1992, s 194.

188 Ruether 1986a, s 65–67. Hunt 1993b, s 6f. Ruether uppger 1 500 deltagare, medan Hunt säger 2 000.

189 Hunt 1993b, s 7f, Ruether 1986a, s 68, Fiorenza 1993, exempelvis s 353–372.

190 ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives” 1997 UD, s 22. Se också Hunt 1993b, s 7, Ruether 1986a, not 4, s 283 och Fiorenza 1993, s 212.

191 Hunt/Neu 1993, s 45–57.

192 Kvinnokyrkan på Island är en oberoende rörelse inom den lutherska kyrkan, grundad 14 februari 1993. För en tillämpning av många av kvinnokyrkans tankar i europeisk liturgisk praxis se Leistner (red) 1997. För en tillämpning i europeisk kontext se också Berlis et al 1995 och Troch 1989.

193 ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives” 1997 UD, s 25.

194 ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives” 1997 UD, s 11.

195 ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives” 1997 UD, s 21. Se också Ruether 1996, s 39 och Hunt 1993a, s 5.

196 Ruether 1999, s 62.

197 Winter et al 1994, s 196f.

198 Winter et al 1994, s 198.

199 Winter et al 1994, s 152f.

200 Romersk-katolska kyrkan är medlem av KV:s kommission för Faith and Order och samarbetar med KV genom en ”Joint Working Group”. På grund av skiljaktigheter i kyrkosyn har Romersk-katolska kyrkan däremot hittills avböjt formellt medlemskap i KV. Katolska kvinnors engagemang i årtiondet har därför varit lokalt eller regionalt baserat. För de ortodoxa kvinnornas del har det ekumeniska årtiondet framför allt inneburit en möjlighet att mötas till regionala överläggningar, som skett bland annat i Damaskus 1996 och Istanbul 1997; se Fitzgerald (red) 1999. Lokalt har naturligtvis såväl romersk-katolska som ortodoxa kvinnor i varierande grad engagerat sig i ekumeniskt arrangerade årtionde-aktiviteter. I Sverige har Sveriges Ekumeniska Kvinnoråd (SEK) samordnat årtiondearbetet. SEK består av medlemsorganisationer, lokala ekumeniska kvinnoråd samt direktanslutna medlemmar. Katolsk förening för kvinnofrågor är medlem i SEK, medan Ortodoxa trosbekännare i Sverige deltar som observatörer. Se ELSA 2–3, augusti 1997, s 2 och 14.

201 Hunt 1993a, s 3.
202 Syftena angavs i fem punkter, som i varierande grad framställde kvinnor och kyrkor som aktörer. Målen var: 1) att ge kvinnor kraft och möjlighet att utmana förtryckande strukturer i världssamhället, i sina egna länder och kyrkor; 2) att i delat ledarskap och beslutsfattande, i teologi och andlighet, bekräfta kvinnors avgörande bidrag i kyrka och samhälle; 3) att göra kvinnors perspektiv och handlingar synliga i arbetet och kampen för rättvisa, fred och skapelsens okränkbarhet; 4) att göra det möjligt för kyrkorna att frigöra sig från rasism, sexism och klasstänkande; från tankar och praxis som diskriminerar kvinnor; 5) att uppmuntra kyrkorna att handla i solidaritet med kvinnor. Översättningen är hämtad från ”Ekumeniskt kvinnoårtionde Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–98”. NEB Samling Q10.
203 Hammar 1998.
204 Brev från Anna Karin Hammar till MEF 7 april 1987. NEB Samling Q10.
205 ”Sexism, like racism, is sin.” Philip Potters tal finns tryckt i rapporten från konsultationen, *Sexism in the 1970s* 1975, citat s 33. Potter hänvisar till en definition av sexism som ”any attitude, action, or institutional structure which systematically subordinates a person or group on grounds of sex” (s 27).
206 Studien resulterade i en rapport publicerad i bokform; se Parvey (red) 1983. Studien genomfördes inom Faith and Order, i samarbete med KV:s ”Sub-Unit on Women in Church and Society”. Studien följdes upp i exempelvis Best (red) 1987 och Best (red) 1988.
207 Hammar 1988, s 532.
208 Hammar/Käppeli (red) 1988.
209 Katsuno-Ishi/Orteza (red) 2000. Samlingen innehåller dock ingen reflexion kring materialets utformning.
210 Askola 1998, s 191.
211 För en diskussion av problematiken kring ”kyrkors solidaritet med kvinnor” och ”kvinnors solidaritet med kyrkor” se Beckman 1998, s 20 och 104–125. Tanken med kvinnoårtiondet var bland annat att män i kyrkorna skulle kunna identifiera sig med och solidarisera sig med utsatta kvinnor. Se Anna Karin Hammar i utfrågningen ”Kvinnligt, manligt, mänskligt”, Svenska kyrkans teologiska kommitté 1998, s 64 samt Hammar 1999.
212 Tonläget kan avläsas exempelvis i *The Ecumenical Reviews* temanummer om kvinnor och ecklesiologi, 53:1 (januari 2001).
213 Beckman 1996c.
214 Fiorenza 1993, s 196.
215 Neu 1993c, s 14, Hunt 1993c, s 10.
216 Neu 1993c, s 15.
217 ”... a global, ecumenical movement made up of local feminist base communities of justice-seeking friends who engage in sacrament and solidarity”. Hunt 1993a, s 2.
218 Se Hunt 1980 och 1989. För en kritisk reflexion över risken med att inkludera vänskap i definitionen av kvinnokyrkan se Fiorenza 1992, not 53, s 243 och Fiorenza 1993, s 346f.

219 Hunt 1993a, s 2 och 1993c, s 13.
220 Hunt 1993a, s 5.
221 Ruether 1986a.
222 Ruether 1986a, s 69.
223 Ruether 1986a, s 57.
224 Ruether 1986a, s 22f.
225 2 Mos 19:14–15. Texten lyder enligt Bibel 2000: ”Mose gick ner från berget till folket och lät dem rena sig, och de tvättade sina kläder. Och han sade till dem: ’Håll er beredda för i övermorgon. Kom inte nära någon kvinna’.”
226 Ruether 1986a, s 44.
227 Ruether 1986a, s 58–61.
228 Ruether 1986a, s 5.
229 Fiorenza 1994, not 1, s 191. Jag har inte gjort något försök att översätta denna omskrivning.
230 Se exempelvis Fiorenza 1984, kapitlet ”Women-Church: The Hermeneutical Center of Feminist Biblical Interpretation”, och Fiorenza 1992, t ex s 5.
231 Fiorenza 1983, s 343–351. Kapitlet är en bearbetning av ett föredrag Fiorenza höll på konferensen *Women Moving Church* i Washington våren 1981, vilket bör ha varit det första tillfälle då begreppet kvinnokyrka diskuterades offentligt. Föredraget finns med i antologin *Discipleship of Equals* från 1993 (s 195–205) i den form som det ursprungligen publicerades i en dokumentation från konferensen kallad *Women Moving Church* (redigerad av Diann Neu och Maria Riley, Center of Concern, Washington DC 1982).
232 Fiorenza 1983, s 343f.
233 Fiorenza 1983, s 344.
234 Fiorenza 1983, s 347f.
235 Fiorenza 1983, s 344.
236 Fiorenza 1983, s 348 och Fiorenza 1992, s 127f.
237 Fiorenza 1992, s 128.
238 Fiorenza 1994, s 27.
239 ”Kyriarki” är ett begrepp Fiorenza lanserat som alternativ till ”patriarkat”, för att visa att inte alla män förtrycker alla kvinnor. Kyriarki betecknas istället ett styre som utövas av kejsaren/härskaren/fadern/maken över hans underordnade, vari också män kan ingå. Se Fiorenza 1994, s 14. Se också Fiorenza 1992, s 117.
240 ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives”. Doktorsavhandling av Natalie Knödel 1997 UD, s 39.
241 ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives” 1997 UD, s 24ff.
242 Bristen på intresse för ecklesiologi i protestantisk kontext finns omvittnad exempelvis i Tjørholm 1999, s 28.
243 Russell 1993, s 24ff.
244 ”Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives” 1997 UD, s 56.
245 ”... a reflection on the nature of the church in the light of the questions and insights of such groups”, åsyftande gemenskaper där två eller tre möts i Kristi namn och ”begin to think through possible ways of being church that will

affirm the full humanity of *all* women and men." Russell 1993, s 11.
246 Russell 1993, s 104–111, Russell 1995, s 255–258.
247 Chopp 1989, s 4 och 72. Ordet emancipation kommer från latinet och betydde i det antika Rom friköpande från fadersvälde. Termen användes både för frigivning av slavar och då en son förklarades myndig. Emancipation har senare kommit att innebära all slags medborgarrättslig frigörelse, men ordet har ofta använts synonymt med kvinnoemancipation.
248 Chopp 1989, s 30–39.
249 Chopp 1989, s 72.
250 "Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives" 1997 UD, s 69–73.

Kapitel 3

1 Northup 1997, s 15.
2 Se exempelvis Roberts 1998, s 7.
3 Procter-Smith 1990, s 32–35.
4 Ekenberg 1994, s 21.
5 Diskussionen förs i *Praying With Our Eyes Open*, i ett kapitel med rubriken "In Whose Name? The Problem of Jesus for Feminist Prayer". Procter-Smith 1995, s 108–113.
6 Procter-Smith 1995, s 146.
7 Roll 1991.
8 Minear (red) 1963, s 16–18.
9 En aktuell uppdatering finns i Faith and Order 1998b.
10 Russell 1993, s 35–45.
11 Eriksson 1999, s 166f.
12 Eriksson 1999, s 166–171.
13 Hampson 1990.
14 Hampson 1996 (red), s 1.
15 Hampson 1996 (red), s 2.
16 Woodhead 1997.
17 "... modern religiosity in the West". Woodhead 1997, s 206.
18 "... to encounter God and be transformed by God, and from this encounter to try to speak of God." Woodhead 1997, s 208.
19 Woodhead 1997, s 197.
20 Woodhead 1997, s 200.
21 "... to have given one's heart to Christ, to have *faith* in him and in the tradition which witnesses to him." Woodhead 1997, s 196.
22 "... some great social institution is divinely authorized to set up and maintain over us a coercive regime of dogmatic Truth for the sake of a promised Good Time coming". Cupitt 1998, s 218.
23 Paul Heelas bok, varur Don Cupitts artikel är hämtad, ger många exempel på denna typ av förändringsprocesser i tiden och olika forskares sätt att förstå dessa, inklusive olika teologiska försök att möta förändringen. Heelas

1998. Anders Bäckström diskuterar i boken *Svenska kyrkan som välfärdsaktör i en global kultur* religionens förändrade roll i övergången till ett globalt och tekniskt kunskapsintensivt samhälle som en förändring från en övergripande och sammanhållande samhällsroll, via en professionell religiös sektorsroll i ett sekulariserat samhälle, till en roll som tillhandahållare av en arena för religiösa kvalitetsupplevelser i det senmoderna samhället: ”Det är inte kyrkor eller ideologier som styr utan de platser som bidrar till personlig fördjupning och krafthämtning.” Bäckström 2001, s 18. Samma förändring kan också beskrivas som en förskjutning från yttre till inre auktoritet, från transcendens till immanens, från religionen som något givet, till religion som en existentiell förståelse av det som sker här och nu. Bäckström 2001, s 19.

24 För den första typen av teoriutveckling se exempelvis Mary Greys arbete om uppenbarelsen, som grundar sig i en metafor om grundläggande samhörighet (connectedness). Grey 1993. För den andra typen se Fulkerson 1994.

25 *Horizons in Feminist Theology* ger flera goda exempel på denna typ av tänkande. Chopp/Davaney (red) 1997.

26 Davaney 1997.

27 Davaney 1997, s 201.

28 Davaney 1997, s 204.

29 Davaney 1997, s 211.

30 Davaney 1997, s 208.

31 ”... we must evaluate our proposals according to how they nurture the emergence of selves able to creatively constitute themselves and their worlds out of the welter of plural and contradictory influences, how they facilitate the creation of communities that support and defend the development and extension of this subjectivity, and finally how they enhance the larger web of communities and the natural world on which all subjectivity is based.” Davaney 1997, s 213.

32 Davaney 2000, s 177.

33 ”... hegemony for its social and cultural vision... in which the full humanity of women is taken for granted”. Tanner, C. 1997, s 191.

34 Tanner, C 1997, s 188.

35 Tanner, C 1997, s 190.

36 Tanner, C 1997, 196f.

37 För en diskussion om fördelar och nackdelar med olika kunskapsteoretiska utgångspunkter i konstruktiv feministisk teologi se Serene Jones artikel i *Horizons in Feminist Theology,* ”Women’s Experience between a Rock and a Hard Place: Feminist, Womanist, and Mujerista Theologies in North America”. Jones 1997.

38 För en aktuell sådan diskussion se Eriksson 2000.

39 Fulkerson hänvisar till att påståendet att Gud inte finns är ett lika universellt kunskapsanspråk som att försöka bevisa Guds existens. Fulkerson 1994, s 372. Hennes vidare resonemang om möjliga utgångspunkter för feministisk teologi finns på s 358–377.

40 Fulkerson 1994, s 20 med referens till Welch 1985.

41 Eriksson 1999, s 172 och Eriksson 2000, s 185.
42 Zizioulas 1994, s 109.
43 Chopp 1997, s 396.
44 Så argumenterar exempelvis den lutherske liturgiteologen Frank Senn, som ägnar två kapitel i början av sitt stora verk om kristen liturgi åt vad han kallar ”The Ritual of Christian Worship”. Senn 1997, s 31.
45 Bell 1992, s 3–9.
46 Bell 1992, s 218–223.
47 Bell 1992, s 199–204.
48 Eckerdal 1994, s 31. För en djupare diskussion om möjligheten att fastställa ursprunget till kristet gudstjänstfirande se också Bradshaw 1992.
49 Den tidigare nämnda Frank Senn inleder sin mer teologiska redogörelse för kristen gudstjänst med rubriken ”The Incarnational Reality of Christian Liturgy”. Senn 1997, s 30.
50 Senn 1997, s 32.
51 Senn 1997, s 32 och s 40, Senn 1997, s 32. För den latinska terminologin hänvisar Senn till Melanchtons utläggning i Augsburgska bekännelsens apologi 24, vari denne noga understryker skillnaden mellan å ena sidan sakramentet (”en helig handling, vari Gud giver oss det, som tillbjudes oss i det med denna handling förbundna löftet”) och å andra sidan offret (sacrificium). Offer finns av två slag, skriver Melanchton, och skiljer på Kristi försoningsoffer, som är utfört en gång för alla, och de tackoffer som frambärs ”för att tacka och prisa Gud för den mottagna syndaförlåtelsen och andra Guds välgärningar”. SKB, s 268f. För användning av denna terminologi i svensk liturgisk teologi se Bexell 1987, s 114–117. Ur feministiskt perspektiv är det tveksamt om sacrificium kan ses som en lämplig beteckning på församlingens sätt att närma sig Gud, med tanke på den hårda feministisk kritik som riktats mot idealiseringen av offer i kristen tradition.
52 Irwin 1994, s 49.
53 Irwin 1994, s 49.
54 Irwin 1994, s 49.
55 ”Everything comes from God through Christ, in the Spirit, and everything returns to God through Christ in the Spirit.” LaCugna 1991, s 356. LaCugna hör tillsammans med Elizabeth Johnson (1992) till dem som trovärdigt argumenterat för en feministiskt grundad trinitarisk förståelse av Guds handlande i världen.
56 ”... a process whereby pertinent elements of a local culture are integrated into the worship of a local church”. Chupungco 1996, s 77.
57 Jfr Berger 1990 med Berger 1999a, s 110f.
58 Chupungco 1996, s 78–85.
59 ”Nairobi Statement on Worship and Culture: Contemporary Challenges and Opportunities”, s 23–28 i Stauffer (red) 1996.
60 ”The resurrected Christ whom we worship, and through whom by the power of the Holy Spirit we know the grace of the Triune God, transcends and indeed is beyond all cultures.” Stauffer (red) 1996, s 24.

61 Best/Heller (red) 1995, s xi.
62 Lathrop 1995, s 40f.
63 Lathrop 1996.
64 Lathrop 1996, s 68.
65 CA 7 säger att "... kyrkan är de heligas samfund, i vilket evangelium rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas. Och för kyrkans sanna enhet är det nog att vara ense i fråga om evangelii lära och förvaltningen av sakramenten. Och det är icke nödvändigt, att nedärvda människobud eller religiösa bruk eller yttre, av människor föreskrivna former för gudsdyrkan överallt äro lika." SKB, s 59.
66 Lathrop 1996, s 70–73 med referens till dokumentet "Concerning Celebrations of the Eucharist in Ecumenical Contexts: A Proposal from a Group Meeting at Bossey", publicerat i *The Ecumenical Review* 47:3, juli 1995, s 387–391.
67 Lathrop 1996, s 72.
68 För denna reflexion se Concerning Celebrations 1995, s 387.
69 Dokumentet antogs i Lima i Peru 1982 och har därför ibland också kallats för Lima-dokumentet. Se Faith and Order 1982.
70 Se exempelvis rapporten "Baptism, Eucharist, Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses." Faith and Order 1990a.
71 Procter-Smith nämner också "juxtaposition" som en av ett antal möjliga feministiska motståndsstrategier mot patriarkal liturgi, då tolkad som "det ironiska placerandet av subversiva budskap i patriarkala kontexter". Som exempel tar hon kvinnonamn för Gud i en för övrigt traditionell gudstjänst, eller läsning av bibliska underordningstexter tillsammans med texter som betonar frihet och jämlikhet. Procter-Smith 1995, s 37.
72 Stauffer (red) 1996, s 27.
73 Se Berger 1988, s 137. Jfr Berger 1990, s 62, Roll 1994a, s 6.
74 "... more than a sacred affirmation of who we are; it must also be a holy challenge to what and who we may become in solidarity with a community of holy travelers." Sasso 1993, s xiv.
75 Procter-Smith 1995, s 30f.
76 Se exempelvis Dunn 1990 (1977), s 149 för vittnesbörden om ursprunglig liturgisk mångfald.
77 Det är skillnad på att förneka och utnyttja, eller att bejaka "den andra" i sin annanhet, det är skillnad mellan förtryck och olikhet, mellan ojämlikhet och olikhet, påpekar Anna Karin Hammar i sin licentiatavhandling "Transforming Power: Understandings of Power in Feminist Liberation Theologies". Lunds Universitet 1994, s 108.
78 Irwin 1994, s 324.
79 Fulkerson 1994, s 103, Chopp 1989 114f.
80 Scott 1996, s x. En paradox är ett orimligt, eller skenbart orimligt påstående, som kan visas följa av giltiga eller till synes giltiga principer. Paradoxens betydelse kan ligga i att den tvingar oss att revidera någon eller några av våra tidigare föreställningar. Paradoxen kan också har sin lösning i att verklighe-

ten, åtminstone på den nivå paradoxen är formulerad, verkligen är motsägelsefull.

81 Scott 1996, s 17.

82 För begreppet ”second wave feminism” se exempelvis Nicholson (red) 1997, s 1–5. För en diskussion om sambandet med kvinnokyrkorörelsen se Hunt 1993b, s 6. För en svensk diskussion av begreppen likhet och särart, se exempelvis Hirdman 1992 där också begreppet samart introduceras, istället för likhet.

83 Se Young, I M 1985, s 173–183. Även andra distinktioner mellan olika kategorier av feminism har använts teologiskt. Rosemary Radford Ruether använder exempelvis i *Sexism and God-talk* indelningen i liberal, socialistisk och radikal feminism. Ruether 1983, s 216–234. Jag finner dock indelningen i likhets- och särartsfeminism mer klargörande i fråga om den feministiska liturgiska rörelsen. Feminism som tagit sin utgångspunkt i mäns och kvinnors likhet har också ofta kallats liberal eller liberalistisk, med hänvisning till rötterna i 1700-talets upplysningstänkande, och idéerna om alla människors (oberoende av kön) lika rättigheter. Så skiljer exempelvis Rebecca Chopp mellan ”liberal egalitarianism” (likhet) och ”romantic expressivism” (särart). Se Chopp 1989, s 107. Linda Alcoff talar istället för gynocentrism om ”cultural feminism”. Alcoff 1997, s 330–355.

84 Min framställning bygger på Young, Lundgren och Eriksson, som alla talar om humanistisk feminism. Young, I M 1985, s 173–183, Lundgren 1993, s 27, Eriksson 1995, s 26–54.

85 Young, I M 1985, s 180.

86 En mer utrerad form av samma tänkande representeras av Shulamith Firestone, som hävdat vägen till kvinnors frigörelse genom artificiella reproduktionsmetoder, som frigör kvinnor från barnafödandets biologiska bundenhet. Firestone 1997 (1970).

87 Young, I M 1985, s 175f.

88 Young, I M 1985, s 177f.

89 Gail Ramshaw talar i sin bok *God Beyond Gender: Feminist Christian God-Language* om maximalizers och minimalizers, där minimalisterna karakteriseras av att de ser könsskillnaderna som minimala. Utifrån en sådan minimalistisk grundförutsättning driver Ramshaw sin argumentation för ett inklusivt språk i gudstjänsten. Ramshaw 1995, s 4.

90 Ett exempel är den risk för anpassning som vissa katolska feminister menat vara förenad med kvinnors krav på tillträde till prästämbetet. Se exempelvis Hunt 1993b, s 7. Även Marjorie Procter-Smith påpekar denna risk när hon skriver att förekomsten av kvinnor som präster ”may be read as affirmation by women of the very historical structures and practices that have kept women out of religious leadership and continue to make women's exercise of religious leadership difficult.” Procter-Smith 1995, s 37. Också kraven på inklusivt språk har mött liknande kritik. Se exempelvis Fulkerson 1994, s 45f.

91 Nicholson (red) 1997, s 3 och 147.

92 Så skiljer exempelvis Eva Lundgren på biologisk och social essentialism.

Lundgren menar att oavsett var orsaken till könsskillnaderna lokaliseras så blir resultatet i båda fallen en förhållandevis statisk könsförståelse, medan hon själv föreslår en teori som förklarar könskonstituering som en livslång process. Se Lundgren 1993, s 19ff.

93 Young, I M 1985, s 176ff.

94 För två exempel på sådana texter se Nicholson (red) 1997: ”Radicalesbians: The Woman Identified Woman” och Catherine Mac Kinnon: ”Sexuality”, s 153–157 och 158–180.

95 För en kritisk diskussion av dessa författare se Lundgren 1993, s 34–60.

96 Se Junus 1995, s 29–33, 259–266, samt 284f för en kritisk diskussion av dessa teoriers tillämpning i feministisk spiritualitet.

97 För en kritisk diskussion om ståndpunktsfeminism se Eriksson 1995, s 46–51, samt för en diskussion om ståndpunktsfeministiska hållningar hos Ruether och Fiorenza, s 87–125.

98 Alcoff 1997, s 336.

99 Young, I M 1985, s 182.

100 Junus 1995, s 278.

101 Isasi-Diaz 1995, s 110.

102 Neu 1993a, s 170 och Neu 1993b, s 160f.

103 Procter-Smith 1995, s 145f.

104 Roberts 1998, s 25.

105 För en sammanfattning av den feministiska diskussionen om essentialism, inklusive möjligheten av ”strategisk essentialism”, se Nicholson (red) 1997, s 318. För en utförligare behandling se Fuss 1989. En aktuell feministteologisk tillämpning av detta tänkande, som jag inte haft möjlighet att integrera i avhandlingstexten, finns i Jones 2000.

106 Ett ovanligt tydligt aktuellt exempel erbjuder artikeln ”Kom ut!” av benediktinsystern Tyra Antonia i tidskriften Pilgrim 1996, där Gud beskrivs som ”maskulinum, fader, brudgum”, medan bruden i Höga Visan representerar mänskligheten: ”Hon är symbolen, urtypen för mänskligheten. Den kvinnliga, den mottagande. Hon är jorden som tar emot. Som befruktas av himmelen”. Tyra Antonia 1996.

107 Kontrasten mellan å ena sidan den goda hustrun, associerad med Guds vishet, och å andra sidan den dåliga kvinnan, som representerar Dårskapen, återfinns bibliskt tydligast kontrasterade i Ordspråksbokens åttonde och nionde kapitel.

108 För en överblick se exempelvis Ruether 1983, s 93–115.

109 Ett uttryck för behovet av en mer differentierad diskussion är det nummer av den romersk-katolska tidskriften *Concilium* som kom 1996 med rubriken ”Feminist Theology in Different Contexts”. Se Fiorenza/Copeland (red) 1996.

110 För en diskussion om poststrukturalism och feminism se Weedon 1987.

111 Scott 1990, s 137.

112 Scott 1990, s 145.

113 Scott 1990, s 146.

114 Alcoffs artikel publicerades ursprungligen 1988, men har sedan dess publi-

cerats på nytt flera gånger. Här bygger jag på den version som finns publicerad i Nicholson (red) 1997, s 330–355.
115 Alcoff 1997, s 330f.
116 Alcoff 1997, s 337–340.
117 Alcoff 1997, s 340f.
118 För en kritisk diskussion av Judith Butlers tänkande se Moi 1997. För en kritisk diskussion om postmodernism och feminism se också Benhabib 1992.
119 Alcoff 1997, s 347.
120 Se Sigurdson 1998 och Eriksson 2000 för teologiska tillämpningar av postmodernt tänkande i svensk debatt.
121 Chopp 1989, s 2f och s 130f.
122 Chopp 1989, s 107.
123 Chopp 1989, s 111f.
124 Chopp 1989, s 112f.
125 Chopp 1989, s 107.
126 Eriksson 1995.
127 Argumentationen återfinns i avhandlingen på ett flertal ställen, men är också tydligt sammanfattad i den tidigare nämnda artikeln på svenska. Eriksson 1997, s 144f. Erikssons slutsatser angående Ruether och Fiorenza har ifrågasatts av Elina Vuola. Se Vuola 1997, s 117–120.
128 Eriksson 1995, s 51–54.
129 Eriksson 1995, s 143.
130 Eriksson 1995, s 128–136. En kritik för att i själva verket bara ”spegelvända” det patriarkala mönstret har riktats mot Irigaray och i viss mån även Kristeva, se Lundgren 1993, s 174f.
131 Eriksson 1999, s 189ff.
132 Berger 1999a, s 145.
133 ”... underwrite a binary gender division counterproductive to the diversity of women’s lives”. Berger 1999a, s 151.
134 Formuleringen är inspirerad av Gail Ramshaws bok *God Beyond Gender*. Berger 1999a, s 152.
135 Berger 1999a, s 145–155.
136 ”... the fundamental importance and final insignificance of gender”. Berger 1999a, s 155.
137 Lundgren 1993.
138 Lundgren 1993, s 170f med not s 330. Jag har här något byggt ut Lundgrens liknelse.
139 Lundgren 1993, s 173.
140 Lundgren 1993, s 178.
141 Lundgren 1993, s 184f och s 322f.
142 Lundgren 1993, s 78–96 och s 187–190.
143 Brodd 2000a.
144 Aagaard 1992, s 265.
145 Wainwright 1991, s 166.
146 Frasen ”utanför kyrkan ingen frälsning” (*extra ecclesiam nulla salus*), som till-

skrivs Cyprianus (biskop i Karthago på 200-talet) hävdas visserligen än idag. Se Tjørholm 1999, s 103. Samtidigt förekommer såväl mer pluralistiska synsätt på kyrkornas förhållande till andra religioner, som tankar om företrädare för andra religioner som ”anonyma kristna”. Se exempelvis D’Costa 1986.

147 Askola 1998, s 191.

148 Berger 1988, s 141 och Berger 1995a.

149 Fiorenza 1992, s 185.

150 Winter et al 1994.

151 Askola 1998, s 191.

152 Winter et al 1994, s 190–193.

153 Procter-Smith 1995, s 146, Roberts 1998, s 7, Berger 1999a, s 154.

154 Donati 1996, s 36.

155 Donati 1996, s 34.

156 Aagaard 1992, s 281.

157 Kyrkan som sakrament 1999.

158 Aagaard 1992, s 285–287, Dulles 1987, s 222–226.

159 Så exempelvis Fiorenza 1993.

160 Tanken på kyrkan som *koinonia* har under 1990-talet dominerat den ekumeniska debatten inom både KV och LVF, samtidigt som den blivit föremål för en lång rad enskilda teologers reflexion. KV:s generalförsamling i Canberra 1991 antog ett uttalande om *koinonia* som gåva och kallelse. ”The Church as Koinonia: Gift and Calling”. För en svensk översättning se Block/Ignestam (red) 1991, s 57f med kommentar av Per-Erik Persson, s 59–64. En fördjupad reflexion har därefter skett inom Faith and Order, som vid sin femte världskonferens i Santiago de Compostela 1993 hade ”Towards *Koinonia* in Faith, Life and Witness” som tema. Se Best/Gassman (red) 1994. Som en uppföljning av denna konferens hölls det tidigare nämnda mötet i Ditchingham i England 1994 om liturgins roll i förverkligandet av kyrkan som gemenskap. Se Best/Heller (red) 1995. Likaså presenterade Faith and Order 1998 en studie om likheter och olikheter kyrkorna emellan i fråga om synen på kyrkan, där kyrkan som *koinonia* lyfts fram som en central gemensam föreställning. Se Faith and Order 1998a. För en ekumenisk översikt över begreppets användning se Schütte 1992, s 45–77, för en ortodox utveckling av begreppet se Zizioulas 1985, för en romersk-katolsk tolkning se Tillard 1992, lutherska bidrag finns samlade i Holze (red) 1997.

161 LVF genomförde vid generalförsamlingens möte i Curitiba 1990 en förändring i sin konstitution, som innebär att organisationen definierar sig som en gemenskap av kyrkor, en förändring som senare följts upp av en teologisk tolkningsprocess baserad på communiobegreppet. En teologisk arbetsgrupp tillsattes av för att följa upp och tolka innebörden av beslutet i Curitiba, vilket resulterade i ett uttalande kallat ”The Lutheran Understanding of Communion”. Uttalandet antogs i Strasbourg i mars 1996 och finns publicerat tillsammans med sammanfattningar av de diskussioner som föregått dess antagande i Holze (red) 1997.

162 Den bibliska användningen av *koinonia* har spelat stor roll för hur begreppet

använts både inom LVF och KV. Se Reumann 1994 och Rossing 1997.

163 ”... having a share in the gospel, fellowship with Christ, sharing in the Spirit, and partnership with one another in the church ('in Christ') for mission and service.” Reumann 1994, s 61.

164 Betoningen av eukaristin görs av Zizioulas i rapporten från Faith and Order i Santiago de Compostela. Zizioulas 1994, s 110. För den lutherska tolkningen se Holze (red) 1997, s 13.

165 Holze (red) 1997, s 9.

166 ”God wills unity for the Church, for humanity, and for creation because God is a koinonia of love, the unity of the Father, Son and Holy Spirit.” Best/Gassman (red) 1994, s 226.

167 ”On the Way to Fuller Koinonia: The Message of the World Conference” i Best/Gassman (red) 1994, s 226.

168 Se särskilt presentationen av konferenstemat vid Faith and Order-mötet 1993 av Metropolit John of Pergamon (John Zizioulas): ”The Church as Communion: A Presentation on the World Conference Theme”. Zizioulas 1994, s 104–106.

169 ”It is a searching term pointing us towards the fullness of life in God and shared life with others.” Ur ”Report of Section 1: The Understanding of Koinonia and its Implications” i Best/Gassman (red) 1994, s 231.

170 För en sammanfattning av begreppets fördelar i detta avseende se Aagaard 1992, s 288–293 och Tjørholm 1999, s 117–124.

171 Reumann 1994, s 61.

172 Faith and Order 1998a, s 28.

173 Se exempelvis Weiss/Friedman (red) 1995.

174 Rapporten från Santiago de Compostela rymmer visserligen några kortare kommentarer om nödvändigheten av att bekänna brister bland annat i hur kvinnor behandlas i kyrkan. Best/Gassman (red) 1994, s 233. Något större utrymme får dock inte dessa problem. Det lutherska uttalandet uppmärksammar däremot inte alls de feministiska kraven, vilket kan ses som desto mer förvånande med tanke på att generalförsamlingen i Curitiba, varifrån uppdraget härrörde, tog tydlig ställning bland annat så till vida att varje enskild medlemskyrka uppmanades att utarbeta en tydlig handlingsplan för jämställdhet mellan män och kvinnor i kyrkan. Hjelm (red) 1990, s 82.

175 Se exempelvis Crawford 2001.

176 Chopp 1996, s 15.

177 Russell 1993, s 131–136.

178 Welch 1985.

179 ”Letter from the Decade Festival – Churches in Solidarity with Women” i Kessler (red) 1999, s 243.

180 Kessler (red) 1999, s 244.

181 Kessler (red) 1999, s 244f.

182 Det svenska ordet ”värld” motsvarar en hel rad ord i NT, från den bebodda världen (*oikouméne*), till Guds goda skapelse (*kósmos*), till onda människor och makter (som betecknas med samma grekiska ord *kósmos*).

183 Chopp 1996, s 15–17, med referens i första hand till Letty Russell och Sallie McFague.
184 Russell 1993.
185 Chung 1996, s 31.
186 Chung 1996, s 33.
187 Williams 1995, s 206.
188 ”Ekumeniskt kvinnoårtionde Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–1998” i NEB Samling Q10.
189 Assembly Workbook 1998, s 71.
190 Berger 1999b.
191 Berger 1999b, s 221.
192 Berger 1999b, s 228.
193 ”... a spectrum of ways of being Christian-in-community within which we constantly move, both as individuals and as ecclesial bodies?” Berger 1999b, s 229.
194 ”... multiple webs, sustained by God, of cosmic, human, and ecclesial well-being for all.” Berger 1999b, s 229.

Kapitel 4

1 Beskrivningen nedan av årtiondets bakgrund och syften och dess lansering i Sverige är en sammanfattning av den utförligare beskrivning jag gjort i ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?” Se Beckman 1998, s 17–34.
2 Hammar/Käppeli (red) 1988.
3 ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor” SMF 1988. NEB Samling Q10.
4 ”Till alla som väver”. Dikt av Marchene Rienstra i svensk översättning av Margareta Johansson. Publicerad på engelska i *Women in a Changing World* 23/juni 1987, s 13.
5 Motivet är bärande i KV:s gudstjänstmaterial. Se Hammar/Käppeli (red) 1988.
6 En anonym översättning, fritt efter ”Woman’s Creed” av Rachel C Wahlberg i Hammar/Käppeli (red) 1998, s 44.
7 Författare Ulla Bardh.
8 ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor ” SMF 1989, 1990 och 1991. ”Gå och berätta!” SEK/SMF 1992. ”Jag vill följa dig” SMF 1993, samt ”Kyrkor i solidaritet med kvinnor. Mittpunkt för kvinnoårtiondet” SMF 1994. Samtliga i NEB Samling Q10.
9 Rapport från Svenska kyrkans projektgrupp februari 1988, s 2. NEB Samling Q10.
10 SEK:s nyhetsbrev 1/oktober 1988. Postilla 1990.
11 Lind (red) 1989. Boken gavs ut i Bekännelsekommitténs skriftserie och trycktes så småningom i en andra upplaga.
12 Ombudsmötet 1995a.
13 Ombudsmötet 1995b.

14 Ombudsmötet 1995a, s 24.
15 Se exempelvis Lundberg et al 1974 och Andrén 1974, s 13–23.
16 Klingert 1989, s 101f och 188–190.
17 Eriksson 1995, s 55–86.
18 ”Beskrivningar av Gud i Psalmboken och Befrielsen”, av Per Olof Johansson 1995, s 15. UU.
19 Kyrkomötet 1993. Motion 22.
20 Utfrågningen finns dokumenterad i Svenska kyrkans teologiska kommitté 1998
21 SKU 2000:3.
22 Se Bardh 1996 för en beskrivning av den radikala förnyelserörelse som pågick inom svenskt gudstjänstliv under 70- och 80-tal och där bland annat studentorganisationer och studentpräster spelade en viktig roll i att synliggöra även kvinnors behov.
23 Som medverkande anges sjukhuspräst Kerstin Lindqvist, universitetslärare Ritva Johnsson, speciallärare Birgitta Onsell samt poeten och författaren Elisabet Hermodsson. ”Gläd dig och djupna i ditt liv” Agenda. NEB Samling Q10. För ytterligare kommentarer kring denna och andra tidiga gudstjänster se också Bardh 1983, s 312f.
24 Se Kerstin Lindqvist och Ulla Bardh ”Syndabekännelse och bön” i Bardh et al (red) 1979, s 123f.
25 Bönen finns dokumenterad i en andaktsbok av Ulla Bardh. Se Bardh 1979, s 27f.
26 Agenda ”Kvinnokraft” m fl agendor till söndagsgudstjänster i kryptan. Studentprästerna i Lund.
27 Gjerding/Kinnamon (red) 1983. Delar av detta har använts i avhandlingens gudstjänstmaterial.
28 Gudstjänster i Storkyrkan. NEB Samling Q10.
29 Uppgifterna om vilka gudstjänster som firats som huvudgudstjänster härrör från tjänstgörande präst. I fråga om Synderskan/Borg-holm/92 har tjänstgörande präst meddelat att gudstjänsten genomfördes som temagudstjänst på kvällen i den ena av församlingens två kyrkor, men att den sannolikt firades som huvudgudstjänst. Även om detta formellt inte skulle varit fallet kan gudstjänsten betraktas som motsvarighet till huvudgudstjänst eftersom det var en ordinarie församlingsgudstjänst. Normalt utgörs huvudgudstjänst av högmässa eller högmässogudstjänst, men kyrkohandboken 1986 ger också en rad alternativa förslag till huvudgudstjänster, som söndagsmässa/gudstjänst, familjemässa/gudstjänst, och om Domkapitlet ger sitt tillstånd också temamässa/gudstjänst, som har en friare form.
30 Detta har satt spår bland annat i den utgåva av samlingsböner för kyrkoåret som utgavs 1996. Förutom böner för söndagarna under kyrkoåret finns där böner för exempelvis nationaldagen, världsmiljödagen och just Internationella kvinnodagen. Wilhelmsson (red) 1996, s 50.
31 Vid ett tillfälle hade en hel temadag byggts upp kring firandet, som avslutats med en Marta-mässa (Marta/Västerås/97). Vid ett annat tillfälle hade

Kvinnor i Svenska kyrkan i Linköpings stift valt att förlägga sitt årsmöte till söndagen efter Internationella kvinnodagen och på så sätt slagit samma firandet av kvinnodagen med årsmöte och inledande föredrag om Sofia, samt avslutning med Sofia-mässa (Sofia/Linköping/96). Studentprästerna i Uppsala och Kvinnojouren i Uppsala genomförde i samband med Internationella kvinnodagen 1997 en gudstjänst i gemenskap med människor som utsatts för övergrepp (Studentprästerna/Uppsala/97).

32 Baksidestext på agendan till Marta/Västerås/97.

33 Brev från Agneta Lejdhamre 17 oktober 1999 i Marta/Västerås/98.

34 Kyrkan har sitt namn efter drottning Sofia, men namnet har naturligtvis bidragit till att just denna kyrka valts. Dessutom har gudstjänstrummets form visat sig väl fungerande för den typ av dans som ingått i gudstjänsterna.

35 Citat ur den förklarande text som finns i agendan för den gudstjänst jag valt att analysera och som är identisk med en text som användes redan vid de första gudstjänsterna. Sofia/Stockholm/96.

36 Se Beckman 1996a, s 178–184, Beckman 1996b, Beckman 1997, s 39–41, Beckman 1998, s 79f och Svenska kyrkans teologiska kommitté 1998, s 165–176.

37 Anmälan 27 april 1995. Stockholms stift, Domkapitlet. Dnr 95/D97/22.

38 ELSA 4/december 1996, s 17. Anteckning från intervju med Margareta Stiernstedt 970310 i Kärringnatt/Vårdnäs/97.

39 Om betydelsen av speciella mötesplatser för kvinnor, se Beckman 1998, s 37–69.

40 Se Beckman 1998, s 43.

41 Se Förteckning över studentgudstjänster och gudstjänster för universitetet 1989–1994. Uppsala Studentpräster.

42 Bardh 1996, s 69–72.

43 Inbjudan till ekumenisk genderkonferens 6–10 augusti 1997 i Ansikteinl/Härnösand/97.

44 Bussliknelsen återfinns i Inspiration/Kvisk/97.

45 Detta påpekas som ett problem av Agneta Lejdhamre i en kommentar till en Marta-mässa i Västerås domkyrka. Se anteckning i Marta/Västerås/98.

46 ”Rättvisa och heliga värden”. Rapport av Anne-lie Holmgren, s 1. NEB Samling Q10.

47 Mitt i församlingen 1993, s 82.

48 Axner 1998, s 19.

49 Harling (inget årtal), s 16f. De facto är det framför allt kvinnor som deltagit i de dansgrupper som förekommit i Sverige under årtiondet. Dansen presenteras också i en folder med rubriken ”Andlighet ur kvinnligt perspektiv” från Kyrkans Utbildningscentrum våren 1994. NEB Samling Q10. Se också Ursula Rasmussens uppsats ”Heliga danser – Ett nytt språk i Svenska kyrkan” 1997, s 13. Arbetet baseras på en enkät besvarad av 119 deltagare i Heliga danser, varav 108 var kvinnor. NEB Samling Q10.

50 Dansformen anknyter till en internationell dansrörelse som växt fram i vår tid, men som har sina rötter i äldre kristen tradition. I Sverige har formen

framför allt utvecklats av Maria Rönn, som under 1990-talet dels själv lett dansgrupper och gudstjänster med dansinslag eller byggda på dans, och dels initierat en ledarutbildning på Kyrkans Utbildningscentrum i Sigtuna, som också helt eller delvis genomförts i Härnösands, Lunds och Luleå stift. Genom ledarutbildningarna har kunskapen spritts och dansformen kunnat integreras i gudstjänst runt om i landet. Rönn 1997, Beckman 1998, s 54–59.

51 Rönn 1997, s 13.

52 Lamberth 1997, s 3f.

53 Detta framgår exempelvis av Ursula Rasmussons ovan nämnda arbete.

54 Lamberth 1997, s 3.

55 Rönn 1997, s 10.

56 Rönn 1997, s 28.

57 Gustafsson (red) 1992, s 51f.

58 Ragnar Värmon har i en artikel i *Kyrkohistorisk Årsskift* 1982 diskutera föreställningen om Gud som moder hos Lina Sandell och även citerat två verser ur den sång som inleds ”Du ömma kycklingmoder...”. När sången används i materialet är det just dessa två verser, citerade ur *Barnens Tidning* 1859, som används (också tryckt i Inspiration/handbokstillägg/93b). Värmon visar i sin artikel hur moderssymboliken efter hand redigerats bort ur senare versioner av samma sång, då ”Kycklingmoder” bytts mot ”Fadershjerta” och ”modersvinge” bytts mot ”fadershand”. I ”patriarkaliserad” version spreds sången vidare och fanns fortfarande när Värmons artikel skrevs kvar i flera samfundssångböcker. Värmon 1982, s 154f.

59 Tryckt i nothäftet *Helig och varm*, Lövestam/Mattsson 1991, s 28.

60 Bell 1992.

61 Denna tolkning menar jag ligger väl i linje med tankegången i den artikel som inspirerat Northup, nämligen Ronald Grimes artikel ”Liturgical Supinity, Liturgical Erectitude: On the Embodiment of Ritual Authority”. Se Grimes 1993. Grimes utvecklar där vissa tankar om rit, kön och makt. Artikeln bygger på ett föredrag Grimes hållit om rituell auktoritet, där han på ett medvetet utmanande sätt spelar på den sexuella laddningen i begreppen ”erectitude” (uppresthet) och ”supinity” (utsträckthet). Diskussionen handlar på ett övergripande plan om en samtida diskussion om liturgi där vissa män med teologiska positioner försvarar sin makt över liturgin med traditionsargument som Grimes menar karakteriseras av ”erectitude”. Mot detta ställer Grimes en position som istället betonar liturgins funktion och öppenhet för påverkan av den samtida kulturen, ofta kallat för ”ritualizing” och ibland kritiskt karakteriserat som ”supinity”. Northup omtolkar ”supinity” som den ”horisontality” hon menar karakteriserar ritualer som utformas i olika typer av kvinnogemenskaper. Kvinnor utforskar idag alternativa vägar till det heliga, med hjälp av de insikter de fått genom att i generationer leva ”utsträckta längs marken” menar hon. Se Northup 1995. Där Grimes medvetet kritiserar och diskuterar sina egna begrepp och sätter in dem i en könsmaktsanalys menar jag att Northup essentialiserar diskussionen genom att knyta en viss bestämd tolkning av ”horisontality” till kvinnors ritualisering. Se också Northup 1997.

Kapitel 5

1 Lathrop 1996.
2 I förslaget till ny Kyrkohandbok för Svenska kyrkan föreslås att beteckningen ändras så att momentet även på svenska kallas för ”Samling”. SKU 2000:1.
3 För en skildring av denna bakgrund se Klingert 1994, s 90–96. För en historik över skriftermålet i svenskt gudstjänstliv fram till 1924 års handbok, se Eckerdal 1970.
4 SEK:s nyhetsbrev 6:1991, s 7.
5 Agendan anger en rubrik som tjänstgörande präst angett som hämtad från Martin Lönnebo. Sannolikt är det en text som jag själv citerat i min bok om Sofia-begreppet i kristen tradition. Beckman 1996a, s 177.
6 Detta till skillnad från transcendens, som handlar om det som skiljer det gudomliga från det skapade. Guds transcendens kan handla om att Gud är världens skapare, liksom att Gud kan överskrida det skapades gränser. För en diskussion av begreppen immanens och transcendens, se Macquarrie 1984, s 177–181.
7 Texten är ursprungligen skriven av Irja Askola på engelska och pub-licerades med titeln ”The Women’s Journey” i *Living Letters* 1997, s 7–11. Svensk översättning Ragnhild Greek i ”Rapport från besöken”. NEB Samling Q10.
8 Bönen är så långt hämtad från Hammar/Käppeli (red) 1988, där den förekommer under rubriken ”Crying out of the depths of Gethsemane”, s 8. Författare till det engelska originalet är Kathy Galloway. Den ursprungliga texten har dock kortats av i översättningen och fått en ny avslutning. Vem som gjort den svenska översättningen har jag inte lyckats få fram.
9 ”... feminist liturgical anamnesis is the active remembrance of our collective past as seen through women’s eyes and experienced in women’s bodies.” Procter-Smith 1990, s 53. För en vidare diskussion se omgivande kapitel s 36–58. Anamnesis-begreppet har också använts för att diskutera relationen mellan kvinnors lidande och Kristi lidande. Procter-Smith 1995, s 100–105.
10 Lind (red) 1989.
11 Affirmationen är skriven av Anna Karin Hammar och Jean Sindab och publicerades i Hammar/Käppeli (red) 1988, s 73f. Den svenska översättningen publicerades i Eriksson (red) 1990, s 57f .
12 Bönen är skriven av Eva Brunne. Den version som användes i gudstjänsten är lätt reviderad i jämförelse med inspirationsmaterialets bön, då två verser om Perpetua och om Sapfo strukits.
13 Mitt i församlingen 1993, s 82.
14 Malmgren 1986, s 535f.
15 Malmgren 1986, s 535.
16 Bönen med sjunget omkväde är skriven av Per Harling och finns publicerad i Sång och liturgibok ”för Livets skull” Harling (inget årtal), s 54f.
17 Raderna är hämtade från den bön av Ulla Bardh och Kerstin Lindqvist som finns publicerad under rubriken ”Syndabekännelse och bön” i Bardh (red) 1979, s 123f och som senare delvis återanvändes i tilläggen till kyrkohand-

boken, Mitt i församlingen 1993, s 85.

18 Kvinnodag/Norrköping/98, Kvinnodag/Västerås/97, Mor-Dotter/Åkerberg/94, Feminist/Uppsala/90, Unitas/Uppsala/90.

19 För en diskussion om denna formel på engelska, där också frågan om person- och funktionsbenämningar tas upp, se DiNoia 1992 och Duck 1991, s 174–176.

20 ”Rättfärdiggörelse genom tro” har de senaste åren diskuterats intensivt inom LVF, i synnerhet i samband med överläggningarna med Romersk-katolska kyrkan om en gemensam tolkning av vad denna doktrin innebär. Såväl relevansfrågor som rättvisefrågor har kommit till tydligt uttryck i diskussionen. Se Mortensen (red) 1992 och Greive (red) 2000.

21 *Joint Declaration* 1997, s 55.

22 Se exempelvis ett temanummer av Vår Lösen 1970 om människosyn (årg 61, 5:1970).

23 SKU 2000:3, s 75–77.

24 Klingert 1994, s 91–93. Se också Caroline Krooks prästmötesavhandling för Lunds stift, Krook 1987, s 68–89, samt Lundberg et al 1974.

25 Olika tankar kring detta framkom i en debatt om syndabekännelsen i Svensk kyrkotidning i början av 80-talet. Anders Olivius skrev exempelvis att människor till följd av en djup skada i vår kultur ”...har tappat förmågan, eller rättare sagt aldrig kommit dithän i utvecklingen, att de förmår uppleva skuld på ett autonomt, fullvuxet och moget sätt.” Hans slutsats var att syndabekännelsen borde utgå ur högmässan och ersättas av rejäla botgudstjänster mer sällan. I högmässan skulle istället andra aspekter på evangelium, som rörelsen från död till liv, fokuseras. Olivius 1982.

26 Eriksson 1995, s 83.

27 Eriksson 1995, s 65–67. Erikssons iakttagelser i högmässan skulle förstärkas om hänsyn togs till de många bibeltexter där Israel eller kyrkan framställs som brud eller otrogen hustru, eller de psalmtexter som återger samma metaforik.

28 Jfr Bardh et al (red) 1979, s 123 och Mitt i församlingen 1993, s 85.

29 Jfr Eriksson (red) 1990, s 57f.

30 ”Syndernas förlåtelse till Sveriges folk” kan exempelvis sägas sammanfatta folkkyrkoteologen Einar Billings förståelse av kyrkans uppdrag. Wrede 1966, s 158.

31 Jag gör i avsnittet om bibelanvändningen referenser i noterna för att inte splittra upp texten. Gudstjänsterna var Kvisk/Byske/97, Forum/Lund/97, Feminist/Uppsala/90. Förkortningarna av bibelböcker är de som används av Bibelkommissionen.

32 Kärringnatt/Vårdnäs/97, Marta/Västerås/97, SKKR/Göteborg/89, Våld/Jakobsberg/96, SEK/Rättvik/92.

33 Kvinnopersp/Karlstad/93, Kvinnodag/Norrköping/98.

34 Här är en reservation på sin plats eftersom det finns ett par textläsningar angivna där texten inte gått att spåra.

35 Marta/Västerås/97 och Kärringnatt/Vårdnäs/97.

36 Exempelvis Marta/Västerås/97, Marta/Västerås/98, Sofia/Stockholm/96.
37 Exempelvis Sofia/Sigtuna/98, SEK/Stockholm/89.
38 SKKR/Göteborg/89.
39 Kvinnopersp/Karlstad/93.
40 Kvisk/Åkersberg/96, Sofia/Linköping/96, Sofia/Sigtuna/98, Sofia/Stockholm/96, Sofia/Umeå/96.
41 SEK/Stockholm/89.
42 SEK/Stockholm/94, Sofia/Umeå/96.
43 Kvinnopersp/Karlstad/93.
44 SEK/Stockholm/94.
45 Sofia/Sigtuna/98.
46 Kvinnodag/Norrköping/98.
47 Kvinnodag/Norrköping/98.
48 SEK/Rättvik/92, Kvinnopersp/Karlstad/93.
49 Detta gäller Lukas 18:9–14 vid Ansikte-avsl/Härnösand/97, Matteus 9:36–38 vid Kvinnopersp/Karlstad/93 och Johannes 6:1–15 vid Kvinnodag/Västerås/97.
50 Kärringnatt/Vårdnäs/97.
51 Ansikte-inl/Härnösand/97.
52 Studentprästerna/Uppsala/97.
53 Våld/Jakobsberg/96.
54 Sofia/Stockholm/96.
55 Sofia/Stockholm/96.
56 Ansikte-inl/Härnösand/97.
57 SEK/Stockholm/94.
58 Ledarskap/Kalmar/97, Marta/Västerås/98, Kvinnodag/Norrköping/98, Kvinnopersp/Karlstad/93, Ansikte-avsl/Härnösand/97, SEK/Stockholm/89.
59 Kvinnodag/Norrköping/98, Marta/Västerås/98.
60 Marta/Västerås/97, Kvisk/Åkersberg/97.
61 Sofia/Stockholm96.
62 Forum/Lund/97, Sofia/Linköping/96, Synlig/Västerås/91, SEK/Rättvik/92.
63 Forum/Lund/97, Kvinnodag/Norrköping/98, Marta/Västerås/97, Unitas/Uppsala/90.
64 Unitas/Uppsala/90.
65 Kvisk/Åkersberg/96, Sofia/Linköping/96, Sofia/Stockholm/96.
66 Ansikte-avsl/Härnösand/97.
67 Kvinnopersp/Karlstad/93.
68 Kvinnodag/Norrköping/98, Marta/Västerås/98, SEK/Stockholm/89, Synlig/Västerås/91, Sofia/Linköping/96, Ledarskap/Kalmar/97, Kvinnodag/Karlstad/93, Kvinnodag/Västerås/97.
69 Kvinnodag/Norrköping/98, Marta/Västerås/98, Synderskan/Borgholm/92.
70 Se exempelvis Andrén 1974, s 17.
71 Eftersom församlingen normalt läser med i bekännelsen är det rimligt att förvänta att det skulle framgå om de använts.
72 Hur fortsättningen löd har jag inte lyckats spåra. Den präst som ansvarade

för gudstjänsten anger att det var en egen formulering. Möjligen kan fortsättningen också vara från *Plocklådan*, där det finns en bön med en motsvarande inledning. Se Harling et al 1989, s 14.

73 Lövestam/Mattsson 1991.

74 Jfr Bardh et al (red) 1979, s 123 och Mitt i församlingen 1993, s 85.

75 Se Block/Ignestam 1991 för en skildring av generalförsamlingen, inklusive Chungs tal.

76 Lathrop 1993, s 17.

77 Smith 1999, s 76.

78 ”... ample, manageable, and context-sensitive scriptural foundations for feminist-informed Christian worship.” Smith 1999, s 85. Dessa kriterier utvecklar Smith på s 83–86.

79 Smith 1999, s 85.

80 Henrik Ivarsson anger i en jämförelse av reformatorisk och pietistisk predikan utdelandet av syndernas förlåtelse som den reformatoriska predikans centrala funktion, medan pietismen snarare ser predikans uppgift som att *erinra* den benådade människan om förlåtelsen. Ivarsson 1956, s 19 och s 190f. Förkunnelsen i mitt material stämmer inte med någondera av dessa beskrivningar.

81 Hampson 1996, s 63.

82 Se Brodd/Härdelin (red) 1996, del 2.

83 Se exempelvis Eriksson 1995, s 65–67. En mer övergripande diskussion om mariologin som en resurs framför allt för talet om Gud i feministisk teologi finns i Johnson 1989.

84 Lathrop 1993, s 9.

85 Se Schwöbel 1989.

86 CA VII, SKB 1985, s 59. Luther talade också om kyrkan som ”evangeliets skapelse”. Lohse 1999, s 280.

87 Efter hand som Luthers konflikt med påvemakten växte tvingades Luther ge Skriften allt större kritiskt värde i förhållande till icke-bibliska bruk som han vände sig mot. Samtidigt menade han att Skriften och kyrkan måste ses tillsammans. Skriften måste tolkas i kyrkan och då med utgångspunkt i dess centrala tema, nämligen Kristus. Se Lohse 1999, s 187–195. För en aktuell uppdatering av den ekumeniska diskussionen om skrift, tradition och kyrkan som tolkningsgemenskap, se Faith and Order 1998b.

88 Lathrop 1993, s 19f.

89 Exakt vilka verser framgår ej, men i förkunnelsen finns referenser som sannolikt hänför sig till början av kap 8 och 9.

90 I förslaget till ny kyrkohandbok för Svenska kyrkan år 2000 föreslås lovsägelse och nattvardsbön tillsammans kallas för nattvardsbön i överensstämmelse med internationell praxis. SKU 2000:3, s 81.

91 Se Johnson 1992, s 50–54.

92 Jfr den bön av Janet Morley som puclicerades i Hammar/Käppeli (red) 1988, s 80. Bönen finns också publicerad i Morleys bok *All Desires Known* (SPCK, London 1988, 1992). Den citerade svenska översättningen har gjorts av Karin

Boberg som ledde gudstjänsten. Jag kommer nedan att citera ytterligare delar av bönen och då endast göra en kortare referens till dessa källor.

93 Bönen härrör från Carter Heyward och finns publicerad i Gjerding/Kinnamon (red) 1983. Bönen fanns återgiven i Hammar/Käppeli (red) 1988 (s 79f) och finns översatt till svenska i gudstjänstmaterial sammanställt av Studentprästerna i Lund. NEB Samling Q10.

94 Bönen härrör enligt uppgift i Mitt i församlingen 1993 från Studentprästerna i Lund.

95 Jfr kapitel tre, avsnittet ”Förhållningssätt till kristen gudstjänsttradition”.

96 Jfr Janet Morleys bön i Hammar/Käppeli (red) 1988, s 83. Översättning Karin Boberg.

97 Båda dessa iakttagelser finns i viss mån generaliserade i Eriksson 1999, s 83 och 131.

98 Se Fiorenza 1983 för en utförlig exegetisk diskussion om den nytestamentliga användningen av det judiska vishetsbegreppet.

99 Eriksson påpekar att Jesus som Guds vishet ”vänder upp och ner på traditionellt könsrollstänkande. Medan Sophia representerar skapande transcendens, rättvisa och kunskap, uttrycker Jesus dessa gudomliga egenskaper genom immanens i det kroppsliga och jordiska.” Eriksson 1999, s 149.

100 För en feministisk liturgisk tillämpning se Cole et al 1996, för en exegetisk studie som diskuterar både feministiska aspekter och relationen mellan Vishetens måltid och den kristna nattvardsmåltiden se McKinley 1996.

101 Så har samma text använts vid andra Sofia-gudstjänster jag deltagit i, dock finns inte någon anteckning om hur bönen användes i den dokumentation jag tagit del av från just denna gudstjänst.

102 Bönen är skriven av Lena Sjöstrand och återfinns under rubriken Brödsbrytelsen i Kvinnornas Kairos 4/93. NEB Samling Q10.

103 Min framställning av den lutherska responsen på BEM-dokumentet bygger i huvudsak på Kjell Peterssons analys i Petersson 2000.

104 Faith and Order 1990a, s 56.

105 Eucharist C 14. Faith and Order 1982, s 3.

106 Dop, nattvard, ämbete 1994, s 20–23.

107 Senn 1997, s 685.

108 Johnson 1992.

109 ”... the neat formula that Christians pray to the Father through the Son in the Spirit does not hold up under close scrutiny of the liturgy itself.” Ramshaw 1995, s 56.

110 Petersson 2000, s 84f.

111 Petersson 2000, s 85.

112 Jag tänker då på författare som LaCugna, Johnson och Duck.

113 Persson 1972, s 9–23, här särskilt s 10. Jfr Wingren 1993, s 122–137 om cooperatio-tanken hos Luther, vilken innebar människans kallelse att vara Guds medarbetare på jorden. Inför Gud är dock människan inte medarbetare utan rent mottagande.

114 Persson 1972, s 20.

115 Persson 1972, s 22f.
116 ”Teologiskt sett ansluter det ekumeniska årtiondet... till den synergistiska förståelsen i den ortodoxa kyrkotraditionen. Tillsammans med Gud arbetar vi mot förtrycket.” Hammar 1993, s 10.
117 Petersson 2000, s 89–116.
118 Klingert 1994, s 101–106.
119 Faith and Order 1982, s 11.
120 För en översikt se Eriksson 1999.
121 Se Beckman 1996a och Eriksson 1999 för en diskussion om möjligheterna till en feministisk användning av Sofia som gudsnamn.
122 Jag har i dessa citat ändrat ordföljd och verbformer där det varit nödvändigt för att ge en jämförbarhet mellan påståendena.
123 Lathrop 1993, s 97–115.
124 Faith and Order 1982, s 14f.
125 Eucharist D 20. Faith and Order 1982, s 14.
126 Petersson 2000, s 110ff. Se också Faith and Order 1990a, s 69.
127 Petersson 2000, s 113–123.
128 För exempel se Fahlgren/Klingert (red) 1994.
129 Avsnittet ”Feministisk kritik”, underrubrik ”Gestaltning”. För en vidare litteraturöversikt se Power 1994.
130 Ross 1998, s 64–93.
131 Ross 1998, s 231.
132 Formuleringarna påminner något om de omnämnanden av Maria och kyrkans apostlar och martyrer som funnits i den romerska kanonbönen. Även om denna länge bads tyst, och försvann i luthersk tradition, så fanns här en åminnelse också av kvinnor som blivit martyrer och helgon. Ekenberg 1993, s 190f.
133 Jfr Huub Oosterhuis: *Ropa efter frid.* Noteria förlag, Klockrike 1970.
134 Bönen av Olov Hartman finns som alternativ två av tackbönerna i *Den svenska kyrkohandboken* 1986.
135 Se Volf 1998 för en diskussion om relationen mellan trinitarisk teologi och ecklesiologi. Volf tar sin utgångspunkt i baptistisk tradition, men för en dialog med såväl romersk-katolsk som ortodox teologi och inkluderar också synpunkter från feministisk teologi.
136 LaCugna 1991, s 403.
137 Jag har tidigare kommenterat att *Den svenska psalmbokens* lovpsalmer domineras av en patriarkal kungametaforik.
138 Välsignelsen är ursprungligen skriven av Lois Wilson och härrör från Gjerding/Kinnamon (red) 1983. Den svenska översättningen är gjord av Birgitta Walldén och Åsa Nausner och har bland annat spritts via ”Tillägg till Den svenska kyrkohandboken”. Mitt i församlingen 1993.
139 Från 8. mars 1996, s 99.
140 Välsignelsen är hämtad från boken *Women Included*, ursprungligen utgiven av den feministiska liturgigruppen S:t Hilda's Community i Storbritannien 1991 (SPCK 1991, reviderad upplaga *The New Women Included. A book of Services and Prayers* SPCK 1996). Den svenska översättningen är gjord av

Lena Sjöstrand och finns publicerad i *Sång- och liturgibok för Livets skull*, utgiven av Kyrkornas U-forum, Uppsala (inget årtal), s 82.

141 Av Per Harling, Harling et al 1989, s 9.

142 Axner 1998, s 17.

143 Översatt av Karin Boberg från Hammar/Käppeli (red) 1988, s 3.

144 I översättning från norska av Katrin Lundkvist från ett norskt original med okänt ursprung.

145 För en utförligare beskrivning av projektet och dess bakgrund, liksom av gudstjänstfirande i samband med de olika konferenser som ingått, se Beckman 1998, s 43–53 och 76–78.

146 Jfr uppslagsordet ”Guds söner” i uppslagsdelen till Bibeln 1981.

147 ”I själ och hjärta” 13 januari 1991. Hos författaren. Se också Gustafsson (red) 1992, s 27.

148 ”Guds Dotter dansar”. NEB Samling Q10.

149 Lena Öfjäll i Gustafsson (red) 1992, s 12.

150 ”Gud Moder – var är du?”. 1992 NEB Samling Q10.

151 Jfr Ruether 1983, s 47–71, Johnson 1992, Gibson 1992, Børresen 1995.

152 Gustafsson 1994a, s 13. Gustafsson talar i texten i jungianska termer om ”den symboliskt manliga och kvinnliga polen i skapelsen” och om ”modersarketypen”.

153 Gustafsson 1994a, s 16.

154 Jfr Junus 1995, s 269f.

155 Gustafsson 1994b, s 24–26.

156 Olsen 1994, s 63.

157 ”Guds dotter dansar”. NEB Samling Q10.

158 ”Guds dotter – vem är du?”. 1994 NEB samling Q10.

159 Gustafsson och Zetterqvist (red) 1994, s 3.

160 Dokumentationen bygger på mina egna anteckningar vid deltagande i konferensen, ett förfaringssätt som varit nödvändigt därför att inget skriftligt material användes. Min egen dokumentation har jag förelagt Inger Lise Olsen, som var med under hela konferensen, som ansvarade för aftonböner och kärleksmåltid och som verifierat och i brev kompletterat mina iakttagelser.

161 Inbjudan i Madonnan/Sigtuna/97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

162 Inbjudan i Madonnan/Sigtuna/97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

163 Inbjudan i Madonnan/Sigtuna/97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

164 ”Hon dansar... Rituell dans och reflektion för kvinnor som söker sitt språk” 1995. NEB Samling Q10.

165 Gustafsson och Zetterqvist (red) 1994, s 3.

166 Brev från Inger Lise Olsen till författaren 21 januari 2000 i Madonnan/Sigtuna/97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

167 Gustafsson (red) 1992, s 51f.

168 Ur Människans mångfald av Karin Boye, citerad i Gustafsson och Zetterqvist (red) 1994, s 6.

169 Detta finns inte explicit utsagt i någon dokumentation från projektet utan är min tolkning när jag jämför dokumentationerna från de första konferen-

serna med Röda madonnan. För min tolkning talar den feministiska debatt som förts i Sverige under 90-talet, där stark kritik framförts både mot gynocentrism som feministisk strategi och mot en essentialistisk syn på kön. Det är inte orimligt att anta att arrangörerna påverkats av denna. På den akademiska teologins område kan Anne-Louise Erikssons och Petra Junus avhandlingar ses som inlägg i denna diskussion. Junus diskuterar också explicit Sigtuna-projektet. Se Eriksson 1995 och Junus 1995, särskilt s 44–47.

170 Karin Westin: *Andrum i Skog*. Min redogörelse baserar sig helt och hållet på denna rapport. Andrum/Härnösand/94 i NEB Samling Gudstjänstmaterial.

171 Andrum/Härnösand/94, s 39f.

172 Andrum/Härnösand/94, s 40.

173 Andrum/Härnösand/94, s 2.

174 Andrum/Härnösand/94, s 3.

175 Andrum/Härnösand/94, s 3.

176 Andrum/Härnösand/94, s 20.

177 Andrum/Härnösand/94, s 21.

178 Andrum/Härnösand/94, s 22.

179 Andrum/Härnösand/94, s 41.

180 Jfr Junus 1995, s 260.

181 Jfr Brodd 2000b.

182 Framställningen bygger huvudsakligen på en bandad intervju med Helen Stockfelt, en av initiativtagarna. Jag kommer också att citera andra källor ur den samlade dokumentationen. Där jag inte angett något annat är citaten i texten hämtade från intervjun med HS, som återfinns i Upprättelse/Norrköping/96–97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

183 Brev från Eva Eiderbrant 18 februari 1997 i Upprättelse/Norrköping/96–97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

184 Bönen är hämtad från Margareta Melin: *Kärleken en bro*. Libris, Örebro 1992.

185 Välsignelsen finns tonsatt i en annan översättning, gjord av Per Harling, i *Hela världen sjunger. Sånger från den världsvida kyrkan i urval och översättning av Per Harling*. Verbum 1999, s 70.

186 ”För dem är julen allt annat än ljus”. Folkbladet Östgöten 27 december 1996 i Upprättelse/Norrköping/96–97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

187 Brev från Eva Eiderbrant 18 februari 1997 i Upprättelse/Norrköping/96–97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

188 Nedskrivna intryck av upprättelseandakt av en deltagare i Upprättelse/Norrköping/96–97. NEB Samling Gudstjänstmaterial.

189 Orden återkommer regelbundet i boken ”Holy Things”. Se Lathrop 1993.

190 Lathrop 1993, s 208.

191 Lathrop 1993, s 210.

192 Se exempelvis Johnson 1992, s 230–233. För en positiv diskussion, som ändå resulterar i ett val av en annan term, nämligen dialektisk teism, se Macquarrie 1984, s 53–56.

193 Feminint genus för Gud förekommer inte explicit i vare sig *Den svenska psalmboken* eller *Den svenska kyrkohandboken* 1986. Som tidigare påpekats

finns ett smärre undantag i nattvardsbön C, där Gud också sägs vara ”som” en mor.

194 Den första strategin handlar om att söka icke-genusbestämda formuleringar och på så vis ”avköna” språket. Den andra innebär att inkludera feminina genusbestämningar som komplement till de maskulina. Den tredje, emancipatoriska strategin, bygger på föreställningen att Gud är involverad i kvinnors frigörelse. Formuleringarna värderas med hänsyn till om de utmanar könsstereotypier och ordningar som är negativa för kvinnor.

195 Att tala om den första och andra personen i treenigheten i maskulina termer men om Anden i feminina termer har förespråkats av vissa feministiska teologer och har stöd i delar av kyrklig tradition. För en diskussion om riskerna med denna strategi se exempelvis Johnson 1992, s 50–57.

196 Collins 1993, s 15.

197 Viktiga sammanfattningar av den inomlutherska respektive bredare ekumeniska debatten på detta område finns i Greive 2000 samt Faith and Order 1990b.

198 Lowe 2000a, s 137.

199 Sponheim 2000.

200 Se exempelvis Laqueur 1994.

201 Johnson 1992, s 54–57.

Kapitel 6

1 De två svenska exemplen härrör från mitt material. Re-imagining var en global konferens om feministisk teologi som ägde rum i USA för att markera mittpunkten av Kvinnoårtiondet. Se Beckman 1996a, s 132–173. Kvinnosynoden i Gmunden har jag kommenterat i kapitel två, under rubriken ”Kvinnosynoder”.

2 ”Feministiska röster i det teologiska rummet”. STK 76:4 (2000), s 169. Feministisk akademisk teologi delar detta problem med övrig akademisk teologi i Sverige. Bakom problemet finns en historisk förklaring i behovet av frigörelse från en alltför tät relation mellan kyrka och akademi, vilken lade begränsningar på forskningens frihet. Samtidigt finns en risk att den akademiska teologin inte blir relevant som kristen teologi, om den avskiljer sig från de frågor och erfarenheter som växer fram ur kyrklig praxis.

3 Jfr Ola Tjørholms motsvarande iakttagelser i Tjørholm 1999, s 13.

4 Domkapitlets beslut den 21 maj 1996, s 1. Anmälan 27 april 1995. Stockholms stift, Domkapitlet.

5 Domkapitlets beslut den 21 maj 1996, s 3. Anmälan 27 april 1995. Stockholms stift, Domkapitlet.

6 För en utförligare argumentation se Beckman 1996b.

7 Den romersk-katolska kyrkan lägger stor vikt vid sådana rörelser, vilket framgår exempelvis av dokumentationen från den Världskongress för kyrkliga rörelser som hölls i Rom i maj 1998. *Se Catholic International*, november 2000.

Dokumentationen framhåller dock inte alls kvinnor som drivande krafter i dessa rörelser och den feministiska liturgiska rörelsen förbigås med total tystnad. Jfr Ruether 1993.

8 Svenska kyrkan genomförde under 90-talet en studie om sin identitet som folkkyrka, kallad ”Framtidsstudien Svenska kyrkan som folkkyrka.” Studien resulterade i ett antal böcker och rapporter. Se exempelvis Ahlstrand et al 1996, Aurelius 1997, Beckman 1998. För en akademisk diskussion om Svenska kyrkans identitet se också STK 76:2 (2000).

9 Lag 1998:1581 om Svenska kyrkan, citerad ur Kyrkoordning 1999, s 261.

10 Kyrkoordning 1999, s 98.

11 Lag 1998:1581 om Svenska kyrkan, citerad ur Kyrkoordning 1999, s 261, respektive kyrkoordningens egna ord, Kyrkoordning 1999, s 98.

12 Problematiken kring att vara folkkyrka i ett religiöst pluralistiskt samhället finns beskriven ur ett antal olika aspekter i Gustafsson/Pettersson (red) 2000. Diskussionen om trosinnehåll i kyrkliga handlingar diskuteras i Anders Bäckströms bidrag i boken.

13 Kyrkoordning 1999, s 59.

14 Jfr Brohed 1996.

15 För en ansats åt detta håll se Persenius 2000.

16 För en utförligare diskussion, se Beckman 1998, s 9.

17 Se exempelvis dokumentet ”Grund och gränser” från Svenska kyrkans fria synod hösten 1997. NEB Samling Q10.

18 Se exempelvis George/Sabelli 1994.

19 Se framför allt rapporten Living Letters 1997.

20 Jarl 2000, s 148.

21 Sofia-mässan ”Rättvisans röst” (Sofia/Sigtuna/98), som uppmärksammade kampanjen Jubel 2000, utgör ett undantag.

22 Kessler (red) 1999, s 245f.

23 För en utveckling av detta se Young, I M 1990, samt i urval i svensk översättning 2000.

24 Kessler (red) 1999, s 245.

25 Jfr rubriken ”När slutar vita europeiska män att ’vara’ normala? Om feminism och teologi: via förtryck och erfarenhet till belägen kunskap och subjektsdiskussion.” Sporre 1996.

26 Eriksson 1999, s 161–176, Sporre 1999, s 49–53, 139ff.

27 För en historik kring uttryck ”Enhet i försonad mångfald” se Meyer 1991.

28 Se exempelvis Mary Tanners artikel om ecklesiologiska lärdomar av Kyrkornas världsråds arbete med kvinnofrågor där hon argumenterar för en inklusiv istället för en exklusiv gemenskap. Tanner, M. 2001, s 69.

29 Kapitel tre, avsnitten ”Kritik och korrektiv” och ”Ecklesiologiska utmaningar”.

30 Volf 1996. Volfs resonemang är i hög grad relaterat till politiska frågor, särskilt frågan om etnisk identitet, men han prövar också i ett av bokens kapitel det generella resonemanget på konstruktionen av könsidentitet. Volf 1996, s 167–190.

31 ”... reception of hostile humanity into divine communion”. Volf 1996, s 100.
32 Se exempelvis Zizioulas 1994, s 106–108.
33 Eriksson 2000, s 180f med hänvisning till Marcus Borg, Huston Smith och Jan Thavenius.
34 Eriksson 2000, s 183f.
35 Se exempelvis Giddens 1991.
36 Här hänvisar jag till den diskussion som jag i kapitel tre refererat i avsnittet ”Koinonia som ecklesiologisk nyckel”.
37 För en feministisk etisk tillämpning se Höglund 2001. För ett narrativt teologiskt förhållningssätt till kyrkan som berättelsegemenskapen om Kristus, se Loughlin 1996.
38 Best/Gassman (red) 1994, s 232.
39 Chopp 1989, s 18.
40 Chopp 1989, s 124f.
41 För Chopps egen diskussion av hur hon använder ”margin” och ”marginality” se Chopp 1989, s 15–16.
42 Best/Gassman (red) 1994, s 232.
43 För ett resonemang om olika tänkbara översättningar till svenska, se Ekenberg 1996, s 49f.
44 Lathrop 1993, s 212.
45 Hogfors 1995.
46 ”... those gathered around the christological table set by Divine Wisdom”. Fiorenza 1994, s 31.
47 Se exempelvis Fiorenza 1983 och 1994, Schroer 2000, Cole et al 1996, Griffiths 1997, Grey 1993. För en introduktion på svenska se Beckman 1996.
48 Se exempelvis Eriksson 1999, s 210–212.
49 Se framför allt Johnsson 1992.
50 Beckman 1997.

Summary

1 Ruether 1986b, Procter-Smith 1990.
2 Lathrop 1993 and 1999, Irwin 1994.
3 For a discussion in English on this see Beckman 2001.
4 Lindén/Milles (ed) 1995, p 9.
5 Irwin 1994, p 49.
6 The overview uses the systematising insights of mainly North American researchers, such as Marjorie Procter-Smith, Teresa Berger, Susan Roll and Susan Ross.
7 Lathrop 1995 and 1996 and Concerning Celebrations 1995.
8 Scott 1996.
9 The idea is grounded in Cathrine Bell’s concept of ritualisation.
10 Lathrop 1993.
11 Fiorenza 1994, p 31.

Källor och litteratur

OTRYCKTA KÄLLOR

DURHAM, STORBRITANNIEN
University of Durham (UD)
"Reconsidering Ecclesiology: Feminist Perspectives". Doktorsavhandling av Natalie Knödel 1997, Department of Theology, University of Durham.

LUND
Studentprästerna
Agenda till gudstjänst "Kvinnokraft" m fl agendor till söndagsgudstjänster i kryptan. Pärm Organisation: Söndagskväll i kryptan 1.

Lunds Universitet
"Transforming Power.: Understandings of Power in Feminist Liberation Theologies". Licentiatavhandling av Anna Karin Hammar. Teologiska Fakulteten, Lunds Universitet, 10 januari 1994.

STOCKHOLM
Stockholms stift, Domkapitlet
Anmälan 27 april 1995 från komministern i Sofia pastorat Ann-Marie Turesson angående frågan huruvida de s. k. Sofia-mässornas innehåll är förenligt med Svenska kyrkans tro och bekännelse. Domkapitlets beslut den 21 maj 1996 i detta ärende. Dnr 95/D97/22.

UPPSALA
Hos Ninna Edgardh Beckman (NEB)
Anteckningar från samtal med Rosemary Radford Ruether i samband med Ruethers promotion till hedersdoktor vid Uppsala Universitet 22 januari 2000.

I själ och hjärta. Videoinspelning från TV 2, 13 januari 1991. Porträtt av Brita Haugen. Producent Ninna Edgardh Beckman.

Samling Q10

Andlighet ur kvinnligt perspektiv. Broschyr från Kyrkans Utbildnings-centrum. Q10:9.

Brev från Anna Karin Hammar till MEF (Svenska kyrkans nämnd för mellankyrkliga och ekumeniska förbindelser) 7 april 1987. Q10:3.

Ekumeniskt kvinnoårtionde Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–98. A5-broschyr från KV, översatt till svenska inför lanseringen av Kvinnoårtiondet i Sverige påsken 1988. Översättning Gunborg Blomstrand och Mia Melin. Q10:3.

Gläd dig och djupna i ditt liv. Agenda för gudstjänst 9 maj 1976 i Storkyrkan, Stockholm kl 19.30. Q10:13.

Grund & gränser. En deklaration om kyrkans tro och liv att antas av deltagarna vid kyrkliga landsmötet i Linköping den 8–9 november 1997. Q10:12.

Gud Moder – var är du? Inbjudan till konferens 16–18 oktober 1992. Q10:9.

Guds dotter – vem är du? Inbjudan till konferens 10–12 juni 1994. Q10:9.

Guds dotter dansar. En presentation av kvinnoprojektet i Sigtuna. Q10:9.

Gudstjänster i Storkyrkan. ”Mod i kvinnotid. Gudstjänster ur feministteologiskt perspektiv”. Q10:13.

Gudstjänstmaterial sammanställt av Studentprästerna i Lund. Q10:11.

Gå och berätta! Ett gudstjänstförslag framtaget av Brita Bergling och utgivet av SEK och SMF:s kvinnokommitté 1992. Q10:13.

”Heliga danser – Ett nytt språk i Svenska kyrkan”. Specialarbete av Ursula Rasmussen. Jämshögs folkhögskola, vt 1997. Stencil. Q10:10.

Hon dansar... Rituell dans och reflektion för kvinnor som söker sitt språk. Inbjudan till konferens 17–19 november 1995. Q10:9.

Jag vill följa dig. Gudstjänstmaterial inför påsken utgivet av SMF:s kvinnokommitté 1993. Q10:13.

Kvinnornas Kairos 4/93. Q10:6.

Kyrkor i solidaritet med kvinnor. Ekumeniskt kvinnoårtionde. Broschyr från SMF:s kvinnokommitté våren 1988. Q10:13.

Kyrkor i solidaritet med kvinnor. Ekumeniskt kvinnoårtionde. Informationsmaterial från Svenska Missionsförbundets kvinnokommitté 1989, 1990 och 1991. Q10:13.

Kyrkor i solidaritet med kvinnor. Mittpunkt för kvinnoårtiondet. Gudstjänstmaterial från SMF:s kvinnokommitté 1994. Q10:13.

Rapport från besöken under mittperioden 1994–1996. Kyrkornas världsråd, Unit III, Nairobi, Kenya 13–19 januari 1997. Svensk översättning av Ragnhild Greek. Q10:2.

Rapport från Svenska kyrkans projektgrupp för Ekumeniskt kvinnoårtionde Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–1998, februari 1988. Q10:3.

”Rättvisa och heliga värden”. Rapport av Anne-lie Holmgren. Q10:3.

Samling Gudstjänstmaterial

Andrum/Härnösand/94. Andrum i Skog, Skogs församlingshem 1994. Arrangör: Projektet Andrum, Skogs församling/Härnösands stift. Underlag: Projektrapport av Karin Westin.

Ansikte-avsl/Härnösand/97. Avslutningsgudstjänst vid konferensen Ansikte mot ansikte, söndag 10 augusti 1997 kl 09.00 i Domkyrkoparken i Härnösand. Arrangör: SKR. Underlag: agenda, egna anteck-ningar, bön. Sammanställning godkänd av Inger Lise Olsen.

Ansikte-inl/Härnösand/97. Öppningsgudstjänst vid konferensen Ansikte mot ansikte, onsdag 6 augusti 1997 kl 16.00 i Domkyrkoparken, Härnösand. Arrangör: Sveriges Kristna Råd. Underlag: konferensprogram, agenda, egna anteckningar, bön. Sammanställning godkänd av Inger Lise Olsen.

Bära liv/Åhus/91. Mässa ”Bära liv” vid syföreningsdag sannolikt 1991 (datum oklart) i Åhuskyrkan. Underlag: agenda. Sammanställning av gudstjänstens när, var och hur (i fortsättningen förkortat sammanställning) kompletterad och godkänd av Lena Sjöstrand.

Feminist/Uppsala/90. Mässa i feministteologiskt perspektiv, onsdag 2 maj 1990 i Unitas lokal i Uppsala. Arrangör: Unitas. Underlag: agenda. Sammanställning kompletterad och godkänd av Ulla Albért.

Forum/Lund/97. Mässa vid Forum för kvinnliga prästers årsmöte, måndag 17 mars 1997, Liberiet, Lund. Arrangör: Forum för kvinnliga präster i Lunds stift. Underlag:

agenda, handskrivna beredelseord och bön, brev från Kristina Tyrberg 2 september 1999. Sammanställning kompletterad och godkänd av Kristina Tyrberg.

Inspiration/handbokstillägg/93. ”Mässor med kvinnoperspektiv” i ”Tillägg till Den svenska kyrkohandboken III–IV. Temamässor/temagudstjänster. Särskilda gudstjänster”. Mitt i församlingen 1993:4, s 82–97. a) Ej namngiven. b) Mod att föda. c) Rut – om kvinnors solidaritet. Svenska kyrkans församlingsnämnd, Stockholm 1993. Materialet sammanställt av Eva Brunne, Anne-Louise Eriksson och Gunilla Molloy.

Inspiration/Karlstad/93. ”Gudstjänst i kvinnoperspektiv 2:a söndagen efter påsk – 25 april 1993”. Ett idématerial från Svenska kyrkan, Karlstads stift, sammanställt av Inger Brandel.

Inspiration/Kvisk/97. Kerstin Hesslefors Persson: ”Kvinnor gör gudstjänst – ett samtals- och inspirationsmaterial”. Kvinnor i Svenska kyrkan och Sveriges Kyrkliga Studieförbund 1997.

Kvinnodag/Norrköping/98. Temamässa på internationella kvinnodagen ”Dit du går vill jag också gå”, 8 mars 1998 i Östra Eneby kyrka, Norrköping (huvudgudstjänst). Arrangör: Östra Eneby församling. Underlag: agenda, predikan. Sammanställning kompletterad och godkänd av Eva (Eiderbrant) Barilli (brev 17 januari 2000).

Kvinnodag/Västerås/97. Temamässa ”Ur kvinnligt perspektiv”, söndag 9 mars 1997 i Gideonsbergskyrkan, Västerås (huvudgudstjänst). Arrangör: Skerike församling. Underlag: agenda. Sammanställning kompletterad och godkänd av Anna (Höglund) Eberhardsson.

Kvinnopersp/Karlstad/93. Gudstjänst i kvinnoperspektiv, 25 april 1993 i Gräsmarks kyrka (huvudgudstjänst). Arrangör: Gräsmarks församling. Underlag: agenda. Sammanställning kompletterad och godkänd av Karl-Åke Nilsson.

Kvisk/Byske/97. Mässa med kvinnoperspektiv ”Brödet och växten”, lördag 15 februari 1997 i Byske kyrka. Arrangör: Kvinnor i Svenska kyrkan i Luleå stift. Underlag: agenda, text till överlämnande. Sammanställning kompletterad och godkänd av Karin Burstrand.

Kvisk/Åkersberg/96. Avslutningsgudstjänst med nattvard vid årsmöte för Kvinnor i Svenska kyrkan, söndag 5 maj 1996 i Åkersbergs stiftsgård, Höör. Arrangör: Kvinnor i Svenska kyrkan. Underlag: agenda, sändningsord, predikan. Sammanställning kompletterad och godkänd av Kristina Tyrberg.

Kärringnatt/Vårdnäs/97. Temamässa med sagan ”Den gyllene nyckeln” vid Kärringnatt på Vårdnäs stiftsgård. Arrangör: Vårdnäs stiftsgård. Underlag: ordning, saga, ”röster”, bekännelse. Anteckningar från intervju Margareta Stiernstedt 10 mars 1997. Sammanställning kompletterad och godkänd av Anna Toivonen.

Ledarskap/Kalmar/97. Kvällsmässa ”Må hon få njuta sina gärningars frukt”, fredag 26 september 1997 kl 20.00 i Kalmar Domkyrka. Del av konferens arrangerad av Länsstyrelsen i Kalmar län, Kvinnor i Svenska kyrkan och Sveriges Kyrkliga Studieförbund. Underlag: inbjudan, agenda, minnesanteckningar enligt formulär av Kajsa Wejryd. Sammanställning kompletterad och godkänd av Lena Sjöstrand.

Madonnan/Sigtuna/97. Konferensen Röda madonnan 14–16 mars 1997 på Kyrkans utbildningscentrum i Sigtuna. Arrangör: Kyrkans utbildningscentrum/Sigtuna Folkhögskola och Svenska Kyrkans Församlingsnämnd. a) Aftonbön fredag 14 mars i S:t Ansgars kyrka. b) Aftonbön lördag 15 mars i S:t Ansgars kyrka. c) Dansritual och kärleksmåltid söndag 16 mars i S:t Ansgars kyrka. Underlag: konferensprogram, inbjudan, egna anteckningar. Sammanställning kompletterad och godkänd av Inger Lise Olsen (brev 000121).

Marta/Västerås/97. ”Vilja...Våga...Vara den jag är.” Martamässa i anslutning till temadag om internationella kvinnodagen, lördag 8 mars 1997 kl 16.00 i Västerås domkyrka. Arrangör: Kvinnor i Svenska kyrkan i Västerås stift/Svenska kyrkan i Västerås. Underlag: inbjudan, agenda, predikan, tackbön, Kyrie, förbön. Sammanställning kompletterad och godkänd av Cathrine Tegerstrand.

Marta/Västerås/98. Martamässa, söndag 8 mars 1998 i Västerås Domkyrka (huvudgudstjänst). Underlag: agenda, kommenterande brev och brevlapp (odaterade) från Agneta Lejdhamre. Sammanställning kompletterad och godkänd av Agneta Lejdhamre.

Mor-Dotter/Åkersberg/94. Mässa vid Mor-Dotter-konferens, lördag 15 oktober 1994 på Åkersbergs stiftsgård. Arrangör: Lunds stift. Underlag: agenda, inbjudan. Sammanställning kompletterad och godkänd av Lena Sjöstrand.

SEK/Stockholm/89. Ekumenisk kvinnomässa ”Hon ler mot den dag som kommer”, lördagen 10 juni 1989 i Engelbrektskyrkan, Stockholm. Arrangör: SEK. Underlag: agenda. Sammanställning godkänd av Madeleine Åhlstedt, Görel Byström Janarv, Anna Skagersten.

SEK/Rättvik/92. Nattvardsgudstjänst, lördag 25 april 1992 i kapellet på Stiftsgården i Rättvik. Arrangör: Sveriges Ekumeniska Kvinnoråd. Underlag: agenda, predikan, välsignelse. Sammanställning kompletterad och godkänd av Karin Boberg.

SEK/Stockholm/94. Kretsloppsgudstjänst ”Till jorden ger hon åter”, lördagen 9 april 1994 kl 21.00 i Engelbrektskyrkan, Stockholm. Arrangör: SEK. Underlag: agenda, skapelsetexter, rapporter om destruktionen, rapporter om hopp. Sammanställning kompletterad och godkänd av Helén Friberg-Olsson.

SKKR/Göteborg/89. ”Du har visat mig livets vägar” Gudstjänster om skapelsen vid årsmöte för SKKR 19–21 maj 1989. Arrangör: SKKR. Kvällsmässa ”Platsen där du

står är helig mark", fredag 19 maj kl 20.00 i Guldhedskyrkan. Underlag: mötesordning samt dokumentation sammanställd av Kerstin Persson. Sammanställning kompletterad och godkänd av Kerstin Hesslefors Persson (brev 26 oktober 1999).

Sofia/Linköping/96. Sophia-mässa, söndag 9 mars 1997 kl 18.00 i Skäggetorpskyrkan, Linköping. Arrangör: Kvinnor i Svenska kyrkan i Linköpings stift. Underlag: inbjudan, agenda, meditation. Sammanställning kompletterad och godkänd av Carina Severinsson.

Sofia/Sigtuna/98. Sofiamässa "Rättvisans röst", tisdag 18 augusti 1998 kl 20.00 i Mariakyrkan, Sigtuna. Arrangör: Kvinnor i Svenska kyrkan. Underlag: agenda, inbjudan, växelläsning, brödsbrytelse, välsignelse, Kyrie, Gloria, Vishetens lov, Kom ät mitt bröd. Sammanställning kompletterad och godkänd av Helene Egnell.

Sofia/Stockholm/96. Sofia-gudstjänst "Vishetens vrede", söndag 24 november 1996, Sofia kyrka, Stockholm. Arrangör: Kvinnor i Svenska kyrkan i Stockholms stift. Underlag: affisch, agenda, egna anteckningar, "Visheten ropar", reflexion av Helene Egnell, texter av Hildegard av Bingen, Karin Boye, Bernard Shaw (om Jeanne d'Arc), Elin Wägner, Jacob Böhme, meditation av Yvonne Hallin, nattvardsbön, välsignelse. Sammanställning kompletterad och godkänd av Helene Egnell.

Sofia/Umeå/96. Sofia-mässa med heliga danser, lördag 19 april 1996 kl 18.00 i Ålidhemskyrkan, Umeå. Arrangör: Ålidhems församling. Underlag: program med agenda, Kyrie och Gloria. Sammanställning kompletterad och godkänd av Susanne Kostet.

Studentprästerna/Uppsala/97. Temagudstjänst i anknytning till internationella kvinnodagen och i gemenskap med människor utsatta för övergrepp "Strömmar av levande vatten", söndag 9 mars 1997, kl 19.30 i Helga Trefaldighets kyrka, Uppsala. Arrangör: Studentprästerna. Underlag: agenda, förbön, inledningsord, meditation. Sammanställning kompletterad och godkänd av Ulla Albért.

Synderskan/Borgholm/92. "Synderskans mässa" söndag 15 mars i Räpplinge kyrka, Borgholm, 1992 (huvudgudstjänst). Underlag: agenda. Sammanställning kompletterad och godkänd av Lena Olsson Fogelberg.

Synlig/Västerås/91. Avslutningsgudstjänst vid konferensen "Gör dig synlig", 7 april 1991 i kapellet på stiftsgården i Rättvik. Arrangör: Västerås stift. Underlag: agenda, deltagarnas texter, trosbekännelser, sändningsord, texter. Sammanställning kompletterad och godkänd av Kerstin Berggren.

Unitas/Uppsala/90. Ekumenisk studentgudstjänst med nattvard "På kvinnors vis", söndag 13 maj 1990, kl 18.00 i Missionskyrkan, Uppsala. Arrangör: Unitas. Underlag: agenda, betraktelse. Sammanställning kompletterad och godkänd av Ulla Albért.

Upprättelse/Norrköping/96–97. Upprättelseandakter för kvinnor som blivit misshandlade, a) annandag jul, 26 december 1996 b) annandag påsk, 31 mars 1997 c) annandag påsk, 31 mars 1997, i Hedvigs kyrka i Norrköping. Arrangör: Hedvigs församling. Underlag allmänt: två brev från Eva Eiderbrant, ett odaterat och ett från 18 februari 1997, bandad intervju med Helen Stockfelt, skriven berättelse ”Min upplevelse av Upprättelseandakterna” av deltagare 26 april 1998. Underlag för a): ordning, beredelseord, ”Mitt sönderslagna jag”, dikt, överlåtelsebön, upprättelseord, välsignelse, sändning, artikel ”Andakten ska upprätta misshandlade kvinnor” Norrköpings tidningar 19 december 1996, artikel ”För dem är julen allt annat än ljus” Folkbladet Östgöten 27 december 1996. Underlag för b) beredelseord med odaterad kommentar av Helen Stockfelt. Underlag för c) ordning, reflektion, överlåtelsebön, sändning, Sammanställning kompletterad och godkänd av Helen Stockfelt och Eva (Eiderbrant) Barilli.

Våld/Jakobsberg/96. Temamässa ”För Livets skull” – i solidaritet med kvinnor och barn som utsätts för sexualiserat våld, lördag 3 februari 1996, kl 18.00 i Maria kyrka, Jakobsberg. Arrangör: Jakobsbergs församling i anslutning till temadag om sexualiserat våld. Underlag: inbjudan, agenda med anteckningar av tjänstgörande präst Hanna Stenström. Sammanställning godkänd av Hanna Stenström.

Uppsala Universitet (UU)
”Beskrivningar av Gud i Psalmboken och Befrielsen”. D2-uppsats i kristen trosåskådning av Per Olof Johansson, Teologiska fakulteten, Uppsala Universitet, 15 juni 1995. Stencil.

Studentprästerna
Förteckningar över studentgudstjänster och gudstjänster för universitetet 1989–1994.

TRYCKTA KÄLLOR OCH LITTERATUR

8. mars
1996 *8. mars Opplegg till 8. mars-gudstjenester og andre gudstjenester med kvinneperspektiv*. Kirkerådet, Oslo.

Aagaard, Anna Marie
1992 ”Kirken i tiden” i Gregersen: *Fragmenter af et spejl: bidrag till dogmatikken*, s 250–304.

Ahlstrand, Kajsa et al
1996 ”Kyrkan–folket”. *Tro & Tanke* 1996:8. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala.

Alcoff, Linda
1997 ”Cultural Feminism versus Post-Structuralism. The Identity Crisis in Feminist Theory” i Nicholson (red): *The Second Wave*, s 330–355. Ursprungligen publicerad i *Signs*, vol 13 nr 3/1988

Aldredge-Clanton, Jann
1995 *In Search of the Christ-Sophia: An Inclusive Christology for Liberating Christians.* Twenty-Third Publications, Mystic, CT
Andrén, Åke
1974 ”Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna” i SOU 1974:67, s 5–23.
Askola, Irja
1998 ”Turning Means Returning: The Assembly Theme and the Churches' Solidarity with Women”. *The Ecumenical Review* 50:2, April 1998, s 190–195
Assembly Workbook
1998 *Assembly Workbook Harare 1998*. WCC Publications, Genève
Aurelius, Carl-Axel
1997 ”Under ett enda valv. Folkkyrka i den moderna staden.” *Mitt i församlingen* 1997:8. Svenska kyrkans församlingsnämnd, Uppsala.
Axner, Torbjörn
1998 ”Utvärdering av 1986 års kyrkohandbok”. *SKU* 1998:7. Svenska kyrkans information, Uppsala.
Bardh, Ulla
1979 *I närheten – bilderbok i predikoton.* Westerbergs, Klippan
1983 ”Gläd dig och djupna i ditt liv. Kvinnoteologiska kommentarer kring Karin Westman Berg” i Paget et al (red): *Kvinnor och skapande. En antologi om litteratur och konst tillägnad Karin Westman Berg,* s 312–319.
1996 ”Feministteologins nedslag i svensk kristenhet” i Molin (red): *Levande,* s 57–76.
Bardh, Ulla et al (red)
1979 *Halva himlen är vår*. Gummessons, Stockholm
Baril, Gilberte
1990 *Feminine Face of the People of God. Biblical symbols of the Church as bride and mother*. St Paul Publications, Middlegreen, Storbritannien.
Beckman, Ninna Edgardh
1996a ”Sofia – den vishet vi förkunnar”. *Tro & Tanke* 1996:2. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala
1996b ”Svårtolkat om Sofia-gudstjänster”. *ELSA* 4, december 1996, s 14–15
1996c ”Rättvis fördelning huvudkrav från kvinnor i Europas kyrkor”. *ELSA* 4, december 1996, s 4f
1997 ”Sophia – Symbol of Christian and Feminist and Wisdom?” *Feminist Theology* 16, september 1997, s 32–54
1998 ”Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?” *Tro & Tanke* 1998:2. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala
2001 ”Mrs Murphy's Arising from the Pew: Ecclesiological Implications” i *The Ecumenical Review*, 53:1, januari 2001, s 5–13
Bell, Catherine
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice.* Oxford University Press, New York

Benhabib, Seyla
1992 *Autonomi och gemenskap; Kommunikativ etik, feminism och postmodernism.* Daidalos, Göteborg.
Berger, Teresa
1988 ”Liturgical Language: Inclusivity and Exclusivity”. *Studia Liturgica* 18, s 132–141
1989 ”Women and Worship: A Bibliography”. *Studia Liturgica* 19, s 96–110
1990 ”The Women’s Movement as a Liturgical Movement: A Form of Inculturation”. *Studia Liturgica* 20, s 55–64
1992 *Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung.* Verlag W Kohlhammer, Stuttgart
1995a ”Woman As Alien Bodies in the Body of Christ? The Place of Women in Worship”. *Concilium* 1995:3, s 112–120
1995b ”Women and Worship: A Bibliography Continued”. *Studia Liturgica* 25, s 103–117
1999a *Women’s Ways of Worship. Gender Analysis and Liturgical History.* A Pueblo Book. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota
1999b ”’Separated Brethren’ and ’Separated Sisters’. Feminist and/as Ecumenical Visions of the Church” i Cunningham et al (red): *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life*, s 221–230
Berlis, Angela et al (red)
1995 *Women Churches: Networking and Reflection in the European Context.* Yearbook of the ESWTR 3. Kok Pharos Publishing House, Kampen/ Matthias-Grünewald Verlag, Mainz
Best, Thomas F (red)
1987 *The Search for New Community. Consultation on Models of Renewed Community.* Ecumenical Institute, Bossey, Switzerland. WCC Publications, Genève
1988 ”Beyond Unity-in-tension. Unity, Renewal and the Community of Women and Men”. *Faith and Order Paper* No. 138. WCC Publications, Genève.
Best, Thomas F och Gassman, Günther (red)
1994 ”On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order”. *Faith and Order Paper* no 166, WCC Publications, Genève
Best, Thomas F och Heller, Dagmar (red)
1995 ”So We Believe, So We Pray. Towards Koinonia in Worship”. *Faith and Order Paper* No 171. WCC Publications, Genève.
Bettenhausen, Elizabeth
1995 ”Re-imagining: A New Stage in US Feminist Theology” i Ortega (red): *Women’s Visions*, s 90–101
Bexell, Oloph
1987 *Liturgins teologi hos UL Ullman.* Bibliotheca Theologiæ Practicæ 42. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

1996 ”Om kyrkans praxis och dess teologi. Aspekter på kyrkovetenskapens teori” i Bexell (red): *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer*, s 155–167

Bexell, Oloph (red)

1996 *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteoretisk översikt.* Studentlitteratur, Lund.

Bibel 2000

2000 *Bibel 2000*. Gamla Testamentet, Apokryferna, Nya Testamentet. Bibelkommissionens översättning. Verbum, Stockholm

Bibeln

1981 *Bibeln.* Gamla Testamentet. Svenska Bibelsällskapets varsamma revision av 1917 års översättning. Nya Testamentet. Bibelkommissionens översättning 1981 med noter och uppslagsdel. EFS-förlaget, Uppsala.

Block, Eva och Ignestam, Evah (red)

1991 ”Kom, heliga Ande! Canberra 1991”. *Tro & Tanke* 1991:9, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala

Boëthius, Monica

1995 *Patriarkatets sista skansar*. Forskarrapport. Arbetslivsfonden, Stockholm

Borgehammar, Stephan (red)

1993 *Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen.* 2:a omarb utg, Verbum, Stockholm

Bradshaw, Paul F

1992 *The Search for the Origins of Christian Worship : Sources and Methods for the Study of Early Liturgy.* Oxford University Press, New York/ SPCK, London

Brazal, Agnes M

1996 ”Inculturation: An Interpretative Model for Feminist Revisions of Liturgical Praxis”. *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, 77:1–2, s 124–134

Brodd, Sven-Erik

1993 ”Ekumenik – skärningspunkt mellan idé och verklighet” i Borgehammar (red): *Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen*, s 284–304

1996 ”Ecklesiologi och ecklesialitet” i Bexell (red): *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer*, s 105–125

2000a ”Kyrkosyn och gudstjänst. Om ecklesiologiskt studium av liturgi” i Jonsson et al: ”Forskning om Gudstjänst”, s 83–99

2000b ”Ecclesiological Perspectives on New Religious Movements: Some Methodological Considerations” i Rodrigues/Del Rio (red): *The Religious Phenomenon*, s 23–27

Brodd, Sven-Erik och Härdelin, Alf (red)

1996 *Maria i Sverige under tusen år*. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994. Del 1 och 2. Artos, Skellefteå.

Brohed, Ingmar

1996 ”Einar Billing och ’den religiöst motiverade folkkyrkan’” i Ahlstrand et al: ”Kyrkan–folket.” *Tro & Tanke* 1996:8

Butler, Judith
1990 *Gender Trouble; Feminism and the Subversion of Identity.* Routledge, New York
Bylund, Tuulikki Koivunen
1994 *Frukta icke, allenast tro. Ebba Boström och Samariterhemmet 1882–1902*. Bibliotheca Theologiae Practicae 52. Almqvist & Wiksell, Stockholm
Byström, Jan och Norrgård, Leif
1996 *Mer än ord – liturgisk teologi och praxis.* Verbum, Stockholm
Bäckström, Anders
2001 *Svenska kyrkan som välfärdsaktör i en global kultur. En studie av religion och omsorg.* Verbum, Stockholm
Børresen, Kari Elisabeth
1995 *The Image of God: Gender Models in Judeo-Christian Tradition.* Fortress Press, Minneapolis (Urspr utg *The Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition.* Solum Forlag, Oslo 1991)
Cameron, Deborah
1992 *Feminism and Linguistic Theory.* Andra upplagan (1985). St Martin's Press, New York
Caron, Charlotte
1993 *To Make and Make Again: Feminist Ritual Thealogy.* Crossroad Publishing Company, New York
Chauvet, Louis-Marie
1995 *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existenc*e. Från franska av Patrick Madigan, SJ och Madeleine Beaumont. A Pueblo Book. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota
Chopp, Rebecca S
1989 *The Power to Speak: Feminism, Language, God.* Crossroad Publishing Company, New York
1996 "In the Real World: A Feminist Theology for the Church". *Quarterly Review* 16, s 3–22
1997 "Feminist and Womanist Theologies" i Ford (red): *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, s 389–404
Chopp, Rebecca och Davaney, Sheila Greeve (red)
1997 *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms.* Fortress Press, Minneapolis
Christ, Carol P och Plaskow, Judith (red)
1992 *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion.* (1979) Harper Collins Publishers, New York
Chung, Hyun Kyung
1996 "The Wisdom of Mothers Knows No Boundaries" i *Women's Perspectives: Articulating the Liberating Power of the Gospel. Seven Essays.* WCC Publications, Genève, s 28–35

Chupungco, Anscar J
1996 ”Two Methods of Liturgical Inculturation” i Stauffer (red): ”Christian Worship: Unity in Cultural Diversity”. *LWF Studies* 1/1996, s 77–94
Cole, Susan et al
1996 *Wisdom's Feast: Sophia in Study and Celebration*. Ny rev upplaga (1986, 1989). Sheed & Ward, Kansas City, MO
Collins, Mary
1993 ”Principles of Feminist Liturgy” i Procter-Smith och Walton (red): *Women at Worship*, s 9–26
Concerning Celebrations
1995 ”Concerning Celebrations of the Eucharist in Ecumenical Contexts: A Proposal from a Group Meeting at Bossey”. *The Ecumenical Review* 47:3, juli 1995, s 387–391
Crawford, Janet
2001 ”Women and Ecclesiology: Two Ecumenical Streams?” i *The Ecumenical Review*, 53:1, januari 2001, s 14–24
Cunningham, David S et al (red)
1999 *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life: Essays Presented to Geoffrey Wainwright on his Sixtieth Birthday*. Oxford University Press, New York
Cupitt, Don
1998 ”Post-Christianity” i Heelas (red): *Religion, Modernity and Postmodernity*, s 218–232
Daly, Mary
1975 *The Church and the Second Sex*. Harper & Row, New York
Davaney, Sheila Greeve
1997 ”Continuing the Story, but Departing the Text: A Historicist Interpretation of Feminist Norms in Theology” i Chopp/Davaney: *Horizons in Feminist Theology*, s 198–214
2000 ”Historicist Interpretations of Subjectivity, Tradition and Norms in Feminist Theology”. *STK* 76:4, s 170–187
D'Costa, Gavin
1986 *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Basil Blackwell Ltd, Oxford
Den svenska kyrkohandboken
1986 *Den svenska kyrkohandboken. Del 1. Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna*. Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte. Verbum, Stockholm
Den svenska psalmboken
1986 *Den svenska psalmboken. Antagen av 1986 års kyrkomöte*. Libris, Örebro.
Dierks, Sheila Durkin
1997 *WomenEucharist*. WovenWord Press, Boulder, Colorado
Dijk, Denise
1999 *Een beeld van een liturgie*. Narratio, Gorinchem

DiNoia, J A
1992 ”Knowing and Naming the Triune God: The Grammar of Trinitarian Confession” i Kimel (red): *Speaking the Christian God*, s 162–187
Dobbeler, Stephanie von
1995 ”Feministische Liturgien. Eine Bibliographie.” *Archiv für Liturgiewissenschaft* 37, s 1–24
Donati, Teresa
1996 ”Incongruent Structure and Ideology Between Women’s Spirituality Groups, Including WomanChurch and the Churches they Challenge” i Weatherby/Farrell (red): *The Power of Gender in Religion*, s 27–38
Dop, nattvard, ämbete
1994 *Dop, Nattvard, Ämbete.* Den officiella texten från Faith and Order med kommissionens egna kommentarer. Översättning Lars Thunberg. Nordiska ekumeniska rådets skriftserie 22. (Först tryckt 1983).
Driver, Tom F
1998 *Liberating Rites. Understanding the Transformative Power of Ritual.* Ny rev uppl (1991). Westview Press, Boulder, Colorado.
Duck, Ruth C
1991 *Gender and the Name of God. The Trinitarian Baptismal Formula.* The Pilgrim Press, New York
1993 ”Sin, Grace and Gender in Free-Church Protestant Worship” i Procter-Smith/Walton (red): *Women at Worship*, s 55–69
Dulles, Avery SJ
1987 *Models of the Church.* Utökad uppl (1974). Image Books, Doubleday, New York
Dunn, James D G
1990 *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity.* Andra uppl (1977). SCM Press, London/Trinity Press International, Philadelphia
Eckerdal, Lars
1970 *Skriftermål som nattvardsberedelse: allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1924 års kyrkohandbok.* Gleerup, Lund
1994 ”Den liturgiska rörelsen som ekumenisk rörelse” i Fahlgren/Klingert (red): I enhetens tecken, s 29–45
Eduards, Maud
1995 ”En allvarsam lek med ord” i *SOU* 1995:110 ”Viljan att veta och viljan att förstå. Kön, makt och den kvinnovetenskapliga utmaningen i högre utbildning”, s 55–64
Ekenberg, Anders
1993 ”Den heliga mötesplatsen” i Borgehammar (red): *Kyrkans liv*, s 139–202
1994 ”Johannes dröjer än. Några internationella perspektiv” i Fahlgren/Klingert: *I enhetens tecken*, s 9–28
1996 *Låt oss be och bekänna.* (Trosbekännelserna och Herrens bön) Ekumenisk översättning med kommentarer. Libris, Örebro

Elkins, Heather Murray
1994 *Worshiping Women: Re-forming God's People for Praise.* Abingdon Press, Nashville
Eneroth, Bo
1989 *Hur mäter man "vackert"? Grundbok i kvalitativ metod.* Ny upplaga 1987 (1984). Natur och kultur, Stockholm
Eriksson, Anne-Louise
1995 *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities.* Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Women's Studies. A. Women in Religion 6. Almqvist & Wiksell International, Stockholm
1997 "Käre Gud, är pojkar bättre än flickor? Om kön och teologi" i Jonsson (red): *Från Teologens verkstad*, s 132–151
1999 *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis.* Nya Doxa, Nora
2000 "Gud i en postmodern tid – en feministisk reflektion om teologisk flerstämmighet". *STK* 76:4, s 170–187
Eriksson, Anne-Louise (red)
1990 *Senapskornet. En bok om kvinnokamp i Asien och i Sverige.* Verbum, Stockholm
Fagerberg, David W
1992 *What is Liturgical Theology? A Study in Methodology.* The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota
Fahlgren, Sune (red)
1998 *På spaning efter framtidens kyrka.* Libris, Örebro
Fahlgren, Sune och Klingert, Rune (red)
1994 *I enhetens tecken. Gudstjänsttraditioner och gudstjänstens förnyelse i svenska kyrkor och samfund.* Libris, Örebro
Faith and Order
1982 "Baptism, Eucharist and Ministry". *Faith and Order Paper* No. 111. WCC Publications, Genève 1982
1990a "Baptism, Eucharist, Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses". *Faith and Order Paper* No. 149, WCC Publications, Genève 1990
1990b "Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community". *Faith and Order Paper* No. 151. WCC Publications, Genève
1998a "The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement." *Faith and Order Paper* No. 181, WCC Publications, Genève
1998b "A Treasure in Earthen Vessels. An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics." *Faith and Order Paper* No. 182, Genève
Fiorenza, Elisabeth Schüssler
1983 *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins.* Crossroad Publishing Company, New York

1984 *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation.* Beacon Press, Boston
1992 *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation.* Beacon Press, Boston
1993 *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesia-logy of Liberation.* Crossroad Publishing Company, New York
1994 *Jesus – Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology.* Continuum, New York
1998 *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context.* Beacon Press, Boston

Fiorenza, Elisabeth Schüssler (red)
1993 *Searching the Scriptures* vol 1. Crossroad Publishing Company, New York
1994 *Searching the Scriptures* vol 2. Crossroad Publishing Company, New York
1996 *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology.* Orbis Books, New York

Fiorenza, Elisabeth Schüssler och Copeland, Shawn M (red)
1996 "Feminist Theology in Different Contexts". *Concilium* 1996:1. SCM Press, London/Orbis Books, New York

Firestone, Shulamith
1997 "The Dialectic of Sex" i Nicholson (red): *The Second Wave*, s 19–26. Artikeln är ett utdrag ur *The Dialectic of Sex.* William Morrow, New York 1970

Fitzgerald, Kyriaki Karidoyanes (red)
1999 *Orthodox Women Speak: Discerning the "Signs of the Times".* WCC Publications, Genève

Ford, David F (red)
1997 *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century.* Andra utökade uppl (1989). Blackwell Publishers Ltd, Oxford

Fulkerson, Mary McClintock
1994 *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology.* Fortress Press, Minneapolis
1997 "Contesting the Gendered Subject; A Feminist Account of the Imago Dei" i Chopp/Davaney (red): *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, s 99–115
1998 "'Is There a (Non-Sexist) Bible in This Church?' A Feminist Case for the Priority of Interpretive Communities". *Modern Theology* 14:2, april 1998, s 225–242

Fuss, Diana
1989 *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference.* Routledge, New York och London

George, Susan och Sabelli, Fabrizio
1994 *Faith and Credit: The World Bank's Secular Empire*. Penguin Books, London
Gibson, Joan
1992 ”Could Christ Have Been Born a Woman? A Medieval Debate”. *Journal for Feminist Studies in Religion*, 8:1, s 65–82
Giddens, Anthony
1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge
Gjerding, Iben och Kinnamon, Katherine (red)
1983 *No Longer Strangers: A Resource for Worship*. WCC Publications, Genève
Graham, Elaine
1995 *Making the Difference: Gender, Personhoood and Theology*. Mowbray, London
Gregersen, Nils Henrik (red)
1992 *Fragmenter af et spejl: bidrag till dogmatikken*. Anis, Frederiksberg
Greive, Wolfgang (red)
2000 *Justification in the World's Context*. LVF Documentation No. 45. LVF, Genève
Grenholm, Cristina
1999 *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Verbum, Stockholm
Grey, Mary C
1993 *The Wisdom of Fools: Seeking Revelation for Today*. SPCK, London
1994 ”Falling Into Freedom: Searching for New Interpretations of Sin in a Secular Society”. *Scottish Journal of Theology* 47, s 223–243
1997 *Beyond the Dark Night: A Way Forward for the Church?* Cassell, London
Griffiths, Josephine
1997 *Sophia-meditations and Reflections For Women Who No Longer Go To Church*. Novalis, Toronto
Grimes, Ronald L
1993 ”Liturgical Supinity, Liturgical Erectitude: On the Embodiment of Ritual Authority”. *Studia Liturgica* 23, s 51–69
1995 *Beginnings in Ritual Studies*. Ny rev uppl (1982). University of South Carolina Press, Columbia, SC
Gross, Rita M
1996 *Feminism and Religion: An Introduction*. Beacon Press, Boston
Gustafsson, Göran och Pettersson, Thorleif (red)
2000 *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Verbum, Stockholm
Gustafsson, Lisbeth
1994a ”Glömska och gråt” i Gustafsson/Zetterqvist (red): ”Gud Moder – var är Du?”, s 11–19

1994b ”Att förnimma det heliga” i Gustafsson/Zetterqvist (red): ”Gud Moder – var är Du?”, s 24–26

Gustafsson, Lisbeth (red)
1992 ”Guds dotter – vem är du? En rapport från Sigtuna av Lisbeth Gustafsson”. *Mitt i församlingen* 1992:7. Svenska kyrkans församlingsnämnd, Stockholm

Gustafsson, Lisbeth och Zetterqvist, Kirsten Grønlien (red)
1994 ”Gud Moder – var är Du?” *Mitt i församlingen* 1994:5. Svenska kyrkans församlingsnämnd och Kyrkans Utbildningscentrum/Sigtuna Folkhögskola, Stockholm

Hallberg, Margareta
1992 *Kunskap och kön. En studie av feministisk vetenskapsteori.* Daidalos, Göteborg

Halton, Thomas (red)
1985 *The Church.* Message of the Fathers of the Church 4. Michael Glazier, Wilmington, Delaware

Hammar, Anna Karin
1988 ”After Forty Years – Churches in Solidarity with Women?” i Emilio Castro (red): *Commemorating Amsterdam 1948: 40 Years of the World Council of Churches.* WCC, Genève, s 528–538
1993 ”Varför ett ekumeniskt årtionde av kyrkor i solidaritet med kvinnor?” i *SEK:s nyhetsbrev* 14, s 10f
1998 ”Kvinnor begär en radikalt förändrad kyrka”. *Nordisk Ekumenisk Orientering* 3, oktober 1998, s 18–20
1999 ”Det økumeniske tiåret – visjoner och virkelighet” i *To skritt fram og ett tilbake? Rapport fra avslutningen av Det økumeniske tiåret 1988–1998*. Seminar og gudstjeneste 30. Oktober 1998 i Vestre Aker kirke/menighetshus, Oslo. Kirkerådet, Det Norske Kirke, s 6–13

Hammar, Anna Karin och Käppeli, Anne-Marie (red)
1988 ”Ecumenical Decade 1988–1998 Churches in Solidarity with Women: Prayers and poems, songs and stories.” *Women in a Changing World* 25, januari 1988. WCC, Genève

Hampson, Daphne
1990 *Theology and Feminism.* Oxford, UK
1996 *After Christianity.* SCM Press, London/Trinity Press International, Valley Forge, PA

Hampson, Daphne (red)
1996 *Swallowing a Fishbone. Feminist Theologians Debate Christianity.* SPCK, London

Haraway, Donna
1989 *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature.* Routledge, New York

Harling, Per
inget årtal ”Gudstjänst med alla sinnen – en internationell utblick” i *Sång och liturgibok ”för Livets skull”*. Kyrkornas U-forum, Uppsala, s 7–18

1996 ”Svenska folket och gudstjänsten” i Nilsson (red): *Varför firar vi gudstjänst?*, s 38–42

Harling, Per et al
1989 *Plocklådan. Stoppa plågsamma gudstjänstbesök.* Verbum, Stockholm

Healy, Nicholas M
1996 ”Some Observations on Ecclesiological Method”. *Toronto Journal of Theology* 12:1, s 47–63

Heelas, Paul (red)
1998 *Religion, Modernity and Postmodernity.* Blackwell Publishers, Oxford

Hirdman, Yvonne
1987 ”Makt och kön” i Olof Petersson (red): *Maktbegreppet*, s 188–206
1988 ”Genussystemet. Reflexioner kring kvinnors sociala underordning”. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3, s 49–63
1992 ”Rosa Mayreders stora förtvivlan. En analys av det kvinnovetenskapliga dilemmat samart-särart” *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2, s 35–49

Hjelm, Norman A (red)
1990 ”I Have Heard the Cry of My People...” Proceedings of the Eighth Assembly, *LWF Report* 28/29, LWF, Genève

Hoffman, Lawrence A
1987 *Beyond the Text: A Holistic Approach to Liturgy.* Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis

Hogan, Linda
1995 *From Women's Experience to Feminist Theology.* Sheffield Academic Press, Sheffield

Hogfors, Marie
1995 ”På spaning efter vishetens väsen”. *Svenska Dagbladet.* Idag-sidan, onsdag 12 april

Holze, Heinrich (red)
1997 ”The Church as Communion: Lutheran Contributions to Ecclesiology”. *LWF Documentation* No. 42, LVF, Genève

Hunt, Mary E
1980 *Feminist Liberation Theology: The Development of Method in Construction.* UMI, Ann Arbour
1989 *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship.* Crossroad, New York 1989
1993a ”An Introductory Overview” i Hunt/Neu: *Women-Church Sourcebook*, s 2–5
1993b ”An Historical Word about Women-Church in the United States” i Hunt/Neu: *Women-Church Sourcebook*, s 6–8
1993c ”Care and Feeding of Women-Church Groups” i Hunt/Neu: *Women-Church Sourcebook*, s 9–13

Hunt, Mary E och Neu, Diann L
1993 *Women-Church Source-book.* WATERworks Press, Silver Spring, Maryland

Hyman, Amitiyah Elayne
1993 ”Womanist Ritual” i Northup (red): *Women and Religious Ritual*, s 173–182.
Höglund, Anna T
2001 *Krig och kön. Feministisk etik och den moraliska bedömningen av militärt våld.* Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 26. Uppsala
Irwin, Kevin W
1994 *Context and text: Method in Liturgical Theology.* The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota
Isasi-Diaz, Ada Maria
1993 ”On the Birthing Stool: Mujerista Liturgy” i Procter-Smith/Walton (red) 1993: *Women at Worship*, s 191–210
1995 ”Mujerista Liturgies and the Struggle for Liberation”. *Concilium* 3 ”Liturgy and the Body”, s 104–111
Ivarsson, Fredrik
1999 ”Evangelium enligt Markus och Maria. Förslag till revidering av NT 81:s översättning av Markusevangeliet utifrån en diskussion om inklusivt språk”. *Tro & Tanke* 1999:4. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala
Ivarsson, Henrik
1956 *Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan.* Berlingska boktryckeriet, Lund
Jarl, Ann-Cathrin
2000 *Women and Economic Justice: Ethics in Feminist Liberation Theology and Feminist Economics.* Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 25, Uppsala
Johnson, Elizabeth A
1989 ”Mary and the Female Face of God”. *Theological Studies* 50, s 500–526
1992 *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse.* Crossroad Publishing Company, New York
Joint Declaration
1997 *Joint Declaration on the Doctrine of Justification: A Commentary by the Institute for Ecumenical Research.* LWF, Strasbourg
Jónasdóttir, Anna G och Björk, Gunnela (red)
1994 *Teorier om patriarkatet. Betydelser, begränsningar och utvecklingslinjer*. Kvinnovetenskapligt Forums skriftserie 2, Högskolan, Örebro
Jones, Serene
1997 ”Women's Experience between a Rock and a Hard Place: Feminist, Womanist, and Mujerista Theologies in North America” i Chopp/Davaney (red): *Horizons in Feminist Theology*, s 33–53
2000 *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace* (Guides to Theological Inquiry). Augsburg Fortress Press, Augsburg
Jonsson, Hedvig Brander et al
2000 ”Forskning om Gudstjänst”. Svenskt gudstjänstliv årgång 75. *Tro & Tanke* 2000:2. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala

Jonsson, Johnny (red)
1997 *Från teologens verkstad.* Tro & Liv Skriftserie 3. Teologiska högskolan, Stockholm
Junus, Petra
1995 *Den levande gudinnan – kvinnoidentitet och religiositet som förändringsprocess.* Bokförlaget Nya Doxa, Nora
Kaul, Dagny
1989 ”Synd och skuld. Om ondskan som ett könsrelaterat fenomen” i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2, s 15–26
Katsuno-Ishi, Lynda och Orteza, Edna J (red)
2000 *Of Rolling Waters and Roaring Wind: A Celebration of the Woman Song.* WCC Publications, Genève
Kavanagh, Aidan
1992 *On Liturgical Theology.* The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981. (1984) The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota.
Kessler, Diane (red)
1999 *Together on the Way: Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches.* WCC Publications, Genève
Kimel, Alvin F Jr (red)
1992 *Speaking the Christian God: the Holy Trinity and the Challenge of Feminism.* William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan
King, Eileen
1993 ”A Lingering Question: What is Feminist Prayer?” i Procter-Smith/Walton (red): *Women at Worship*, s 225–235
Klingert, Rune
1989 *Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser.* Verbum, Stockholm
1994 ”Förnyelse på traditionens grund. Svenska kyrkans väg mot ett fullödigare gudstjänstliv” i Fahlgren/Klingert (red): *I enhetens tecken*, s 46–141
Krook, Caroline
1987 *Gudstjänst och gudstro.* Verbum, Stockholm
Kyrkan som sakrament
1999 *Kyrkan som sakrament. En rapport om kyrkosyn.* Stockholms katolska stift och Svenska kyrkans centralstyrelse, Stockholm
Kyrkomötet
1993 Kmot 1993:22 av Kerstin Bergman och Karin Burstrand om studium av inklusivt språk
Kyrkoordning
1999 *Kyrkoordning med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan.* Verbum, Stockholm

LaCugna, Catherine Mowry
1991 *God for Us: The Trinity and Christian Life*. Harper, San Francisco
Lamberth, Pia
1997 *Att dansa i cirkel – handbok för dig som arbetar med Heliga danser.* SKS i Lunds stift, Lund 1997
Laqueur, Thomas
1994 *Om könens uppkomst. Hur kroppen blev kvinnlig och manlig.* Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm
Lathrop, Gordon
1993 *Holy Things: A Liturgical Theology*. Fortress Press, Minneapolis
1995 "Knowing Something a Little. On the Role of the *lex orandi* in the Search for Christian Unity" i Best/Heller (red): *So We Believe, So We Pray*, s 38–48
1996 "The Shape of the Liturgy. A Framework for Contextualization" i Anita Stauffer (red): "Christan Worship: Unity in Cultural Diversity", s 67–76
1999 *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*. Augsburg Fortress Press, Minneapolis, Minnesota
Leistner, Herta (red)
1997 *Laß spüren deine Kraft: Feministische Liturgie. Grundlagen – Argumente –Anregungen.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
Lerner, Gerda
1986 *The Creation of Patriarchy.* Oxford University Press, New York
Lind, Hilda (red)
1989 *Kvinnor berättar om Gud mitt i livet*. Verbum, Stockholm
Lindén, Claudia och Milles, Ulrika (red)
1995 *Feministisk bruksanvisning.* Norstedts, Stockholm
Living Letters
1997 *Living Letters: A Report of Visits to the Churches during the Ecumenical Decade Churches in Solidarity with Women.* WCC Publications, Genève
Lohse, Bernhard
1999 *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development.* Först utgiven på tyska 1995. Översättning Roy A Harrisville. Augsburg Fortress Press, Minneapolis.
Lossky, N et al
1991 *Dictionary of the Ecumenical Movement*. WCC Publications, Genève
Loughlin, Gerard
1996 *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge University Press, Cambridge
Lowe, Mary Elise
2000a "Theology Update: Woman Oriented Hamartologies: A Survey of the Shift From Powerlessness to Right Relationship". *dialog. A Journal of Theology*. 39:2, Summer 2000, s 119–139
2000b "Women and Sin: Response to Sponheim, Fulkerson, and Ruether". *dialog. A Journal of Theology*. 39:3, Fall 2000, s 235–236

Lundberg, Ingeborg et al
1974 *Gudstjänst för människan*. Håkan Ohlssons Förlag, Lund
Lundgren, Eva
1993 *Det får da være grenser for kjønn. Voldelig empiri og feministisk teori*. Universitetsforlaget, Oslo
Lövestam, Christina och Mattsson, Jan
1991 *Helig och varm*. Nothäfte, SMU, Stockholm
Macquarrie, John
1984 *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. Nytryck av Xpress Reprints 1993, SCM Bookroom, London
Malmgren, Lena
1986 ”Kvinnor visar vägen” i *Svensk kyrkotidning* 40, s 534–536
Marshall, Paul V
1995 ”Reconsidering 'Liturgical Theology': Is there a Lex Orandi for All Christians?” *Studia Liturgica* 25, s 129–150
McFague, Sallie
1982 *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Fortress Press, Philadelphia
1987 *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Fortress Press, Philadelphia
McKinley, Judith E
1996 *Gendering Wisdom the Host: Biblical Invitations to Eat and Drink*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 216. Gender, Culture, Theory 4. Sheffield Academic Press, Sheffield
Meyer, Harding
1991 ”Reconciled diversity” i Lossky, N et al: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, s 845f
Minear, Paul S (red)
1963 *Faith and Order Findings*: SCM Press, London
Mitt i församlingen
1993 ”Tillägg till Den svenska kyrkohandboken III–IV. Temamässor/tema-gudstjänster. Särskilda gudstjänster.” *Mitt i församlingen* 1993:4. Svenska kyrkans församlingsnämnd, Stockholm.
2000 ”Allt har sin tid”. *Mitt i församlingen* 2000:6. Svenska kyrkans församlingsnämnd, Uppsala
Modleski, Tania
1991 *Feminism without Women: Culture and Feminism in a "Postfeminist" Age*. Routledge, New York
Moi, Toril
1997 ”Vad är en kvinna? Kön och genus i feministisk teori” *Res Publica* 35/36:1–2, s 88–105
Molin, Lennart (red)
1996 *Levande. Om församling, teologi och samhälle*. Verbum, Stockholm
Mortensen, Viggo (red)
1992 *Justice and Justification*. LWF, Genève

Neu, Diann L
1982 ”Our Name is Church: The Experience of Catholic-Christian Feminist liturgies”. *Concilium* 152:2. (Mary Collins och David Power (red): ”Can we Always Celebrate the Eucharist?”) T&T Clark Ltd, Edinburgh/The Seabury Press, New York, s 75–84
1993a ”Women-Church Transforming Liturgy” i Procter-Smith/Walton (red): *Women at Worship*, s 163–178
1993b ”Women Revisioning Religious Rituals” i Northup (red): *Women and Religious Ritual*, s 155–172
1993c ”Liturgical Life of Women-Church: Defining Our Terms” i Hunt/Neu: *Women-Church Sourcebook*, s 14–16
1995 ”Women’s Empowerment Through Feminist Rituals”. *Women & Therapy*, 16:2–3, s 185–200
Nicholson, Linda (red)
1997 *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Routledge, New York och London
Nilsson, Nils-Henrik
1996 *Varför firar vi gudstjänst? Om gudstjänstens teologi*. Rapport från ekumeniskt gudstjänstseminarium. SKR, Stockholm
Norén, Carol M
1992 *The Woman in the Pulpit*. Abingdon Press, Nashville
Northup, Lesley A
1993 ”Expanding the X-axis: Women, Religious Ritual, and Culture” i Northup (red): *Women and Religious Ritual*, s 141–151
1995 ”Claiming Horizontal Space: Women’s Religious Rituals”. *Studia Liturgica* 25, s 86–102
1997 *Ritualizing Women: Patterns of Spirituality*. Pilgrim Press, Cleveland, Ohio
Northup, Lesley A (red)
1993 *Women and Religious Ritual*. The Pastoral Press, Washington DC
Olivius, Anders
1982 ”Slopa syndabekännelse – avlösning i högmässan” i *Svensk kyrkotidning* 8, s 113–114
Olsen, Inger Lise
1994 ”Gör dig synlig kvinna” i Råghall (red): *Från ådalar och fjäll* 1993/94, s 54–63
Ombudsmötet
1995a Styrelsens för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet skrivelse till ombudsmötet (StSkr 1995:509) ”Jämställdheten i Svenska kyrkan”. Ombudsmötet Bihang 1.
1995b Protokoll 25 augusti, angående StSkr 1995:509 och Organisationsutskottets betänkande 1995:501, s 111–128.
Ortega, Ofelia (red)
1995 *Women’s Visions: Theological Reflection, Celebration, Action*. WCC Publications, Genève

Paget, Birgitta et al (red)
1983 *Kvinnor och skapande. En antologi om litteratur och konst tillägnad Karin Westman Berg.* Författarförlaget.
Parvey, Constance F (red)
1983 *The Community of Women and Men in the Church.* A Report of the World Council of Churches' Conference Sheffield, England 1981. Fortress Press, Philadelphia
Persenius, Ragnar
2000 *Nådens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan.* Verbum
Persson, Per Erik
1972 *Att dela Guds hållning mot djävulskapet.* Gummessons, Falköping
Petersson, Kjell
2000 *Åkallan och åminnelse. Nattvarden i mötet mellan luthersk tradition och ekumenisk teologi.* Bibliotheca Theologiæ Practicæ 64. Arcus, Lund
Petersson, Olof (red)
1987 *Maktbegreppet.* Carlsson Bokförlag, Stockholm
Plaskow, Judith
1980 *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich.* University Press of America, Lanham, MD
Postilla
1990 *Postilla. 49 kvinnor predikar.* Verbum, Stockholm
Power, David N
1994 "Sacramental Theology: A Review of Literature"; underrubrik "Feminist Theology". *Theological Studies* 55, s 693–702
Procter-Smith, Marjorie
1990 *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition.* Abingdon Press, Nashville
1992 "The Marks of Feminist Liturgy". *Proceedings from the North American Academy of Liturgy*, Annual meeting 2–5 jan 1992, Washington DC, s 69–75
1993a "Feminist Interpretation and Liturgical Proclamation" i Fiorenza (red): *Searching the Scriptures*, vol 1, s 313–325
1993b "Introduction" i Procter-Smith/Walton (red): *Women at Worship*, s 1–5
1995 *Praying With Our Eyes Open: Engendering Feminist Liturgical Prayer.* Abingdon Press, Nashville
Procter-Smith, Marjorie och Walton, Janet (red)
1993 *Women at Worship: Interpretations of North American Diversity.* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky
Ramshaw, Gail
1990 "Language and Liturgy". *Studia Liturgica* 20, s 65–69
1995 *God Beyond Gender. Feminist Christian God-Language.* Fortress Press, Minneapolis
1996 *Liturgical Language. Keeping it Metaphoric, Making it Inclusive.* American Essays in Liturgy. The Liturgical press, Collegeville, Minnesota

Reumann, John
1994 "Koinonia in Scripture: Survey of Biblical Texts" i Best/Gassman (red): *On the Way to Fuller Koinonia*, s 37–69
Roberts, Wendy Hunter
1998 *Celebrating Her: Feminist Ritualizing Comes of Age*. The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio
Rodrigues, Donizette och Del Rio, Pablo (red)
2000 *The Religious Phenomenon. An Interdisciplinary Approach*. Fundacion Infancia y Aprendizaje, Madrid

Roll, Susan K
1991 "Traditional Elements in New Women's Liturgies". *Questions Liturgique* 72:1, s 43–59
1992 "Language and Justice in the Liturgy". *Questions Liturgique*, 73:1–2, s 66–81
1994a "'In Her Own Rite': The Inculturation of the Liturgy By and For Women". *Inter-sectiones* 3. (Fundamental Concepts of Liberation Theology), s 3–8
1994b "Women's Liturgy: Dancing at the Margins". *Doctrine and Life*, 44:7, september, s 387–396
Ross, Susan A
1998 *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology*. Continuum, New York
Rossing, Barbara
1997 "Models of *Koinonia* in the New Testament and Early Church" i Holze (red): "The Church as Communion" s 65–80
Ruether, Rosemary Radford
1983 *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Beacon Press, Boston
1986a *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. Harper&Row, San Francisco
1986b "The Feminist Liturgical Movement" i Davies, JG (red): *A New Dictionary of Liturgy & Worship*. SCM Press, London, s 240–241
1992 "Spirituality and Justice: Popular Church Movements in the United States" i Ruether/Bianchi (red): *A Democratic Catholic Church*, s 189–206
1999 "Women-Church: An American Catholic Feminist Movement" i Weaver (red): *What's Left? Liberal American Catholics*, s 46–65
Ruether, Rosemary Radford och Bianchi, Eugene C (red)
1992 *A Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism*. Crossroad, New York
Russell, Letty M
1993 *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky

1995 ”Searching for a Church in the Round” i Winter et al (red): *Defecting in Place*, s 253–258

Russel, Letty M och Clarkson, J Shannon (red)
1996 *Dictionary of Feminist Theologies*. Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky

Råghall, Urban (red)
1994 *Från ådalar och fjäll 1993/94*. Årsbok för Härnösands stift. Härnösand

Rönn, Maria
1997 *Heliga danser – dans som rit och bön*. Verbum, Stockholm

Saliers, Don E
1994 *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Abingdon Press, Nashville

Saiving, Valerie
1992 ”The Human Situation: A Feminine View” i Christ/Plaskow: *Woman-spirit Rising* 1992, s 25–42. Artikeln var ursprungligen publicerad i *The Journal of Religion*, april 1960

Salomonsen, Jone
1999 *Riter. Religiøse overgangsritualer i vår tid*. Pax Forlag A/S, Oslo

Sasso, Sandy Eisenberg
1993 ”Introduction: 'Unwrapping the Gift'” i Northup (red): *Women and Religious Ritual*, s ix–xv

Schreiter, Robert J
1985 *Constructing Local Theologies*. 7:e tryckningen 1997. Orbis Books, Maryknoll, New York

Schroer, Silvia
2000 *Wisdom Has Built Her House: Studies on the Figure of Sophia in the Bible*. (Tyska originalet 1996.) Översättning från tyska av Linda M Maloney och William McDonough. Michael Glazier Books

Schütte, Heinz
1992 *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*. Bonifatius, Paderborn

Schwöbel, Christoph
1989 ”The Creature of the Word: Recovering the Ecclesiology of the Reformers” i Gunton/Hardy (red): *On Being the Church. Essays on the Christian Community*. T&T Clark, Edinburgh, s 110–155

Scott, Joan
1990 ”Deconstructing Equality – Versus – Difference: Or, the Uses of Post-structuralist Theory for Feminism” i Hirsch/Keller (red): *Conflicts in Feminism*, s 134–148. Ursprungligen publicerad i *Feminist Studies* 14:1, våren 1988
1996 *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England

Senn, Frank
1997 *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*. Augsburg Fortress Press, Minneapolis, Minnesota.

Sexism in the 1970s
1975 *Sexism in the 1970s: Discrimination against Women. A Report of a World Council of Churches Consultation WestBerlin 1974*. WCC, Genève
Sigurdson, Ola
1998 *Kärlekens skillnad. Att gestalta kristen tro i vår tid*. Verbum, Stockholm
SKB
1985 *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*. Samfundet Pro Fide et Christianismo. Femte uppl. Verbum, Stockholm
SKU
2000:1 ”Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Gudstjänstordning”. *Svenska kyrkans utredningar* 2000:1. Svenska kyrkan, Kyrkostyrelsen, Uppsala
2000:3 ”Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Motiveringar”. *Svenska kyrkans utredningar* 2000:3. Svenska kyrkan, Kyrkostyrelsen, Uppsala
Smith, Elizabeth J
1999 *Bearing Fruit in Due Season: Feminist Hermeneutics and the Bible in Worship*. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota
Sponheim, Paul R
2000 ”Women and Sin: A Response to Mary Elise Lowe’s Woman Oriented Hamartologies”. *dialog. A Journal of Theology*, 39:3, Fall 2000, s 229–230
Sporre, Karin
1996 ”När slutar vita europeiska män att ’vara’ normala? Om feminism och teologi: via förtryck och erfarenhet till belägen kunskap och subjektsdiskussion” i Molin (red): *Levande*, s 85–105
1999 *Först när vi får ansikten – ett flerkulturellt samtal om feminism, etik och teologi*. Lund Studies in Ethics and Theology 9. Atlas Akademi, Stockholm
Statens offentliga utredningar
1974 ”Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudtjänster. Bilaga 1. Gudstjänst idag. Liturgiska utvecklingslinjer”. *SOU* 1974:67
1995 ”Viljan att veta och viljan att förstå – Kön, makt och den kvinnovetenskapliga utmaningen i högre utbildning.” *SOU* 1995:110. Stockholm
Stauffer, Anita (red)
1996 ”Christian Worship: Unity in Cultural Diversity”. *LWF Studies* 1/1996, Genève
Svenska kyrkans teologiska kommitté
1998 ”Kvinnligt, manligt, mänskligt: En offentlig utfrågning kring människosyn och gudsuppfattning 27–31 oktober 1997. *Tro & Tanke/supplement* 2:1998. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala

Tanner, Kathryn
1997 ”Social Theory concerning the 'New Social Movements' and the Practice of Feminist Theology” i Chopp/Davaney (red): *Horizons in Feminist Theology*, s 179–197
Tanner, Mary
2001 ”On Being Church. Some Thoughts Inspired by the Ecumenical Community” i *The Ecumenical Review* 53:1, januari 2001, s 64–71
Thistlethwaite, Susan
1990 *Sex, Race, and God: Christian Feminism in Black and White*. (Först utg i USA 1989.) Geoffrey Chapman, London
Tillard, J-M, R
1992 *Church of Churches. The Ecclesiology of Communion*. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota
Tjørholm, Ola
1999 Kirken – troens mor. Et økumenisk bidrag til en luthersk ekklesiologi. Verbum, Oslo
Tracy, David
1994 *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. (1987) The University of Chicago Press, Chicago
Troch, Lieve
1989 ”The Feminist Movement In and On the Edge of the Churches in the Netherlands: From Consciousness-raising to Womenchurch” i *Journal of Feminist Studies in Religion* 5:2, s 113–128
Tyra Antonia, Sr OSB
1996 ”Kom ut!” i *Pilgrim* 4, s 26–27. Förlags AB Nytt Liv, Göteborg
Volf, Miroslav
1996 *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*. Abingdon Press, Nashville
1998 *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, Storbritannien
Vuola, Elina
1997 *Limits of Liberation: Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*. Academia Scientiarum Fennica: Humaniora 289. Suomalainen tiedeakatemia, Helsingfors (© 1996)
Värmon, Ragnar
1982 ”Gud såsom en moder hos Lina Sandell”. *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1982, s 149–157
Wahl, Anna
1996 ”Molnet – att föreläsa om feministisk forskning” i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3–4, s 31–44
Wainwright, Geoffrey
1991 ”Church” i Lossky, N et al: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, s 159–167

Ward, Graham
1994 ”In the Name of the Father and of the Mother”. *Journal of Literature & Theology* 8:3, september 1994, s 311–327
Ward, Hanna et al (red)
1995 *Celebrating Women.* The New Edition. SPCK, London
Weatherby, Georgie Ann och Farrell, Susan A (red)
1996 *The Power of Gender in Religion.* McGraw-Hill, USA
Weaver, Mary Jo (red)
1999 *What's Left? Liberal American Catholics.* Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis
Weedon, Chris
1987 *Feminist Practice and Poststructuralist Theory.* Blackwell, Cambridge, Massachusetts/Oxford, Storbritannien
Weiss, Penny A och Friedman, Marilyn
1995 *Feminism and Community.* Temple University Press, Philadelphia
Welch, Sharon D
1985 *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation.* Orbis books, Maryknoll, New York
White, Ann Patrick
1993 ”The Easter Vigil: A Theological and Liturgical Critique” i Procter-Smith/Walton (red): *Women at Worship*, s 83–106
Wilhelmsson, Håkan E (red)
1996 ”Samlingsböner för kyrkoåret”. *Mitt i församlingen* 1996:8, Svenska kyrkans församlingsnämnd, Uppsala
Williams, Delores S
1993 ”Rituals of Resistance in Womanist Worship” i Procter-Smith/Walton (red): *Women at Worship*, s 215–223
1995 *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-talk.* (1993) Orbis Books, Maryknoll, NY
Wingren, Gustaf
1993 *Luthers lära om kallelsen.* 4 uppl. Artos, Skellefteå
Winter, Miriam Therese et al
1994 *Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives.* Crossroad Publishing Company, New York
Woodhead, Linda
1997 ”Spiritualising the Sacred. A Critique of Feminist Theology” i *Modern Theology* 13:2, april, s 191–212
Wrede, Gösta
1966 *Kyrkosynen i Einar Billings teologi.* Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianæ Upsaliensia 5. Diakonistyrelsens förlag, Stockholm
Wren, Brian
1989 *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology.* SCM Press, London

Young, Iris Marion
1985 ”Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics” i *Women's Studies International Forum*, 8:3. Pergamon Press, s 173–183
1990 *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey
2000 *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa*. I urval av Per Wirtén. Med förord av Karin Sporre. Atlas, Stockholm
Young, Pamela Dickey
1990 *Feminist Theology/Christian Theology. In Search of Method*. Augsburg Fortress Press, Minneapolis
Zizioulas, John (Johannes av Pergamon)
1985 *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Darton, Longman and Todd, London
1994 ”The Church as Communion. A Presentation on the World Conference Theme” i Best/Gassman (red): *On the way to Fuller Koinonia*, s 103–111

FÖRKORTNINGAR

CEC	Conference of European Churches
ESWTR	European Society of Women in Theological Research
KRISS	Kristna studentrörelsen
KV	Kyrkornas världsråd
KPR	Kvinnliga prästers riksförbund
LuKriss	Kristna studentrörelsen i Lund
LVF	Lutherska världsförbundet
LWF	Lutheran World Federation
SEK	Sveriges ekumeniska kvinnoråd
SKR	Sveriges kristna råd
SKB	Svenska kyrkans bekännelseskrifter
SKKR	Sveriges kyrkliga kvinnoråd
SKS	Sveriges kyrkliga studieförbund
SKU	Svenska kyrkans utredningar
SMF	Svenska missionsförbundet
SOU	Statens offentliga utredningar
STK	Svensk teologisk kvartalstidskrift
Unitas	Kristna studentrörelsen i Uppsala
WATER	Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual
WCC	World Council of Churches

Personregister

Albért, Ulla 206
Alcoff, Linda 150, 155–157
Askola, Irja 101, 167–168,
Augustinus 20, 133
Barth, Karl 110
Beauvoir, Simone 147
Bell, Catherine 72, 73, 131, 216, 395
Berger, Teresa 38, 50, 51, 55, 56, 59, 61, 65, 70, 71, 75, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 135, 136, 142, 161, 167, 181, 182, 183, 228, 385
Bergman, Kerstin 190, 341
Björk, Gunnela 7, 40
Boberg, Karin 274
Boëthius, Monica 53
Borgehammar, Stephan 7
Boye, Karin 352, 357, 359, 362
Brandel, Inger 193
Brunne, Eva 191
Burstrand, Karin 190
Byström, Jan 20, 21
Cedergren, Elsa 186
Chauvet, Louise-Marie 61
Chodorovv, Nancy 149–150
Chopp, Rebecca S 31, 32, 34, 103, 110, 111, 130, 157, 158, 159, 160, 172, 174, 177, 416, 431
Chung, Hyun Kyung 178, 179, 181, 182, 274
Chupungco, Anscar J 135
Collins, Mary 70, 72, 77, 83, 91, 382
Cupitt, Don 123
Daly, Mary 62, 64
Davaney, Sheila Greeve 124, 125, 126, 127, 128, 129
Dierks, Sheila Durkin 67, 90, 92
Donati, Teresa 169, 170, 49, 189, 244
Egnell, Helene 238265, 266, 279, 280, 364, 365, 367
Ekenberg, Anders 116
Eriksson, Anne-Louise 25, 26, 31, 34, 53, 120, 121, 122, 123, 129, 159, 160, 164, 189, 191, 244, 245, 246, 377, 410, 411, 421
Fagerberg, David W 22
Fiorenza, Elisabeth Schüssler 26, 103, 105, 106, 107, 109, 159, 167, 171, 420, 431
Fitzgerald, Kyriaki Karidoya-nes 78
Foucault, Michel 32, 131
Fulkerson, Mary McClintock 32, 33, 34, 58, 63, 64, 65, 129, 285, 396
Galloway, Kathy 471
Gilligan, Carol 149–150
Grimes, Ronald L 16, 57, 59, 171
Grundtvig, NS 339, 344
Gustafsson, Lisbeth 213, 339, 340, 341, 350
Halkes, Catharina 191
Hammar, Anna Karin 99, 264
Hammar, KG 264
Hampson, Daphne 120, 121, 122,

123, 124, 318, 397, 418
Haraway, Donna 28
Haugen, Brita 212, 339, 342, 343, 344, 346, 348
Hermodsson, Elisabet 190, 198
Hogan, Linda 28, 29, 30
Holmgren, Anne-lie 208
Hunt, Mary E 86, 87, 91, 96, 99, 103, 105, 172
Irwin, Kevin W 23, 24, 35, 44, 133, 134
Jarl, Ann-Cathrin 406
Johnson, Elizabeth A 53, 62, 63, 376, 388, 389
Jónasdóttir, Anna G 443
King, Eileen 74, 90, 94
Lacan, Jacques 157, 158
LaCugna, Catherine Mowry 134, 328
Lamberth, Pia 211–212
Lathrop, Gordon 35, 43, 57, 140, 219, 220, 255, 275 , 285, 372, 373, 419, 430
Lejdhamre, Agneta 265
Lindén, Claudia 27
Lowe, Mary Elise 59, 385–386
Lundberg, Lars-Åke 289
Lundgren, Eva 162–163, 165
Lönnebo, Martin 224
Lövestam, Christina 214, 272
Malmgren, Lena 233–234
Mandela, Nelson 366, 369
Marshall, Paul V 22
Mattsson, Jan 214
McFague, Sallie 63
Melin, Margaret 224–225, 366
Milles, Ulrika 27
Moltmann Jürgen 110
Neu, Diann L 70, 78–79, 83–87, 89, 90–93, 96, 103, 151–152
Norrgård, Leif, 20–21
Northup, Lesley A 70–72, 76, 79, 86, 91,217, 361
Olsen, Inger Lise 339, 341–342, 345, 348–349
Persson, Kerstin Hesslefors 193, 205
Persson, Per Erik 315
Petersson, Kjell 314, 322
Potter, Philip 100
Procter–Smith, Marjorie 50,55, 57, 58, 60, 62, 64, 66–68, 70, 71, 75, 77–79, 81–86, 88, 90, 91, 93, 116, 117, 164, 227, 304, 376, 378, 390
Prosperus av Aquitanien 20
Ramshaw, Gail 61, 313
Reumann, John 173
Roberts, Wendy Hunter 63, 68–71, 94, 152
Roll, Susan K 50, 61, 79, 84, 91, 92
Ross, Susan A 251
Ruether, Rosemary Radford 50, 70, 71, 89, 90, 91, 95, 97, 103, 104, 105, 109, 110, 124, 126, 159, 171, 191
Russell, Letty M 103, 109, 110, 119, 172, 175, 177
Rönn, Maria 212
Saiving, Valerie 59
Saliers 43
Sandell, Lina 214, 223, 332
Sasso, Sandy Eisenberg 142
Schleiermacher, Friedrich 110
Scott, Joan 145, 146, 152, 153, 154, 155, 156, 157
Senn, Frank 133
Smith, Elizabeth J 276, 277, 278
Spivak, Gayatri Chakravorty 153
Sponheim, Paul R 386
Sporre, Karin 27, 407
Stockfelt, Helen 363, 364, 365
Sundström, Asta 190
Tanner, Kathryn 126, 127, 128
Tegerstrand, Cathrine 248
Thordson, Thord-Ove 225
Tilly, Karin 265
Tjornhom, Ola 35
Toivonen, Anna 239
Tyrberg, Kristina 289
Volf, Miroslav 408, 409, 413

Ward, Graham 48
Welch, Sharon 175
Westin, Karin 356, 359, 360, 361
White, Ann Patrick 54
Williams, Delores S 70, 178,
Wingren, Gustaf 244
Wittgenstein, Ludvig 61
Woodhead, Linda 121, 122, 123, 124, 126, 127, 385
Wren, Brian 62
Young, Iris Marion 148
Zetterqvist, Kirsten Grønlien 339, 342

Humanistisk-Samhällsvetenskapliga
Forskningsrådets program:
Stat-människa – det svenska samhället i omvandling

Projektet **”Från statskyrka till fri folkkyrka – en religionssociologisk, tjänsteteoretisk och teologisk analys inför förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och staten år 2000”.**

Rapportserie:

1. Anders Bäckström. *När tros- och värderingsbilder förändras. En analys av nattvards- och husförhörssedens utveckling i Sundsvallsregionen 1805–1890*. 1999

2. Gustafsson, Göran & Pettersson, Thorleif (red). *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen.* 2000

3. Per Pettersson. *Kvalitet i livslånga tjänsterelationer. Svenska kyrkan ur tjänsteteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv.* 2000

4. Thidevall, Sven. *Kampen om folkkyrkan. Ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932*. 2000

5. Anders Bäckström. *Svenska kyrkan som välfärdsaktör i en global kultur. En studie av religion och omsorg.* 2001

6. Beckman, Ninna Edgardh. *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie.* 2001

Humanistisk-Samhällsvetenskapliga
Forskningsrådets program:

Stat-människa – det svenska samhället i omvandling

Projektet **”Från statskyrka till fri folkkyrka – en religionssociologisk, tjänsteteoretisk och teologisk analys inför förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och staten år 2000”.**

Gudstjänst handlar om det allra viktigaste i livet. Ändå är det långt ifrån alltid gudstjänstfirandet berör deltagarna på djupet. Ett av hindren har att göra med att traditionella patriarkala mönster för gudstjänstfirande kolliderar med de värderingar om jämställdhet mellan könen som både kyrka och samhälle idag i teorin bekänner sig till.

Ämnet för denna doktorsavhandling i kyrkovetenskap är ”den feministiska liturgiska rörelsen”, en rörelse av kvinnor, och en del män, som prövar att forma gudstjänster för att de ska bli relevanta i förhållande till deras egna erfarenheter och behov. Författaren diskuterar med utgångspunkt i svenska gudstjänstexempel svårigheten att förena feministiska krav på gudstjänstfirandet med traditionella utformningar av kristen gudstjänst. Lösningen söker hon i att se den feministiska liturgiska rörelsen som kyrka, med en feministisk ecklesiologisk identitet. Kyrkan är en tolkningsgemenskap kring kristen tro. Som sådan kan kyrkan skapa den plattform som behövs för en gudstjänst där feministisk och kristen identitet integreras, menar författaren.

Ninna Edgardh Beckman är teologie doktor i kyrkovetenskap och forskare vid Diakonivetenskapliga institutet i Uppsala. DVI utgör ett samarbete mellan Uppsala universitet och Samariterhemmet.

Rapportserien publiceras av Verbum Förlag med stöd av Humanistisk-Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet (HSFR).

Verbum

HSFR

ISBN 91-526-2706-3
9 789152 627068

Ninna Edgardh Beckman
Feminism och liturgi

Ninna Edgardh Beckman

Feminism och liturgi

– en ecklesiologisk studie

Verbum