

# Guds tal eller vårt?

## *Vägar bortom ett inklusivt gudstjänstspråk*

---

NINNA EDGARDH BECKMAN

Många kyrkliga diskussioner i vår tid utspelar sig inom ramen för en tänkt motsättning mellan å ena sidan Guds vilja och å andra sidan människors erfarenheter och behov. Så förhåller det sig också med många av de debattinlägg som de senaste åren formulerats kring möjligheten av ett så kallat inklusivt språk i gudstjänsten. För att en verklig förändring ska ske menar jag att frågorna behöver formuleras om. Grundfrågan gäller inte, som ofta hävdas, om liturgin ska kompletteras med utgångspunkt i kvinnors erfarenheter, eller om nuvarande former måste bevaras för att uppfylla Guds vilja. Istället bör diskussionen inriktas på hur kristen liturgi ska kunna firas på ett sätt som uttrycker kvinnors och mäns fulla människovärde och bidrar till mänsklig befrielse.

### Bakgrund

Uttrycket inklusivt språk, eller inkluderande som det också ibland kallats, kommer från engelskan, där *inclusive language* varit ett begrepp under flera decennier. I Sverige har uttrycket börjat användas under 1990-talet. Enligt en uppslagsbok i feministisk teologi är »inclusive language» ett språk som framställer både Gud och mänskligheten på ett sätt som inkluderar och gör rättvisa åt olika mänskliga erfarenheter.<sup>1</sup> Framför allt har det kommit att handla om inklusivitet i fråga om kön, alltså ett språk som inkluderar och gör rättvisa åt både män och kvinnor. Det som blivit mest kontroversiellt är när inklusiviteten utsträckts till språket för Gud, så att Gud omtalats såväl grammatiskt feminint som maskulint.

Frågan om inklusivt språk i denna mening introducerades i Svenska kyrkan redan i slutet av arbetet med den kyrkohandbok som skulle komma att antas 1986, då kyrkomötets läronämnd ifrågasatte det ensidigt maskulina språkbruket om Gud i den nya kyrkohandboken. Men då var diskussionen

mycket färsk och det enda konkreta resultatet blev ett tillägg till nattvardsbön alternativ C, där det förslag som antogs säger att Gud är »som en fader och en moder» för oss.<sup>2</sup>

Frågan kom emellertid att aktualiseras på nytt i kyrkomötet. Så motionerade exempelvis Kerstin Bergman och Karin Burstrand 1993 om inklusivt språk.<sup>3</sup> Tillsammans med flera andra motioner och kyrkomötesbeslut ledde detta 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.<sup>4</sup>

I samband med att Svenska kyrkans centralstyrelse år 1997 beslöt att låta utföra en språklig översyn av kyrkohandboken aktualiserades frågan åter. I ett särskilt tilläggsdirektiv utfärdat i mars 1998 fastslogs att den kommitté som skulle handha ärendet »skulle lägga stor vikt vid frågan om ett inklusivt språk».<sup>5</sup>

## Varsam revision

De dubbla direktiven – att å ena sidan göra en varsam revision, och å andra sidan göra språket inklusivt – skulle komma att visa sig svåra att förena. Samtidigt framgår av kommitténs motiveringar till det förslag som presenterades år 2000, att man tagit uppdraget på stort allvar och verkligen gjort ansträngningar att åstadkomma ett »inkluderande språk», som man i enlighet med mer vardagligt svenskt språkbruk valde att kalla det. När förslaget till reviderad handbok sändes ut på remiss tillsammans med dessa motiveringar bröt emellertid en intensiv debatt ut i den kyrkliga pressen. Remissvaren bejakar grundprincipen med inkluderande språk, men rymmer många kritiska kommentarer kring handboksförslagets utformning.<sup>6</sup> I mediadebatten ifrågasattes däremot hela arbetet med inklusivt språk, ibland på helt osakliga grunder. Exempelvis påstods upprepade gånger att handboksgruppen avsåg att hindra människor att be till Gud som Herre och Fader. Detta är en orimlig slutsats, eftersom båda dessa tilltalsord är vanligt förekommande i handboksförslaget. Anklagelsen torde bottna i att gruppen i inkluderande syfte minskat frekvensen av maskulina tilltalsord, alltså en ganska varsam revision. Däremot hade gruppen valt att inte vare sig införa något direkt feminint tilltal till Gud, någon ytterligare liknelse av typen »som en mor», eller någon

grammatiskt feminin formulering *om* Gud i sitt förslag. Så till vida gick handboksgruppen alltså egentligen inte ens lika långt som kyrkomötet 1986.

## Oförsonliga motsättningar

Mediadebattens hätska tongångar skall nog framför allt ses som ett tecken på att församlingar och präster var oförberedda på frågan. Men debatten visar också på den starka åsiktsmässiga polarisering som finns i dessa frågor idag, inte bara inom Svenska kyrkan utan inom kyrkor världen över. Ett par citat får belysa spännvidden. Det första citatet är från en kvinna som skrivit ned sina upplevelser från en kvinnokonferens som ägde rum under 1990-talet. Under konferensens gång arbetade deltagarna med skapande och livsberättelser, men firade också gudstjänster där Gud även omtalades grammatiskt feminint. Kvinnan skriver:

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.<sup>7</sup>

På liknande sätt har många gudstjänstdeltagare under 1990-talet positivt upplevt hur nya dimensioner av gudsrelationen öppnat sig med hjälp av kvinnliga metaforer och grammatiskt feminina uttryck för det gudomliga. Min doktorsavhandling *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie* handlar om specialgudstjänster där detta varit vanligt förekommande.<sup>8</sup>

Denna typ av gudstjänster har dock också väckt rakt motsatta reaktioner. Användningen av feminint genus om Gud beskrivs då som mot Guds vilja och som ett hot mot kyrkans identitet. Ett citat från en debattartikel mot inflytandet av feministisk teologi i Svenska kyrkan får illustrera argumentationen. Författaren hävdar att feministteologin innebär en ny lära om Gud, som håller på att spridas över världen. Med hänvisning till Bibelns auktoritet måste detta avvisas, och då särskilt förändringar som innebär ett annat sätt att tala om Gud:

Namnet »Fader» är inte en liknelse manliga författare hittat på för att förklara Gud. Tvärtom är det de jordiska fäderna, som av nåd får bära ett primärt gudomligt namn. - - - Gud har i huvudsak uppenbarat sig i manliga kategorier. Hans namn är manliga. Han refereras till som »han». Och när Gud blev människa blev han man. Allt detta måste säga oss något om Gud.<sup>9</sup>

Vi kan konstatera att de båda författarna har vitt skilda utgångspunkter för sin argumentation. Kvinnan grundar sig på sin egen upplevelse av gudstjänsten och hänvisar till sina erfarenheter som kvinna, som hon upplever att den »kvinnliga» gudstjänsten bekräftade. Mannen hänvisar till Bibeln, uppenbarelserna och Guds auktoritet. Citaten är rätt så typiska för hur debatten ofta låsts i förutbestämda positioner, där parterna talar helt förbi varandra. Ena sidan talar, ungefär som mannen i mitt citat, om uppenbarelserna och att Gud ÄR Fader, det vill säga att det inte är ett namn som människor valt. Andra sidan talar, som kvinnan jag citerade, om mänskliga erfarenheter och att vi kan välja att benämna Gud på olika sätt. Positionerna är uppenbart oförenliga, men ska ändå rymmas inom en och samma kyrka, ett och samma gudstjänstliv. Kanske är det inte så märkligt att kyrkostyrelsen lade handboks-kommitténs förslag på is och nöjde sig med att förelägga kyrkomötet 2002 ett förslag till ny evangeliebok.

## Vägen vidare

Frågan är emellertid hur det kan bli möjligt att komma vidare. Hur ska man förstå debatten? Varför blir positionerna så låsta och finns det alternativa förståelser? I fortsättningen av denna artikel vill jag med hjälp av feministisk teori undersöka vilka grundproblem som kraven på inkluderande språk är ett svar på, samt vilka tänkbara alternativ som kan utkristalliseras för det fortsatta arbetet med frågorna. Jag kommer i diskussionen att koncentrera mig på det verbala språket. Det betyder inte att jag menar att kommunikationen i en gudstjänst endast skulle vara verbal. Tvärtom menar jag att frågorna om det verbala språket i gudstjänsten bara går att närma sig om man ser gudstjänsten som en helhet, där det verbala språket endast är en dimension, om än en väsentlig sådan. En utförlig diskussion kring detta finns i min avhandling. Men det är ett faktum att motsättningarna i fråga om kön och gudstjänst

under senare år i hög grad koncentrerats kring det verbala språket och jag ser det därför som nödvändigt att föra diskussionen vidare med det verbala språket som utgångspunkt.

Jag kommer dock inte att behandla frågorna om gudstjänstspråk med utgångspunkt i språkteori. Istället vill jag undersöka hur den diskussion som förts inom feministisk teori om erfarenhet, subjektskap och identitet kan vara kyrkorna till hjälp i reflektionen. Detta betyder också att jag betraktar de frågor jag diskuterar som ecklesiologiska frågor, så till vida att de har att göra med kyrkornas självförståelse. Gudstjänsten förstås allmänt som en av den kristna kyrkans mest primära manifestationer. Så till vida har gudstjänstens form och innehåll i perioder genom historien varit föremål för intensiv debatt och ibland hårda strider. Detta är alltså inte något nytt för vår tid och inte något att i sig vara rädd för. Däremot visar det på något av allvaret i den diskussion som förs. Det handlar inte om något perifert, om en språklig dekoration, utan det handlar om att tolka vad kyrka är, in i en ny tid, alltså om den inkulturation av kristen tro som ständigt pågått och kommer att fortsätta att pågå.

## Lösning utan problemanalys

Karakteristiskt för diskussionen om inkluderande språk är att de problem förändringarna var avsedda att lösa tenderat att komma i skymundan för diskussionen om själva lösningen. Kyrkostyrelsens direktiv handlade om en lösning som skulle arbetas fram, men utan att en rejäl diskussion först tagits om vilket problem som skulle lösas. Den ovan nämnda hearingen kan knappast anses ha uppfyllt detta behov.

Mot denna bakgrund är det inte konstigt att »lösningen» blir en källa till nya motsättningar. Om en djupare problemanalys saknas i ett kvinnorörelsesammanhang, där man står inför att en gudstjänst ska firas exempelvis vid en temadag, är det kanske inte så konstigt. Inte heller är det konstigt om en enskild församlingspräst genomför förändringar utan långtgående motiveringar. Det kan ju ändå finnas en mycket rimlig lokal analys bakom utformningen av gudstjänsten. Däremot är det märkligt om en genomarbetad problemanalys saknas när ett förändringsarbete initieras på rikskyrklig nivå och avser förändringar i en handbok som ska användas överallt och alltid.

Den som vill sätta sig djupare in i problemen hittar rikligt med material i den rikhaltiga feministteologiska litteratur som publicerats de senaste decen-

nierna. I Sverige finns exempelvis en analys av den svenska högmässan att tillgå, som genomfördes av Anne-Louise Eriksson i hennes doktorsavhandling *The meaning of Gender in Theology* (1995). I avhandlingen söker Eriksson föra samman en teoretisk diskussion om kön, som förs inom feministisk teori- bildning, med teologiska frågeställningar. För Erikssons analys utgör ord- ningen för högmässa i handboken en nyckeltext, som visar hur föreställningar om kön och teologiska föreställningar i själva verket är mycket nära samman- svetsade i den gudstjänst som söndagligen firas i kyrkor runt om i Sverige. Det är också just denna samkonstruktion av könsförståelse och teologisk förstå- else som Eriksson visar är problemet ur feministisk synpunkt.

Eriksson grundar sin analys på texter, samt i viss mån på agerande, exempelvis i fråga om vem som säger vad i gudstjänsten. Analysen visar att gudomligt och mänskligt konstrueras som varandra uteslutande kategorier, på ett sätt som är nära sammanvävt med hur man och kvinna konstrueras som varandra uteslutande kategorier. Högmässan bildar genom dessa sam- konstruktioner en meningsskapande struktur, med en värdehierarki som laddar manskön med högre värde än kvinnokön. Det gudomliga, överord- nade, konstrueras med hjälp av enbart maskulint genus, vilket betyder att det mänskliga implicit konstrueras som feminint.

Med stöd av ritteori hävdar Eriksson vidare att deltagarna i ritens gestalt- ning 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, manligt som överordnat kvinnligt. Genom att gå in i en gemensam kvinnlig och underordnad identitet menar Eriksson att män och kvinnor som deltar i gudstjänsten samtidigt tränas, både i att teologiskt förstå Gud som överordnad mänskligheten, och att förstå män som överordnade kvinnor.<sup>10</sup>

Ur liturgivetenskapligt perspektiv skulle Erikssons analys kunna komplet- teras med en analys av exempelvis psalmer och bibeltexter. Med tanke på den vanligt förekommande symboliken med kyrkan som Kristi brud eller som Moder skulle en sådan analys sannolikt i huvudsak förstärka Erikssons iakt- tagelser, nämligen så till vida att mänskligheten i sin relation till Gud i dessa exempel blir explicit feminint personifierad. Något Eriksson inte går näm- värt in på – kanske därför att de inte är påtagliga i den avskalade rituella text hon analyserar – är hur könsbundna bilder som dessa inte bara upprätthåller

ett särskiljande mellan gudomligt och mänskligt, utan också, genom den heterosexuella brudmetaforiken, pekar mot föreningen gudomligt-mänskligt. Dock kvarstår den könsbundna maktrelationen. Det är just genom att erkänna sin underordning i förhållande till den maskulint personifierade guden som kyrkan blir kyrka och äktenskapet kan bli möjligt. Metaforiken används också i bibliska texterna som en förebild för äktenskapet mellan man och kvinna (Ef 5:24).

Sammanfattningsvis visar analysen på en teologi där distinktionen mellan gudomligt och mänskligt upprätthålls och ordnas hierarkiskt med hjälp av en symbolik som på motsvarande sätt särskiljer man och kvinna, manligt och kvinnligt och också ordnar relationen mellan könen hierarkiskt, med man och manlighet som överordnade. Detta är det grundproblem som ligger bakom kraven på ett »inkluderande» språk.

## Feminismens utmaning

Ur feministisk synpunkt kan problemet med gudstjänstspråket ses som en variant på det generella problemet att samhällets uppbyggnad utgått från mannen som tillvarons norm. Lite slagordsmässigt har feminism definierats som »den radikala föreställningen att kvinnor är människor».<sup>11</sup> Formuleringen pekar på det oemotsägliga, men för feminismen centrala, att kvinnor ska räknas som människor. Om människa däremot definieras som man, blir kvinnor något avvikande, som kan inkluderas, eller läggas till som ett särskilt perspektiv.

Men redan här reser sig alltså ett frågetecken inför beteckningen »inkluderande språk», som jag därför hittills valt att sätta inom citationstecken. Skälet är att formuleringen tenderar att fortsätta att utgå från kvinnor som undantag, något särskilt, som kan adderas och inkluderas till det »normala», som då inte är definierat med kvinnors fulla mänsklighet som utgångspunkt. På samma sätt pekar beteckningen »kvinnogudstjänster», som ofta använts för de gudstjänster jag analyserat i min avhandling, på att sådana gudstjänster är undantag från normaliteten. »Mansgudstjänster» blir aldrig aktuella, eftersom det normala inte behöver särskilt definieras. Inte heller talas det om »manliga präster», utan bara om avvikelsen från normen, det vill säga »kvinnlige präster».

Men feminism är inte bara ett allmänt påstående om kvinnors mänsklighet, som skulle kunna läggas till annan (manlig) mänsklighet. Feminism är ett

svar på problemen med samhälleligt kvinnoförtryck, vare sig de yttrar sig i våld eller språkligt osynliggörande. Feminism ifrågasätter rådande sådana makt- och värdeförhållanden mellan könen, som blev synliga i Erikssons analys av högmässans ordning i Svenska kyrkan, nämligen särskiljande och hierarki. En av Sveriges tidiga feministiska forskare, historikern Yvonne Hirdman, talar om »genussystemet», som ett grundläggande sätt att strukturera ett samhälles maktordning.<sup>12</sup> Särskiljandet av man och kvinna utgör en av systemets två bärande bjälkar, medan den hierarkiska ordningen mellan könen utgör den andra. Hirdman väljer också att tala om genus istället för kön, för att peka på att det inte är biologiska karakteristika hon talar om, utan en social och kulturell maktordning.<sup>13</sup>

Om vi accepterar Hirdmans analys av ett strukturellt genussystem kan vi alltså konstatera att det är precis detta, i feminismens tycke orättfärdiga system, som i kristen gudstjänst tas i bruk för att symboliskt gestalta ett särskiljande och en hierarkisk ordning av relationen mellan Gud och människa. När kyrkan i sitt gudstjänstfirande velat framhålla Guds makt har det skett genom att ta en samhällelig maktordning i bruk, och denna maktordning har inte varit könsneutral. Tvärtom kan ord som Herre och kung inte i normalt språkbruk beteckna en kvinna. Det är exklusiva uttryck för män med makt.

Det som ur feministisk synpunkt är särskilt allvarligt är att könssymboliken inte bara är ett symptom på rådande ordning, utan också i sig bidrar till att genom upprepning konservera den. Symboler drar samman aspekter av verkligheten som annars skulle vara åtskilda. Det ligger i själva definitionen. Men de fungerar inte enkelriktat. När kön används som symbol för en makthierarki mellan Gud och människa blir också makthierarkin mellan Gud och människa en symbol för relationen mellan könen. Eftersom det handlar om en symbolik för tillvarons yttersta och innersta blir effekten desto starkare. Som Mary Daly koncist uttryckte saken redan på 1970-talet: »If God is male, then the male is God».<sup>14</sup>

## Teologisk utmaning

Av det hittills sagda framgår att kravet på »inkluderande språk» ur feministisk synpunkt är otillräckligt. Det som behövs är ett ifrågasättande av den rådande genusordning som är könssymbolikens förutsättning. Samtidigt är det just ett sådant ifrågasättande – i Sverige i form av en konsensus om jäm-



ställdhet som ideal – som ligger bakom det faktum att Svenska kyrkan tagit fatt i frågan om inkluderande språk. Men bakgrunden är mer komplex än så. Det Eriksson påvisat är en meningsskapande struktur som teologiskt bygger på åtskiljande av gudomligt och mänskligt och med det gudomliga som överordnat, och som i fråga om kön bygger på en genusordning, som särskiljer manligt och kvinnligt, med det manliga som överordnat. En del av komplexiteten i frågan har att göra med att viktiga element i båda föreställningsvärldarna – både föreställningarna om kön och de teologiska föreställningarna om relationen mellan Gud och människa – satts i fråga i vårt samhälle.

I fråga om genusordningen bygger symboliken på en idéhistorisk tradition av föreställd åtskillnad mellan manligt och kvinnligt och förknippande av det manliga med det gudomliga och det perfekta och det kvinnliga med det ofullkomliga och underordnade. Till bilden hörde också att det manliga förstods som det aktiva och skapande, medan det kvinnliga förstods som passivt och mottagande. De biologiska föreställningar som låg till grund för dessa idéer är sedan länge passerade, även om de på ett idéplan kan leva kvar som föreställningar om egenskaper hos könen. Politiskt har dock den maktordning som förknippats med dessa könsföreställningar ifrågasatts i mer än hundra år. Successivt har kvinnor i det svenska samhället erhållit myndighet, rösträtt, utbildning och så småningom också en betydligt starkare ställning i arbetslivet, även om såväl lönediskriminering som yrkesmässig segregering i hög grad lever kvar som problem.

Men samtidigt som dessa förändringar skett i fråga om kön har också förändringar skett i fråga om föreställningarna om relationen mellan Gud och människa. Särskiljandet av Gud och människa, med Gud som den överordnade storheten, är inte längre en självklarhet. Tvärtom har 1900-talet blivit det sekel då Gud förkunnats död. I breda befolkningslager avvisas traditionell tro på en personlig Gud skild från skapelsen. Däremot betyder inte detta ett avvisande av all gudstro, utan snarare en förskjutning mot en tro på en mer opersonlig gudomlig kraft, inneboende i människa och skapelse.<sup>15</sup>

Ifrågasättanden av genussystemets maktstrukturer gör alltså sammanfattningsvis att kön fungerar allt sämre som symbol för upprätthållande av föreställningar om en Gud skild från skapelsen. Samtidigt tror allt färre människor på en sådan Gud. Det förefaller alltså som att båda sidor i den meningsskapande struktur Eriksson talar om – både gudsföreställningarna

och könsföreställningarna – hotar att falla samman. Resultatet blir att gudstjänstens språk fjärras allt mer från människors föreställningsvärld.

## Erfarenhet och konstruktion

Förändringen väcker viktiga teologiska frågor. Jag vill här föreslå att den diskussion som förts inom feministisk teori, framför allt kring erfarenhet och kön, kan bidra till en djupare förståelse av frågornas karaktär och därmed anvisa en riktning i vilken kreativa svar kan sökas. Feministisk politik från 1970-talet och framåt har i hög grad tagit sin utgångspunkt i kvinnors erfarenhet och detta gäller också feministisk teologi. Tankegången är egentligen ganska självklar. Om människor uppfattas finnas av två sorter och problemet är att den ena sorten gjort sig själv till norm så måste naturligtvis den andra sortens erfarenheter och behov tillföras för att det ska bli balans och rättvisa. Någonstans måste normen för nykonstruktionen hämtas. Feminismens alternativa norm har byggt på kvinnors erfarenhet.

Ett första problem med denna tankegång har varit att alla som identifierar sig själva som kvinnor över jordens yta inte kan tillfrågas om vilka förändringar de önskar. Inte heller är det så att alla män haft makt att definiera historieskrivning och politik, teologi och forskningspolitik. Hänvisningen till kvinnors erfarenhet har tenderat att släppa fram en liten grupp välutbildade och välartikulerade vita västerländska kvinnors erfarenheter som feministisk norm, vilket fått till följd att grupper av andra kvinnor protesterat och påbörjat egna definitionsprojekt. Så har exempelvis så kallad *mujerista*- och *womanistteologi* kommit till i kretsar av spansktalande respektive svarta amerikanska kvinnor.<sup>16</sup>

Ett andra problem med tankegången är svårigheten att enas, feminister emellan, om huruvida idealet handlar om att uppnå likhet med männen, och således i första hand attackera särskiljandets logik, eller om det är viktigare att uppvärdera kvinnors föreställda särart, för att motverka könshierarkin. Striden mellan likhets- och särartsfeminismen har bitvis rasat hård. Men ännu hårdare har striden stått kring frågan huruvida det egentligen finns någon »kvinna», med någon grundläggande särart, eller om kön (eller genus) i själva verket är en ren konstruktion, en maktrelation som vi definieras in i sekunden efter vår födelse, beroende på vilket av de båda magiska orden »pojke» eller »flicka» som uttalas.<sup>17</sup>

Teologiskt har exempelvis argumentationen för att kvinnor ska kunna ordinerats som präster i hög grad byggt på likhetstanken. Ett av problemen med likhetsstrategin har visat sig vara att den lämnat makthierarkierna i stort sett intakta, med den skillnaden att enskilda kvinnor kunnat ta sig en bit uppåt i befästningarna. Stora delar av kvinnokollektivet, liksom viktiga aspekter av kvinnors traditionella ansvarsområden, har dock förblivit underst i hierarkin. För att uppvärdera detta har särartsstrategin tagits till hjälp. Men likafullt har det då ofta visat sig att segregationen bestått, samtidigt som många kvinnor haft svårt att känna igen sig i försöken att definiera den kvinnliga särarten.<sup>18</sup>

Ett tredje problem med att bygga feministiska alternativ på kvinnors erfarenhet har också visat sig vara att erfarenheten vid närmare granskning visar sig vara ganska nära lierad med de system den skulle ifrågasätta. Någon erfarenhet bortom ett liv i en patriarkal genusordning har visat sig svår att identifiera, varför allt fler feministiska teoretiker börjat kritiskt granska själva erfarenhetsbegreppet genom att visa att själva den individ, det subjekt, vars befrielse feminismen syftar till, är formad av föreställningar om både ras, klass, kön och sexualitet.<sup>19</sup>

Genussystemet har på detta sätt visat sig vara en ytterst trögrörlig företeelse, som tenderar att reproducera sig på nya sätt, men med samma bärande principer, när förändringar skett på en viss nivå. När kvinnor i växande grad började yrkesarbete reproducerades exempelvis kvinnors ansvar för vård och omsorg från att vara kvinnans ansvar i familjen till att vara kvinnans ansvar i samhället.

Det jag nu beskrivit har betecknats som feminismens paradox, de eviga dilemman som feminismen kretsar kring. Framför allt handlar det om att den likhet mellan könen som hör till feminismens grundläggande vision, bara tycks kunna åstadkommas genom att lyfta fram kvinnor som en speciell grupp, vilket var precis det som skulle undvikas. Frågan är alltså varifrån det radikalt andra, det befriande budskapet, kan hämtas. I en kristen kontext kan det ligga nära till hands att här hänvisa till Guds ingripande, kanske till och med genom gudstjänsten. Samtidigt var det just i konstaterandet att även gudstjänsten präglas av en patriarkal genusordning som diskussionen började. Som patentlösning går det därför knappast att hänvisa till Gud. Däremot kan det vara viktigt att påpeka att det även ur feministisk synpunkt finns ett behov av symboler för transcendens, symboler

som förmår bryta igenom den rådande genusordningen och visa på möjligheten av det radikalt annorlunda. Feminint identifierade symboler för det gudomliga torde kunna fylla just en sådan funktion, samtidigt som vi ska se att de också rymmer risker.

## Avkönat eller kompletterande språk

Den feministteologiska diskussionen om språket i gudstjänsten har följt ett liknande mönster som den ovan refererade debatten inom den sekulära feminismen. Marjorie Procter-Smith är en feministisk liturgiteolog, som försökt att precisera innebörden i kraven på inklusivt språk, genom att identifiera tre olika metoder för att närma sig språkfrågorna.<sup>20</sup> Jag vill här använda mig av hennes begrepp »non-sexist», »inclusive» och »emancipatory language». För att anpassa begreppen till svenskt språkbruk har jag valt att översätta dem till *avkönat*, *kompletterande* och *emancipatoriskt* språk. Jag vill nu gå lite närmare in på innebörden, ge exempel på hur metoderna kan användas, men också diskutera vilka olika könsteoretiska och strategiska förutsättningar de bygger på.

Ett avkönat språk i gudstjänsten bygger teologiskt på tanken att kön inte är relevant i tal om och till Gud. Därför bör könsbestämningar av Gud undvikas. Vi känner här igen den hållning som Svenska kyrkans handboks-kommitté valt när man primärt strävat efter att minska de grammatiskt genusbestämda bestämningarna av Gud. Resultatet blev en reduktion av antalet maskulina ord

Könsteoretiskt kan man fråga vilken effekt förändringen egentligen får, eftersom det inte sker någon närmare association mellan kvinna och Gud. Grundmönstret med en grammatiskt maskulin och manligt personifierad Gud ifrågasätts inte med denna metod. Kvinnors identitet får inte heller som mäns gudomlig bekräftelse. Könsteoretiskt kan vi också konstatera att metoden påminner om likhetsstrategin, genom att den primärt ifrågasätter särskiljandet, men däremot inte hierarkin manligt-kvinnligt.

Teologiskt kan metoden ifrågasättas redan genom konstaterandet att genus är svårt att undvika i en judisk-kristen tradition som vimlar av antropomorfa föreställningar om Gud. Eftersom all personlig relation människor emellan gestaltas genom kön är det också svårt att tänka sig en relation till en personlig Gud utan att vi gör oss könsbundna bilder av honom eller henne.

För detta syfte förefaller den kompletterande metoden mer lämpad. Den bygger på att män och kvinnor har samma värde inför Gud och att Gud därför lika väl kan betecknas och tilltalas feminint som maskulint. Här känner vi igen rättvisetanken om att mänsklig erfarenhet av att vara kvinna och man bör komma till uttryck i talet om Gud. Så till vida finns tydliga likheter med särartsfeminismen. Metoden förutsätter också att det finns en kvinnlig erfarenhet, som behöver komma till kompletterande uttryck.

I de gudstjänster jag studerat i min avhandling finns gott om exempel på tillämpning av denna metod. Här finns direkta tilltal till Gud som Mor, liksom liknelser och grammatiskt feminint genus i talet om Gud. Särskilt är det moderlighet, barmhärtighet och omsorg som gestaltas med hjälp av sådana bilder.

Könsteoretiskt har denna metod svagheten att det som avsåg att transcendera den mänskliga genusordningen istället riskerar att befästa våra mänskliga föreställningar om kön genom att förankra dem i det gudomliga. Bland annat finns ofta en för given tagen heterosexuell norm bakom tanken om kompletterande språk. Teologiskt har metoden därtill svagheten att särskilda aspekter eller egenskaper hos Gud tenderar att bindas till ett visst kön, så att gudsbilden blir delad efter kön snarare än trinitarisk, eller också att treenigheten framstår som uppdelad i två män (Fadern och Sonen, eller mer neutralt, Skaparen och Befriaren) och en underordnad kvinnogestalt (Anden, då ofta benämnd livgiverskan).

## Emancipation och frälsning

Den tredje metod Procter-Smith nämner kallar hon den emancipatoriska, i betydelsen befriande. Den kan i sig inrymma de båda andra metoderna, men bygger på andra utgångspunkter, nämligen på ett teologiskt antagande om att frälsning inte bara handlar om en högre andlig verklighet, utan om våra liv här och nu på jorden, liksom på tanken att Gud är engagerad mot mänskligt förtryck och således i kvinnors frigörelse, likaväl som i fattigas och marginaliserade gruppers befrielse. Ett emancipatoriskt språk försöker vare sig neutralisera eller komplettera, utan ifrågasätter ett system.

Ordet emancipation betecknade ursprungligen i sin latinska form slavars frisläppande.<sup>21</sup> I överförd bemärkelse kom det senare att användas om kvinnors kamp för egen myndighet och rösträtt. En emancipatorisk användning av gudstjänstspråk skulle alltså kunna förstås som en metod som myndiggör

och befriar gudstjänstdeltagarna. Därmed står det också klart att en emancipatorisk metod förutsätter ett samtänkande av teologi och politik, frälsning och befrielse synlig i världen. Däri ligger metodens styrka, men också dess svaghet, eftersom den kräver mer för att kunna tillämpas. Den förutsätter en ordentlig analys av vad som är befriande och myndiggörande för gudstjänstens deltagare. Samtidigt låter ju detta som ett rimligt pastoralt krav på all liturgi som har högre anspråk än att vara tom upprepning.

På ett sätt är vi därmed tillbaka där vi började, nämligen i frågan om ett inklusivt språk hör hemma i en kristen gudstjänst och på vilket sätt det skulle kunna vara befriande för kvinnor. Samtidigt föreställer jag mig att mötet med feministisk teori har tillfört diskussionen några öppningar, som jag här vill försöka sammanfatta.

### Från essens till konstruktion

Jag inledde artikeln med att relatera de låsta motsättningarna mellan å ena sidan en realistisk språksyn, kombinerad med en biblicistisk syn på uppenbarelserna och å andra sidan en modern erfarenhetsbaserad syn, där språket och teologin istället antas spegla människans iakttagelser av verkligheten. Detta senare synsätt växte fram med den moderna tron på den fria individen, som gör självständiga erfarenheter och fattar egna beslut grundade på förnuftet. Min uppfattning är att diskussionen behöver föras vidare från dessa teologiska positioner och dess grundläggande kunskapssteoretiska förutsättningar.

Under 1990-talet har en teologisk diskussion förts om vilka alternativ som står till buds i förhållande till de båda grundläggande förhållningssätt till kristen tro som jag beskrivit, en diskussion som bland annat lett fram till utvecklandet av en postliberal teologi, som ser teologin som intratextuell, eller som en slags grammatik, en språkvärld med sin egen logik, som styr tänkandet för dem som är en del av en viss tradition.<sup>22</sup> Även mot denna teologi har kritik riktats, och då bland annat från feministiska teologer, som hävdar att också detta tänkande tenderar att bli för statiskt och lämna för litet utrymme för hur vi idag rör oss mellan språkvärldar, och hur identiteter konstrueras på gränsen mellan dessa olika världar.<sup>23</sup>

I de alternativ som utvecklats av feministiska teologer som tagit fasta på poststrukturalistisk teori ifrågasätts såväl realistiska språkteorier, som modern erfarenhetstro och postliberal teologi. Intresset riktas inte mot sannings-

frågan, hur tillvaron till sitt väsen egentligen är, och inte heller mot hur olika konfessioner kan upprätthålla sin egen identitet i en egen språkvärld. Istället fokuseras frågorna om hur identiteter, både personliga och kyrkliga, kontinuerligt blir till, liksom hur denna ständigt pågående rekonstruktion är knuten till både språk och makt. Synen på språket förändras nämligen också med detta synsätt. Istället för att betraktas som direkt refererande till tillvarons väsen, eller som direkt ett uttryck för mänsklig erfarenhet av tillvaron, förstås språket som nära knutet till forandet av identiteter och därmed också till strävan efter makt och kontroll. Språket formas av människor, men formar också dem som använder språket. Så till vida är språket en integrerad del av såväl genusordning som andra maktordningar.<sup>24</sup>

De frågor om gudstjänst, språk och kön som mot denna bakgrund behöver ställas handlar således inte om att hitta ett språk som uttrycker vare sig Guds, köns, erfarenhetens eller den kyrkliga traditionens djupaste identitet. Istället blir frågan hur gudstjänstens språk bidrar till att forma vår förståelse av Gud, vår förståelse av kön och vår förståelse av vad det är att vara kyrka.

I linje med detta menar jag att också diskussionen om inklusivt språk måste tänkas om. Den fråga som behöver ställas är inte hur kvinnor, som en tydligt identifierbar kategori, ska kunna få sina erfarenheter, som då också förutsätts kunna tydligt identifieras, uttryckta i ett visst språk, som därmed skulle bli inkluderande. Istället menar jag att vi måste fråga hur sättet att fira gudstjänst kan bidra till att rekonstruera individuell och kollektiv identitet, liksom vilka maktrelationer som är involverade i detta och vilken roll språket spelar i denna konstruktion.

## Brutna symboler

Ett problem i sammanhanget är att de feministiska teologer som låtit sig inspireras av denna typ av feministisk teori sällan har fördjupat sig i liturgisk teologi. När jag genom mitt avhandlingsarbete fört samman tankelinjerna från modern feministisk teori och modern liturgisk teologi har jag emellertid funnit viktiga principer i liturgisk teologi som blir användbara också i strävan efter emancipatoriskt språk.

Gudstjänsten förstås av liturgiteologer som exempelvis Gordon Lathrop, som ett skeende, där orden bara är en aspekt, om än en viktig sådan.<sup>25</sup> Lathrop menar också att det finns ett grundmönster av brutna symboler i

kristen liturgisk tradition, ett mönster av inre rituell kritik, som har sin källa hos Kristus själv. Liturgin etablerar en ordning, som samtidigt bryts för att visa på det som är större än ordningen. Ett »obruttet» rituellt språk tjänar däremot till att förstärka ett kulturellt status quo på ett sådant sätt att liturgin blir ett slutet rum, där all oordning stängs ute, en risk som är återkommande i kristen liturgi. Jag vill hävda att feministisk kritik mot den ensidiga användningen av maskulint genus för Gud kan förstås som en kritik mot just en sådan reifiering av ett visst liturgiskt språk. Intresset bland feministiska teologer för det liturgiska språkets metaforiska karaktär kan på motsvarande sätt förstås som ett intresse av att återupprätta en nödvändig spänning mellan vad som går att säga med mänskliga ord, och det som aldrig kan uttalas, som alltid överskrider ordens mening.

Det intressanta med Lathrops tänkande är att han menar att korrektivet, själva grunden för principen om brutna symboler, finns i traditionen själv, genom det faktum att det är Kristus själv som tänks stå i liturgins centrum. Att ställa Jesus Kristus i centrum innebär att ställa den Gud i centrum som identifierade sig med de mest marginaliserade, de utstötta och de religiöst orena. Därmed etableras en ständig spänning mellan periferi och centrum, som aldrig kan tillåtas bli statisk utan att liturgin förlorar sin mening.<sup>26</sup>

Detta liturgiska tänkande finner jag också vara i konsekvens med det emancipatoriska grundantagandet att Gud är engagerad i kvinnors myndigblivande och frigörelse från förtryck, liksom i alla undertryckta gruppers och individers upprättelse. Jag finner det också rimligt att tro att den Gud som vill en sådan förvandling inte primärt uppenbarar sig i givna identiteter, givna former och ord, utan i befriande processer, som på ett särskilt sätt får sin näring och sin gestaltning just i liturgins skeende. I själva verket är det just liturgins förmåga att härbärgera denna typ av spänningar och motsägelser, som gör det möjligt att symboliskt gestalta tron på en Gud som både är transcendent och immanent, bortom allt mänskligt och allra närmast, allsmäktig, men på ett sätt som fullkomnas i svaghet, uppenbarad, men fortfarande ett mysterium.

Tar vi med oss detta tänkande till den diskussion jag fört om motsättningsarna kring inkluderande språk öppnar sig dörrar mellan de rum som till en början föreföll helt stängda mot varandra. Jag har beskrivit den symboliska användningen av genusordningen för att upprätthålla särskiljandet och hierarkin mellan Gud och människa som det feministiska grundproblemet med



gudstjänsten. Samtidigt har jag beskrivit hur både traditionell teologi och patriarkal genusordning ifrågasätts idag. Jag har beskrivit hur tron på en Gud skild från skapelsen minskat i trovärdighet, samtidigt som jämställdhet mellan könen blivit ett allmänt erkänt ideal, om än inte alltid realiserat i praxis.

Mot denna bakgrund blir inte inkluderande språk ett brott med traditionen, utan ett vidareförande av traditionen in i en ny tid. Ett avmaskulerat gudstjänstspråk, med rikare metaforik hämtad från exempelvis naturen och från kvinnors vardagserfarenheter, kan på ett mer trovärdigt sätt gestalta kyrkans tro i denna tid. I de gudstjänster som jag granskade i min avhandling fann jag många försök i denna riktning. Samtidigt är det inte säkert att sådana förändringar ensamma har en i förhållande till genusordningen befriande effekt. En så grundläggande ordning rubbas knappast av att fadersguden blir lite mindre av gammeldags patriark eller av att han får sällskap av en snäll och omvårdande hustru. Här kommer ett inklusivitetstänkande byggt på erfarenhet till korta.

## Emancipatoriska grundprinciper

I förhållande till genusordningen krävs mer djupgående analyser, som jag också fann tecken på i formuleringar och handlingar i de gudstjänster jag granskade. Men det är ändå inte givet att ett upprepande av samma ord och samma handlingar skulle fungera befriande i ett annat sammanhang. Emancipatorisk gudstjänst måste utformas mer utifrån grundprinciper och lokala analyser och mindre som upprepningar av enskilda formuleringar. Ett sådant strukturtänkande fanns också tydligt uttryckt i handboksgruppens förslag. Det vore beklagligt om denna aspekt av handboksarbetet föll i glömska i väntan på ett öppnare debattklimat.

Istället för att rekommendera ett visst sätt att tala om Gud vill jag alltså, mot bakgrund av de studier jag gjort, uppmuntra en fortsatt och intensifierad diskussion om liturgiska och emancipatoriska grundprinciper. Diskussionen bör handla om hur liturgins skeende, med utgångspunkt i principen om brutna symboler, kan utformas för att uppmuntra människors myndigblivande och delaktighet, frimodighet att ifrågasätta samhällsliga maktordningar och kraft att motstå förtryck. Den bör också explicit relateras till ett ifrågasättande av strukturer av kvinnors underordning.

Som en reaktion på en ensidig betoning av särskiljande och hierarki torde

det i vår tid vara särskilt viktigt att hitta former för att gestalta Guds människoblivande och människors upprättelse och medarbetarskap, former som alltså gestaltar mötet mellan transcendens och immanens. Traditionell brudmetaforik förefaller i detta sammanhang både otillräcklig och olämplig, dels på grund av den inbyggda heterosexuella normativiteten och dels på grund av kopplingen till könsbundna system av över- och underordning.

Istället kan andra erfarenheter, exempelvis av mänsklig omsorg och närhet, vara till hjälp. Därmed är emellertid inte sagt att sådana ord och symboler i sig själva har en befriande kraft, i synnerhet inte om de speglar ett samhälle där genusordningen förutsätter kvinnors obetalda omsorgsarbete. Språkets mening är alltid relaterad till ett politiskt och teologiskt sammanhang.

Teologiskt är det också viktigt att finna liturgiska former som inte bara gestaltar mötet mellan, utan också upprätthåller en nödvändig spänning mellan, transcendens och immanens. En upprättande liturgi behöver den befriande kraften i ord, ting och skeenden som gestaltar Gud som den radikalt andra, också i förhållande till mänskliga genusordningar. Guds transcendens *kan*, även den, gestaltas med hjälp av könsbundna metaforer, men då måste det ske med stor medvetenhet om riskerna ur emancipatorisk synpunkt. Att byta ut Fader mot Moder är ingen feministisk patentlösning. Vilka ord som fungerar bäst i vilket sammanhang kan bara avgöras i dialog mellan reflektion och praktik, analytiska resonemang och liturgisk fingertoppskänsla, dagspolitiska överväganden och teologisk tradition.

Däremot kan det vara befriande att upptäcka att det finns andra symboler för transcendens än de könsbundna. Exempelvis rymmer i att vara del av en världsvid kyrka en möjlighet att finna ord och symboler från andra tider och andra länder, som öppnar mot det radikalt andra. På samma sätt kan möten med andra religioner i den egna närmiljön öppna ögonen för hur Gud möter i främlingen och det oväntade. Men också i sådana möten är det viktigt att vara uppmärksam på hur genusordningen tenderar att ständigt reproduceras. Feminismens utmaning handlar om långt mer än språket för Gud.

Sammanfattningsvis finns i mötet mellan feministisk teori och liturgisk teologi mycket att lära, som kan vidga diskussionen om inkluderande språk från en polarisering mellan förenklade tolkningar av Bibelns bokstav å ena sidan och kvinnors erfarenhet å den andra. Lyckas vi föra diskussionen vidare ur de låsta positionernas hörn med hjälp av liturgiska och emancipatoriska

grundprinciper kan vi på sikt möjligen få uppleva att ord som Herre och Fader kan återfödas som levande symboler, inte för manlig övermakt, utan för gudomlig befrielse. Vägen dit förefaller dock lång, särskilt i sammanhang där det på allvar går att hävda att Gud avslöjat något viktigt om sig själv genom att uppenbara sig just i manligt, till skillnad från i kvinnligt kön.

## Summary

Discussion was intense within the Church of Sweden, when the suggested revision of the Church Handbook in the year 2000 introduced the issue of »inclusive language». Positions were particularly inflexible as regarded language for God. Opinions were polarised between those who argued that God has revealed himself as Father and that the Church therefore is bound to this expression, and those who argued that God can also be talked about and addressed grammatically in the feminine and that this is important in order for women's realities and experiences to be expressed. Revelation was in this way pitted against experience.

In order for the church to move on in these questions the author of the article asks firstly for a greater awareness of which problems an introduction of more inclusive language should actually be thought to solve. Here feminist theology can provide valuable material. Secondly the starting points for the search for constructive solutions need to be reformulated with the help of feminist theory. What is needed is not, as is often claimed, that women as a clearly identifiable category, have their experiences, which are also, it is assumed, clearly identifiable, expressed in a particular language, which is therefore inclusive. Instead, the author claims, the discussion should concern how worship services can be celebrated in a way which expresses the full humanity of both men and women and contributes to human liberation.

An emancipatory language of worship assumes that God is involved in women's lives and struggles to become free from oppressive structures. In order to be liberating a language is needed that realises and confirms this presence of God. But liturgical language also needs the liberating power, which shows God to be the radically other, also in relation to traditions regarding gender. Every attempt towards emancipatory liturgical language must take account of how a solely masculine language for God contributes to a preservation and strengthening of structures where women are subordinate.

A constructive solution can be sought in the liturgical principle that language and symbols are set against one another in order to express something beyond themselves. Symbolism built on human gender categories should only be used with this principle in mind, so that feminine images are set against masculine and so that the mirroring of human gender-roles is set against a vision of a radically different order of things.

#### NOTER

- 1 Russel & Clarkson (red) 1996, s 152f.
- 2 Klingert 1989, s 101f och 188-190.
- 3 Kyrkomötet 1993. Motion 22.
- 4 Utfrågningen finns dokumenterad i Svenska kyrkans teologiska kommitté 1998.
- 5 SKU 2000:3, s 11.
- 6 Nisser, Per Olof: Sammanställning av remissyttranden, Svenska kyrkostyrelsen [stencil], u.å. s 8.
- 7 Westin 1994, s 39f.
- 8 Beckman 2001.
- 9 Persson 2001.
- 10 Eriksson 1995, s 55-86. För en svensk sammanfattning se Eriksson 1997.
- 11 »Feminism is the radical notion that women are people». Fiorenza (red) 1996, s xvii.
- 12 Hirdman 1988.
- 13 Eftersom jag i min diskussion av språket i gudstjänsten använder ordet genus i dess ursprungliga grammatiska mening väljer jag själv dock att tala om kön, fortfarande dock i avsikt inte att tala om biologi, utan om en konstruktion, genom vilken människan blir socialt och kulturellt inordnad i en maktstruktur.
- 14 Daly 1975, s 38.
- 15 Se flera artiklar i Gustafsson (red) 2000.
- 16 Sporre 1996.
- 17 Se exempelvis Björk 1996.
- 18 För en diskussion om de politiska problemen med olika feministiska strategier se Young 1988. Flera av Youngs artiklar finns översatta till svenska i antologin *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa*, Atlas, Stockholm 2000.
- 19 Fulkerson 1994.
- 20 Procter-Smith 1990.

21 Jämför ordet »frälsning» som har sin rot i »frihalsa» som betecknade att en slav/träl blev fri, fri från halsjárn.

22 En av de frámsta representanterna ár Yale-teologen Georg Lindbeck. För en kritisk presentation på svenska se Sigurdson 1996.

23 Se exempelvis Cady 1997.

24 Se exempelvis Fulkerson 1994.

25 Lathrop 1993.

26 Lathrop 1993, s 208.

#### BIBLIOGRAFI

Beckman, Ninna Edgardh

2001 *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*. Verbum, Stockholm.

Björk, Nina

1996 *Under det rosa täcket. Om kvinnlighetens vara och feministiska strategier*. Wahlström & Widstrand, Stockholm.

Bäckström, Anders

1998 »Präst- och pastorsundersökningen 1998». Stencil.

Cady, Linell Elizabeth

1997 »Identity, Feminist Theory, and Theology» i Chopp/Davaney: *Horizons in Feminist Theology*, s 17-32

Chopp, Rebecca och Davaney, Sheila Greeve (red)

1997 *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*. Fortress Press, Minneapolis.

Daly, Mary

1975 *The Church and the Second Sex*. Harper & Row, New York.

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 Johnny Jonsson (red): *Från teologens verkstad*. Tro & Liv Skriftserie 3. Teologiska högskolan, Stockholm, s 132-151.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler (red)

1996 *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Orbis Books, New York.

Fulkerson, Mary McClintock

1994 *Changing the Subject; Women's Discourses and Feminist Theology*. Fortress Press, Minneapolis.

Gustafsson, Göran och Pettersson, Thorleif (red)

2000 *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*.

- Verbum, Stockholm.
- Hirdman, Yvonne  
1988 »Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning». *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3, s 49-63.
- Klingert, Rune  
1989 *Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser*. Verbum, Stockholm.
- Kyrkomötet  
1993 Kmot 1993:22 av Kerstin Bergman och Karin Burstrand om studium av inklusivt språk.
- Lathrop, Gordon  
1993 *Holy Things. A Liturgical Theology*. Fortress Press, Minneapolis.
- Nisser, Per Olof  
u.å. »Sammanställning av remissyttranden över Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan.» Kyrkostyrelsen, Svenska kyrkan [stencil].
- Persson, Gunnar  
2001 »Feministteologins anpassning till radikalfeminismen (saknas ett ord här?) obibliisk». *Nya Dagen*, onsdag 7 november 2001, s 15.
- Procter-Smith, Marjorie  
1990 *In Her Own Rite. Constructing Feminist Liturgical Tradition*. Abingdon Press, Nashville.
- Russel, Letty M och Clarkson, J Shannon (red)  
1996 *Dictionary of Feminist Theologies*. Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky.
- Sigurdson, Ola  
1996 »Från intratextualitet till intertextualitet. Bortom Lindbecks postliberala teologi». *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift*. Årg 72.
- 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.
- 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 Lennart Molin (red): *Levande. Om församling, teologi och samhälle*. Verbum, Stockholm, s 85-105.

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.

Westin, Karin

1994 »Andrum i Skog. Projektrapport från Härnösands stift». Stencil. Hos författaren.

Young, Iris Marion

1984 »Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics» i *Women's Studies International Forum*, vol 8, nr 3. Pergamon Press 1985, s 173-183.