



UPPSALA
UNIVERSITET

D-UPPSATS 15 HP, RELIGIONSFILOSOFI

Teologiska institutionen

Höstterminen 2018

Kristnas tal om Gud i ljuset av feministisk kritik

Författare: Hedvig Åström

Mail: heas9120@student.uu.se

Handledare: Mikael Stenmark, professor i religionsfilosofi

Datum för framläggning: 2019-01-17

Abstract

The purpose of this essay is to examine how Christians can and should speak about God if they take feminist criticism seriously. This purpose concerns two problems: the first starts with the proposition that God is essentially different from humans and things and at the fact that the language that we use to describe and speak about God is a human language. God is infinite, incorporeal, and timeless, while the human language normally is used to apply to finite, corporeal, and temporal things. How – if ever – can this language apply to God? To examine this problem further, I present four different theories of religious language.

The second problem is actualized by feminists who criticize the standard within the Christian tradition to characterize God in predominantly masculine terms. Feminists have criticised religious language for being oppressive in several ways, and particularly to establish and maintain hierarchical structures in which women are subordinated men. In this essay I present and discuss feminist criticism of religious language and then distinguish four different strategies for feminists. I further examine three of these strategies, represented by Sallie McFague, Gail Ramshaw and Janet Soskice, dealing with the problem of religious language *within* the Christian tradition. In all three of these feminist strategies metaphors are found to be of great importance.

Finally, I promote Soskice metaphor theory combined with an apophatic theory of language. Soskice stresses the importance of anthropomorphous metaphors and offer the possibility of using both male and female images when speaking about God. This strategy positively handles the proposition of God as essentially different but makes it possible for believers to refer to God (through metaphors). This is also the preferable strategy in line with feminist criticism.

Keywords: religious language, feminism, metaphor, philosophy of religion, feminist philosophy of religion, Sallie McFague, Gail Ramshaw, Janet Soskice

Innehållsförteckning

1. Inledning	s. 4
1.1 Syfte och frågeställning	s. 4
1.2 Teoretiska utgångspunkter	s. 6
1.2.1 Religiöst språk	s. 6
1.2.2 Feministisk kritik	s. 7
1.2.3 Feministisk religionsfilosofi	s. 8
1.3 Metod	s. 8
1.4 Forskningsöversikt	s. 10
1.5 Disposition och material	s. 13
2. Religiöst språk	s. 14
2.1 Tal om Gud i kristet språkbruk – det klassiska problemet	s. 14
2.2 Literalism	s. 15
2.3 Apofatism	s. 16
2.4 Analogism	s. 17
2.5 Metaforism	s. 18
3. Feministisk kritik	s. 19
3.1 Strategier	s. 21
3.2 Neutralitetsstrategi	s. 22
3.3 Ersättningsstrategi	s. 24
3.4 Kompletterande strategi	s. 26
4. Religiöst språk i ljuset av feministisk kritik	s. 28
4.1 Berättigad feministisk kritik	s. 29
4.2 Strategier och språkteorier	s. 30
4.3 Konsekvensprövning av strategierna	s. 33
4.4 Slutsats och vidare frågor	s. 35
5. Sammanfattning	s. 36
6. Litteraturförteckning	s. 37

1. Inledning

Under senare år har det med anledning av Svenska kyrkans och Equmeniakyrkans nya kyrkohandboksprocesser väckts debatt om det språk som används i talet om Gud. Det har talats om ”inklusive språkbruk” och man har bytt ut ”han” mot ”Gud” på vissa ställen i liturgin. Andra ord, som exempelvis ”skapare, livgivare och befriare” har också använts och debatterats. Det har gått felaktiga rykten – också utanför Sveriges gränser – om att alla ”han” blivit ersatta med ”hen” i Svenska kyrkans nya kyrkohandbok. Vissa röster som hörts har talat om att man för lättvindigt byter ut ord i traditionen, andra menar att nya ord och bilder befriar från patriarkalt förtryck, och många vittnar om att språket som används i talet om Gud är viktigt. I juni 2016 skriver Sofia Camnerin, Equmeniakyrkans biträdande kyrkoledare:

Vi utgår från att Gud är bortom genus. Behovet av ett inkluderande språk utgår från en medvetenhet om olika typer av diskriminering och ojämlikhet i vårt samhälle. Vi tror att gudstjänsten behöver vara välkomnande och att Jesu identifikation med de minsta, de mest marginaliserade och utstötta, utmanar oss att göra detsamma.¹

Det handlar om maskulina, feminina respektive könsneutrala bilder för Gud och om vilken roll språket spelar för speciellt könsbaserat förtryck. Denna uppsats tar sin utgångspunkt i denna diskussion och i uppfattningen att vilket språk som används i talet om Gud, vilka bilder som får utrymme att spegla det gudomliga spelar roll för människors tro och liv.

1.1 Syfte och frågeställning

Tal om Gud är centralt inom många trostraditioner – tal om och tal till Gud, i formandet och förståelsen av trosföreställningar och i praktik. I den kristna traditionen (bland andra) har maskulina bilder, begrepp och symboler dominerat talet om Gud. Detta har feministiska tänkare kritiserat för att det på olika sätt leder till, förstärker och upprätthåller förtryck av bland annat kvinnor (genom att exempelvis maskulina bilder upphöjs). Om det dominerande religiösa språket får sådana konsekvenser som den feministiska kritiken beskriver det finns det ett allvarligt problem och att söka ett alternativ vore väl motiverat.

¹ Sofia Camnerin, ”Därför behövs ett inkluderande språkbruk i kyrkohandböcker”, åtkomstdatum 11 november 2018, <http://www.sandaren.se/nyhet/sofia-camnerin-darfor-behovs-ett-inkluderande-sprakbruk-i-kyrkohandbocker>.

Uppsatsens syfte är att undersöka huruvida och på vilket sätt det i så fall är möjligt att tala om Gud på ett sätt som inte befäster könsstereotypa könsroller eller bidrar till förtryckande strukturer *utan* att överge kristen tro. Den övergripande frågeställningen lyder:

Hur kan och bör kristna människor tala om Gud om de tar feministisk kritik på allvar?

För att kunna svara på den övergripande frågeställningen kommer tre delfrågor att diskuteras. Dessa är:

1. *Hur kan vi tala om Gud med ett kristet språkbruk?*
2. *Vilken kritik har feminister riktat mot religiöst språk?*
3. *Om feministisk kritik (eller delar av den) är berättigad, vilka konsekvenser får detta för svaret på den första frågan, dvs. hur borde vi tala om Gud?*

Uppsatsens övergripande frågeställning kan delas upp i två problem. *Det första problemet* rör det som Jeffner kallar en grunderfarenhet i all kristen teologi, nämligen erfarenheten av att Gud är radikalt annorlunda oss människor och ting.² Gud finns till på ett annat sätt än vi människor finns till, Gud är inte bunden av tid och rum som vi människor är. Språket som vi har att använda oss av är ett språk som är mänskligt, anpassat till den ändliga världen. Hur ska vi då kunna utsäga något om Gud? Vilka teorier om det religiösa språket finns att tillgå och vilka problem och möjligheter är de förknippade med? Den första delfrågan utgår från detta problem.

Det andra problemet är ett problem som aktualiserats och uppmärksammas under senare tid och tar plats i debatter både i kyrkliga sammanhang och i offentligheten idag. Feministisk kritik har kritiserat religiöst språkbruk för att bidra till att befästa och upprätthålla en förtryckande hierarki där kvinnor är underordnade män. Den andra delfrågan utgår från detta problem.

Slutligen, och med hjälp av den tredje delfrågan, länkas de två problemen samman. Vilka strategier har feminister utformat och vilka språkteorier är dessa förenliga eller oförenliga med? Hur kan och bör kristna människor tala om Gud om de tar feministisk kritik på allvar?

² Anders Jeffner, *Vägar till teologi* (Arlöv: Skeab förlag, 1981), 84.

1.2 Teoretiska utgångspunkter

1.2.1 Religiöst språk

Termen ”religiöst språk” kan referera till olika saker, exempelvis till språk som används i religiös praktik, i bön och liturgi, eller till språk som används för att beskriva religiös erfarenhet eller tro. Religiöst språk kan vara talat språk eller skrivet språk, språk i religiösa texter eller nedskrivna böner, eller texter i religiösa sånger, i psalmer.³ Religiöst språk kan också vara exempelvis kroppsspråk, gester, bildspråk.

Victoria S. Harrison menar att termen religiöst språk kan antyda att religiöst språk är något fundamentalt annorlunda än annat språk och att det finns någon särskild ”religiös” komponent i det religiösa språket. Detta menar Harrison inte är fallet, för när troende eller religiösa människor använder sig av religiöst språk använder de sig inte av ord som är helt och hållet annorlunda de ord som icke-troende eller icke-religiösa människor använder. Samma ord används av både troende och icke-troende, trots att vissa ord ibland används mer av en viss grupp. Detta betyder att det som skiljer religiöst språk från annat språk inte har att göra med vilka ord som används, utan med något annat – och detta ”något annat” består enligt Harrison av två faktorer: 1) det ”religiösa” ändamål som visst språk används till och 2) den ”religiösa” lingvistiska kontext i vilken språket används. Harrison använder därför en arbetsdefinition av ”religiöst språk” utifrån vilken religiöst språk ska förstås som en förkortning av ”language that is used either to serve a religious purpose or in a religious context, or both.”⁴

Jag utgår från Harrisons förståelse av religiöst språk. Jag menar att det inte finns någon specifik religiös komponent som gör språket religiöst, utan att det är språkets ändamål eller kontext i vilken det religiösa språket används i som är avgörande. Dock begränsar jag min definition i denna specifika uppsats: med religiöst språk menar jag i fortsättningen *talat eller skrivet tal om Gud i kristet språkbruk*. Detta tal kan komma till uttryck på olika sätt och i olika sammanhang.

Med kristet språkbruk menar jag språkbruk som inte är oförenligt med kristen tro och lära, svaret som frågeställningen söker svar på kan således inte innebära slutsatsen att kristen tro och lära helt måste överges. Denna uppsats utgår från ett avvisande av projektionism, det vill säga en anti-realism som enkelt uttryckt menar att vi människor konstruerar verkligheten, men tar inte ställning till om någon form av metafysisk realism eller intern realism bör omfattas. Detta

³ Jfr. Victoria S. Harrison, ”Metaphor, Religious Language, and Religious Experience”, *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics* 46, nr 2 (2007): 127–28.

⁴ Harrison (2007), 128.

utifrån förståelsen av kristen tro och lära som oförenlig med tanken att Gud inte skulle kunna existera i någon förståelse oberoende av oss människor.

1.2.2 Feministisk kritik

Denna uppsats vill undersöka religiöst språk i ljuset av feministisk kritik och därför bör förståelsen av ”feministisk” klargöras. Inledningsvis bör det understrykas att det inte finns ett enhetligt feministiskt perspektiv.

Lena Gemzöe ger ett förslag på en definition av feminism: ”En feminist är en person som anser 1) att kvinnor är underordnade män och 2) att detta förhållande bör ändras.”⁵ Denna definition kallar hon ordboksdefinitionen. Här rör det sig alltså både om en beskrivning av verkligheten och om ståndpunkten att denna verklighet bör ändras. Ordboksdefinitionen har dock begränsad räckvidd då den för det första enbart nämner män och kvinnor och således osynliggör människor som identifierar sig som icke-binära och för det andra bara sätter ord på en typ av strukturellt förtryck, nämligen en hierarki mellan män och kvinnor.⁶

Det finns olika feministiska riktningar, olika riktningar som sysslat med olika områden och kommit med olika förklaringsmodeller. Det finns olika förståelser om biologiska skillnader mellan män och kvinnor och/eller om social konstruktion och feministiska teoretiker förstår ”male bias” på olika sätt. Jag utgår i den här uppsatsen från Alison Stones definition av ”male bias”⁷ när jag i den här uppsatsen förstår en feministisk ståndpunkt som 1) att kvinnor och det som associeras med kvinnor och femininitet är underordnat män och det som associeras med män och maskulinitet och 2) att detta förhållande bör ändras till ett jämlikt förhållande.

I denna uppsats koncentrerar jag mig framför allt på kategorierna män/kvinnor och eftersom det i huvudsak är dessa som behandlas i mitt material, och för att uppsatsens omfång kräver en begränsning. Detta innebär dock inte att annat strukturellt förtryck anses mindre viktigt eller att jag utgår från att allt annat förtryck är underordnat det som feministisk kritik uppmärksammar.

⁵ Lena Gemzöe, *Feminism*, 2., [uppdaterade] uppl (Stockholm: Bilda, 2014), 16.

⁶ Ett användbart begrepp för att kunna synliggöra och diskutera flera typer av förtryck är begreppet ”intersektionalitet” som används för att beskriva den växelverkan som sker mellan olika typer av strukturellt förtryck. Nina Lykke skriver: ”Begreppet har använts och används, inte minst inom nordamerikansk genus-, etnicitets- och sexualitetsforskning, för att beskriva en analys som innebär samverkan mellan olika samhälleliga maktasymmetrier, baserade på kategorier såsom genus, sexuell preferens, klass, profession, ålder, nationalitet etc [...]” Nina Lykke, ”Intersektionalitet - ett användbart begrepp för genusforskningen”, *Tidskrift för genusvetenskap* 0, nr 1 (2003): 48.

⁷ ”A **male bias** is a background belief of this kind according to which men, or whatever is associated with men or maleness, have more worth or importance than women, or than whatever is associated with women or femaleness.” Alison Stone, *An Introduction to Feminist Philosophy* (Cambridge: Polity, 2007), 28.

Om mina slutsatser leder till förtryck av andra typer och/eller är blind för maktstrukturer bör dessa slutsatser ifrågasättas och vidareutvecklas eller förkastas. Min förhoppning är att uppsatsens slutsats också ska vara öppen för möjligheter för ett religiöst språk att motverka – eller åtminstone att inte uppmuntra eller befästa – förtryck av andra grupper än kvinnor. Det vore dock förmätet att tro att ett ”recept” fungerar för alla typer av förtryck.

1.2.3 Feministisk religionsfilosofi

Uppsatsens förståelse av religionsfilosofisk verksamhet följer Mikael Stenmarks beskrivning av ”religionsfilosofi som en akademisk disciplin vilken har till uppgift att bland annat kritiskt och konstruktivt granska religiösa och livsåskådningsmässiga föreställningars mening och rimlighet[...]⁸

Feministisk religionsfilosofi innebär att kritik och frågor om makt och förtryck står i centrum. Feministisk religionsfilosofi sysslar både med kritik av den traditionella religionsfilosofin som disciplin och med olika ämnen inom religionsfilosofi.⁹ När Pamela Sue Anderson får frågan om vad som är den feministiska religionsfilosofins viktigaste bidrag till religionsfilosofin svarar hon: ”Its most important contribution is raising the awareness of ethical and political issues in philosophy of religion.”¹⁰ Enligt detta påståenden går denna uppsats att placera under ämnet feministisk religionsfilosofi. Nancy Frankenberry specificerar ytterligare när hon menar att det som gör religionsfilosofi just feministisk är att

[...] it must promote the elimination of gender inequality and take into account the multiplicity of human bodies, desires, and differences that are mapped onto the site of religion.¹¹

1.3 Metod

I detta avsnitt diskuterar jag hur jag går tillväga för att ta reda på det som uppsatsens frågeställning frågar efter. Uppsatsens syfte är som tidigare nämnts att undersöka hur tal om Gud skulle kunna se ut i ljuset av feministisk kritik. För att undersöka detta har text studerats och analyserats och eftersom jag (med Carl-Henric Grenholms ord) är ”intresserad av textens

⁸ Mikael Stenmark, *Tankar om Gud, kristen tro och livets mening: en samling religionsfilosofiska essäer* (Skellefteå: Artos Academic, 2016), 200.

⁹ Nancy Frankenberry, ”Feminist approaches”, i Pamela Sue Anderson och Beverley Clack, *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings* (London: Routledge, 2004), 4.

¹⁰ Logoi, Spring 2014, s. 13

¹¹ Nancy Frankenberry, ”Feminist Philosophy of Religion”, i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, Summer 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/feminist-religion/>.

innehåll, exempelvis innebörden av de ståndpunkter som författaren till texten framför, det logiska sambandet mellan olika ståndpunkter som framförs i texten, och vilka argument författaren anför för dessa ståndpunkter”¹² lämpar sig en innehållslig idéanalys bra som metod. Enligt Carl-Henric Grenholm finns det tre syften med en innehållslig idéanalys:

Syftet med en sådan analys är för det första att beskriva och klargöra innehållet i en text. För det andra är syftet att klargöra textens logiska struktur. [...] Syftet med en innehållslig idéanalys är för det tredje att ta ställning till om de utsagor som görs i texten är godtagbara och att pröva om budskapets innehåll är rimligt.¹³

Dessa syften stämmer väl överens med min förståelse av vad religionsfilosofisk verksamhet sysslar med.

Den innehållsliga idéanalysen innebär således för det första att rekonstruera textinnehållet så att idéerna (eller argumenten) i detta framträder och blir tydliga och för det andra att kritiskt granska – eller pröva dessa idéer.¹⁴ Den kritiska granskningen kan bestå i en rad olika typer av prövningar. I denna uppsats prövas huruvida de idéer och argument som framträder i uppsatsens material 1) är *hållbara*, det vill säga huruvida de överensstämmer med verkligheten,¹⁵ 2) är *giltiga*, det vill säga om den slutsats som dras verkligen följer av premisserna som anges,¹⁶ 3) bygger på underbyggda *förutsättningar* som skulle kunna problematiseras eller ifrågasättas,¹⁷ och om idéerna 4) är *konsistenta*, det vill säga inte uttrycker självmotsägelser.

Dessutom kommer tyngd att läggas vid en femte prövning, en konsekvensprövning, vilken enligt Karin Johannesson innebär att undersöka

[...] om den argumentation som vi analyserar leder till några negativa eller några positiva konsekvenser som vi behöver uppmärksamma i vår bedömning av argumentationen. Man kan säga att vi frågar om argumentationen är lämplig eller fruktbar.¹⁸

Johannessons konsekvensprövning bygger på en uppfattning om att våra beskrivningar av verkligheten påverkar oss människor och att beskrivningar av verkligheten inte är värdenetråla. Johannesson utgår från Putnams förståelse av begreppsscheman och menar att

¹² Carl-Henric Grenholm, *Att förstå religion* (Studentlitteratur, 2006), 213–14.

¹³ Grenholm, 213–14.

¹⁴ Jfr. Karin Johannesson, "Konsekvensprövning" i Mikael Stenmark m.fl., red., *Filosofiska metoder i praktiken* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2018), 73.

¹⁵ Karin Johannesson, "Konsekvensprövning", i Mikael Stenmark m.fl., 66.

¹⁶ Johannesson (2018), 67.

¹⁷ Johannesson (2018), 67.

¹⁸ Johannesson (2018), 67.

vi utifrån vår mänskliga konstitution utvecklar begreppsscheman som hjälper oss att kategorisera verkligheten för att gynna vår överlevnad. Vi människor kategoriserar svampar utifrån om de är bra eller dåliga för vår hälsa, samtidigt som sniglar – om de skulle utveckla ett begreppsschema – inte skulle ha samma kategorisering, eftersom de kan äta svampar som är giftiga för människor. Verklighetens beskaffenhet är också den avgörande för huruvida en beskrivning av verkligheten är att föredra. Beskriver vi till exempel en flugsvamp som nyttig riskerar den beskrivningen människors hälsa och liv. Johannesson menar således att "[n]är vi talar om verkligheten är fakta och värde alltid intrasslade i varandra" och att detta också gäller inom vetenskapligt arbete. Detta innebär att våra beskrivningar av verkligheten måste prövas också utifrån dessas tänkbara konsekvenser.¹⁹

För att kunna avgöra huruvida en idé eller ett idékomplex riskerar negativa eller positiva konsekvenser krävs att vi har någon uppfattning om vad negativa och positiva konsekvenser består i. Jag utgår här från Johannessons beskrivning av en axiologisk konsekvensprövning vilken innebär att de möjliga konsekvenser som härleds från de aktuella idékomplexen diskuteras utifrån frågan om konsekvenserna "underlättar eller försvårar våra möjligheter att leva goda människoliv".²⁰ Johannesson skriver vidare att vi visserligen inte alltid är överens om vad ett gott människoliv är, men att vi ofta är "[...] påfallande överens om vad som inte är ett gott människoliv, nämligen ett liv som utmärks av till exempel förnedring, marginalisering, orättvisor, våld och misär."²¹

I denna uppsats innebär konsekvensprövningen en utvärdering av de olika strategiernas tänkbara konsekvenser för våra möjligheter att leva goda människoliv. Detta innebär att idéer vars tänkbara konsekvenser motverkar möjligheter att leva goda människoliv bör, allting annat oförändrat, förkastas. Negativa konsekvenser uppfattar jag exempelvis som konsekvenser som innebär marginalisering och förstärkande av könsroller, eller konsekvenser som förhindrar människors relationer med Gud, en trosgemenskap eller andra människor.

1.4 Forskningsöversikt

Denna uppsats handlar dels om religiöst språk och språkteorier och dels om feministisk kritik. Introduktioner till religiöst språk, feministisk kritik respektive feministisk religionsfilosofi har tagit plats under uppsatsens teoretiska utgångspunkter. Efter en redogörelse för feministisk språkfilosofisk kritik i allmänhet kommer forskningsöversikten här att koncentrera sig framför

¹⁹ Johannesson (2018), 68–70.

²⁰ Johannesson (2018), 67.

²¹ Johannesson (2018), 67.

allt på den forskning som berört just feministisk kritik av religiöst språk samt ett avsnitt om metaforteori.

En central feministisk kritik av språk handlar om så kallad ”falsk genusneutralitet”, det vill säga hur vissa termer används på ett förmodat neutralt sätt. Kritiken vill synliggöra att termerna ”han” och engelskans ”man” (eller svenskans ”man” för den delen) varken rymmer fler än ett genus eller är neutrala. Problemet med denna falska neutralitet (som egentligen döljer maskulint genus) är att den bidrar till att kvinnor osynliggörs – vilket i sin tur är ett problem som feminister försöker förändra inom många områden. Feministisk kritik har också kritiserat språket för att vara kodat för en manlig (male) världsbild, vilket lett till att vissa ord eller begrepp för kvinnors erfarenhet helt enkelt inte finns. Miranda Fricker kallar dessa luckor i språket för en form av hermeneutisk. Dale Spender och Catherine MacKinnon är två feminister som argumenterat för att hela språket är ”male”, genomsyrat av maskulina normer och detta på grund av att män haft betydligt mer makt i samhället än kvinnor. Feministister har också undersökt och kritiserat ”könade metaforer” i språk, särskilt inom filosofi och naturvetenskap.²²

Emily Martins har uppmärksammat hur man använder könade metaforer för att beskriva hur mänsklig reproduktion går till och Genevive Lloyd har visat på hur filosofihistorien också den är präglad av ”gendered metaphors” och att dessa har stort inflytande exempelvis för vår syn på ”reason, mind, emotion, and body and of men and women”.²³

I *Beyond God the Father* (1973) skriver Mary Daly att ”if God is male, then the male is God”²⁴, vilket är karakteristiskt för en feministisk kritik av religiöst språk: att släktskapet mellan ett maskulint gudsbegrepp och förtryck i världen har ett samband och att män liknas vid Gud mer än vad kvinnor gör. Det traditionella maskulina gudsbegreppet har blivit kritiserat på flera olika sätt och på olika grunder. Det finns feministisk kritik som riktar sig mot den världsbild och de strukturer som är inbäddade i traditionell religionsfilosofi och dess verksamhet och hur dessa strukturer påverkat det religiösa språket. Frankenberry beskriver det som att det i själva strukturerna för metoder, antaganden och normer finns en androcentrism och en ”male bias”. Dessa strukturer blir bland annat synliga i den religionsfilosofiska verksamhetens språkbruk – i ordval, metaforer och symbolik – men också i valet av områden att undersöka. Den traditionella religionsfilosofin kritiserar bland annat för att ibland göra en skarp distinktion

²² Jennifer Saul och Esa Diaz-Leon, ”Feminist Philosophy of Language”, i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, Fall 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminism-language/>.

²³ Saul och Diaz-Leon (2018).

²⁴ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Paperback 488 (Boston: Beacon Press, 1974), 19.

mellan antropomorft språk och filosofins begrepp – och samtidigt vara blind för att också religionsfilosofins gudsbegrepp är maskulint könat/de. Detta syns till exempel i hur religionsfilosofin behandlar just frågan om *religiöst språk*. Här fokuserar man framför allt på frågor om metaforers mening och användningsmöjligheter i relation till referens och sanning samtidigt som vissa (maskulina) metaforer går obemärkta förbi. Hon skriver vidare att den dualistiska världsbild som präglat det filosofiska tänkandet i väst och som delar upp manligt och kvinnligt i ”mind” och förnuft respektive kropp och känslor är närvarande också i termerna och antagandena om Gud och i den religiösa symboliken för relationen mellan Gud och världen.²⁵

Det finns feminister som kritiserat själva gudsbilden och metafysiska antaganden om Gud och världen. Dalys ambition är till exempel att befria Gud från ”maleness” och liksom Luce Irigaray söker hon ett ”female divine” som är helt och fullt immanent. Här finns en önskan om att ta sig bortom språket, befria sig från språket. Också Grace Jantzen som är inspirerad Irigaray och utgår från psykoanalytisk teori när hon tar sig an religion och dess problem med förtryck söker ett ”female divine”. Hon argumenterar för att frågor om sanning och rättfärdigande kan avfärdas som tillhörande kategorin maskulina symboler. Istället för dessa föreslår hon feministisk symbolik, ”a new imaginary of religion” med utgångspunkt i kvinnors erfarenhet.²⁶

Andra feminister har koncentrerat sig på hur språket kan användas som redskap för att motverka de maskulina föreställningarna om Gud. Exempel på dessa är Elizabeth Johnson som föreslår tal om Gud som ”Hon som är” och Sallie McFague som föreslår ny metaforik.

Feministisk kritik av religiöst språk i religiös praktik sysslar också med frågor om könade gudsbilder i liturgiskt språk. Gail Ramshaw är en av de som lagt grunden för ett könsneutralt förhållningssätt i sin bok *God beyond Gender*. (McFague och Ramshaw återkommer jag till i uppsatsens huvuddel). Inklusivt språk i liturgiskt språk diskuteras bland annat av Karin Johannesson angående Svenska kyrkans nya kyrkohandbok i artikeln ”Inklusivitet och metaforer – Förslaget till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan”.²⁷ Denna artikel återkommer jag till senare i uppsatsen.

Denna uppsats diskuterar feministisk kritik och språkteorier – och framför allt metafor-teorier. Ett exempel på metafor-teori som behandlar relationer mellan språk, metaforer och makt är George Lakoff och Mark Johnson som har utvecklat en teori om metaforer utifrån

²⁵ Frankenberg, (2018).

²⁶ Frankenberg, (2018).

²⁷ Karin Johannesson, ”Inklusivitet och metaforer - Förslaget till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan”, i Erica Appelros, Stefan Eriksson, och Catharina Stenqvist, red., *Makt och religion i könsskilda världar: religionsfilosofiska perspektiv*, Religio 57 (Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2003).

Richards och Blacks teorier. Lakoffs och Johnsons metafor-teori behandlar metaforer i allmänhet, inte specifikt religiöst språk, och utgår från att allt litterärt språk enbart fungerar inom en kontext som i sin tur är strukturerad av metaforer.²⁸

Victoria S. Harrison är en filosof som bland annat och utifrån en intern realism sysslar med metafor-teori och fikcionalism. Janet Soskice är en annan viktig röst inom området. (Soskice återkommer jag också till i uppsatsens huvuddel.) I detta sammanhang bör även Lina Åhlfeldts masteruppsats vid Teologiska institutionen (Uppsala universitet) ”Vem vill dö för en metafor? – en undersökning av religiöst språkbruk från ett feministiskt perspektiv” nämnas, i vilken Åhlfeldt analyserar hur de klassiska språkbruken univokt, ekvivokt och analogt språkbruk förhåller sig till olika former av realism och anti-realism, samt hur detta är förenligt med ett feministiskt perspektiv.

1.5 Disposition och material

Den första delfrågan, 1) *Hur kan vi tala om Gud med ett kristet språkbruk?*, behandlas i uppsatsens avsnitt 2. *Religiöst språk*. Här särskiljs och beskrivs fyra teorier om det religiösa språket: en univok teori, en ekvivok teori, en analog teori och en metafor-teori. I denna del är primärmaterialet *Vägar till teologi* av Anders Jeffner, *Med tanke på Gud* av Ulf Jonsson, Roger M. Whites artikel ”Analogy, Metaphor, and Literal Language” och Victoria Harrisons artikel ”Metaphor, Religious Language, and Religious Experience”. Till hjälp används också *Religious Language* av Michael Scott och *The Philosophy of Religious Language* av Dan R. Stiver som sekundärmaterial.

I följande del, 3. *Feministisk kritik*, undersöker och urskiljer jag olika sätt som feminister kritiserat religiöst språk och olika strategier som feminister utformat för att lösa de problem som kritiken uppmärksammat. Utifrån denna kritik menar jag att åtminstone fyra olika strategier kan urskiljas. I denna del är primärmaterialet Gail Ramshaws bok *God beyond Gender*, Sallie McFagues böcker *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* och *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* och Soskices böcker *Metaphor and Religious Language* och *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*. Valet av dessa beror på att de är lämpliga representanter för de olika strategier som jag urskilt, men innebär inte att andra representanter inte hade kunnat väljas.

Uppsatsens del 4. *Religiöst språk i ljuset av feministisk kritik* diskuterar den tredje delfrågan och undersöker för det första vilka konsekvenser en enligt mig berättigad feministisk kritik får för

²⁸ Harrison (2007), 139.

frågan om hur religiöst tal bör se ut. För det andra diskuterar jag hur de strategierna förhåller sig till första delens språkteorier och för det tredje diskuterar jag tre av strategiernas tänkbara konsekvenser och förenlighet med den feministiska kritikens krav. Slutligen diskuteras den övergripande frågeställningen och vilket förhållningssätt som jag förordar. I denna del diskuteras det tidigare nämnda materialet med hjälp av sekundärmaterial, bland annat Karin Johannessons tidigare nämnda artikel om inklusivt språk i Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, artikeln ”Panmetaphoricism” av Daniel Howard-Snyder samt Mikael Stenmarks artikel ”Behovet av nya gudsbilder: En kritisk granskning av Sallie McFagues metaforiska teologi”.

2. Religiöst språk

2. 1 Tal om Gud i kristet språkbruk – det klassiska problemet

I kristen teologi finns en föreställning om Gud som okroppslig och oändlig, obunden av tid och rum. Anders Jeffner beskriver detta som en grunderfarenhet i kristen teologi: Gud är radikalt annorlunda än oss människor och vår mänskliga, begripliga verklighet.²⁹ När vi så vill tala om Gud är det språk vi har att tillgå – det mänskliga språk som vi har – samma språk som används om människor och ting i vår mänskliga verklighet, den som är bunden av tid och rum. Här uppstår ett problem: Hur kan vårt mänskliga, ändliga, språk beskriva Gud som är oändlig? Hur kan vårt språk som vi använder i vardagen, i en tids- och rumsbunden verklighet, beskriva Gud som är radikalt annorlunda?

Victoria S. Harrison ställer frågan: ”Is it possible to talk about God without either misrepresentation or failing to assert anything of significance?”³⁰ och uppmärksammar två svårigheter eller risker som följer på försöken att lösa det problemet. Antingen riskerar vårt tal om Gud att måla en bild av Gud som inte stämmer, som blir för antropomorf, eller så riskerar vi att inte säga något alls.

Det har föreslagits flera svar på detta klassiska problem. Tre svar är de tre klassiska språkbruk som bland annat var aktuella i medeltida debatter, med bland andra Thomas av Aquino som en av de starka rösterna. I följande avsnitt identifierar jag och presenterar fyra olika svar på problemet med ett mänskligt språk och en radikalt annorlunda Gud. Det finns givetvis flera varianter av dessa svar och en variant av ett svar skulle mycket väl kunna överlappa med en variant av ett annat svar. Här kommer jag dock att formulera fyra renodlade svar, fyra teorier om talet om Gud vilka i dess nuvarande form varken överlappar eller kan kombineras. Varianter

²⁹ Jeffner, (1981), 84.

³⁰ Harrison (2007), 127.

och eventuella kombinationer kommer senare att diskuteras under del 4. Eventuella kombinationer kräver således att dessa teorier modifieras.

2.2 Literalism

Den första teorin kallar jag literalism och den utgår från det traditionella sättet att tala om Gud som kallas *via positiva*, den positiva vägen. Detta sätt innebär att vi kan tala om Gud i positiva termer och tillskriva Gud olika egenskaper, som till exempel vishet eller allmakt. Detta inbegriper också ett univokt språkbruk. När ett begrepp används univokt är dess mening entydig. Om någon till exempel säger att ”Himlen är blå” och sedan att ”Sjön är blå” har ”blå” precis samma betydelse.³¹ Termer som används för att beskriva Gud används i samma bemärkelse som för att beskriva andra varelser eller ting. Gud är god i samma bemärkelse som en god människa är god.³² Vi kan säga att Gud är kärlek och menar då att Gud är kärlek på samma sätt som vi förstår kärlek i vardagstal. Den enda skillnaden är en kvantitativ skillnad. Om ”Kalle är mäktig” och ”Gud är mäktig” är Gud mycket mer mäktig.

Det univoka språkbruket har sin grund i idén om Gud som världens skapare. Eftersom Gud skapat världen, och världen alltså kommer från Gud, finns en viss likhet mellan Gud och världen. Gud har gett upphov till världen och världen bär spår av sin upphovsman. Tingens egenskaper har sin motsvarighet i Gud. Det är likheten som är förutsättningen för att orden som används av människor i den mänskliga världen också kan användas om Gud.³³

Det finns överhängande risk för det som Harrison kallar ”misrepresentation” med literalismen och det univoka språkbruket. För det första verkar likheten mellan Gud och världen vara begränsad och literalismen verkar ha svårt att beskriva den skillnaden. Grunderfarenheten av Guds annorlunda natur innebär krav på att kunna påstå saker om Gud som inte stämmer in på människor. Om Gud exempelvis är oändlig och människan ändlig uppstår frågan om det som påstås om människor verkligen kan betyda samma sak när det påstås om Gud.³⁴

Gudsuppfattningen riskerar för det andra att bli orimligt antropomorf, människolik.³⁵ Gud framställs i termer av en supermänniska. Gud förstås exempelvis som godare och mäktigare än

³¹ Ulf Jonsson, *Med tanke på Gud: en introduktion till religionsfilosofin* (Skellefteå: Artos, 2004), 209.

³² Michael Scott ”Religious Language (Stanford Encyclopedia of Philosophy)”, åtkomstdatum 24 oktober 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/religious-language/>.

³³ Jonsson (2004), 209.

³⁴ Jonsson (2004), 210.

³⁵ Jonsson (2004), 213.

den aldrig så goda och mäktiga människa, men godare i kvantitativ mening, inte i en annorlunda betydelse. Detta kan ge intrycket av att den Gud som vi talar om är precis som oss – bara mer.³⁶

Resonemanget om Gud som världens orsak som grund till likheten är dessutom motsägelsefullt. Hur vi förstår Gud som världens orsak stämmer inte överens med hur vi ser på orsaker och orsakssamband i världen. Gud skapar ur intet, men i världen skapar människor med hjälp av något som redan existerar. Jonsson ger exemplet med bagaren som skapar brödet med hjälp av mjölet som han i sin tur fått av bonden. Gud är inte orsak till världen på samma sätt, med samma innebörd, som inomvärldsliga orsaker.³⁷

2.3 Apofatism

Den andra teorin, apofatism, utgår från det traditionella sättet att tala om Gud utifrån en negativ teologi (också kallad *via negativa*). Den negativa teologin har sin utgångspunkt i att Gud är radikalt annorlunda oss människor och för oss människor begripliga värld. De ord som beskriver ändliga varelser kan *inte* beskriva Gud. En negativ teologi utgår från att det är omöjligt att säga något positivt om Gud överhuvudtaget och karakteriseras istället av att vi enbart kan tala om vad Gud *inte* är. Gud är inte begränsad av tid och rum, Gud är inte kärlek i den bemärkelse som människor förstår kärlek.³⁸

Den negativa teologin kan förstå det religiösa språket som ekvivokt. När ett begrepp används ekvivokt kan det innebära att begreppets mening är flertydig. När begreppen används i olika sammanhang betyder de helt olika saker. Ulf Jonsson ger exemplet med ordet ”led” i tre olika satser: 1) ”Hugo led förskräckligt av sviterna efter olyckan”, 2) ”Nikolas undrade varför soldaterna stod uppställda på raka led” och 3) ”Kvällen led mot sitt slut”. ”Led” betyder här helt olika saker.³⁹ När det gäller det religiösa språket innebär det att orden vi använder i vårt tal om världen betyder något helt annat när de används om Gud.

Apofatism förstår jag som negativ teologi förenat med ekvivokt språkbruk, vi kan således inte säga något om Gud *och* också begripa vad vi säger eftersom ordens betydelsen när det handlar om Gud är okänd för oss. Vi kan tala om Gud – det gör vi ofta – men vi kan aldrig veta om det vi säger om Gud ”stämmer in” på Gud.

Apofatismen bejakar Guds väsensskilda natur och undviker på så sätt risken för ”misrepresentation”. Den är således ständigt misstänksam mot alla försök att cementera

³⁶ Jfr. Harrison (2007), 130.

³⁷ Jonsson (2004), 210.

³⁸ Jonsson (2004), 211.

³⁹ Jonsson (2004), 211.

begrepp för eller beskrivningar av Gud – och Gud riskerar inte att bli en supermänniska. Däremot riskerar apofatismen att inte kunna säga något om Gud överhuvudtaget, eller ännu värre, enligt Harrison: en sådan teori riskerar att landa i att Gud är ingenting alls.⁴⁰ Jonsson är inne på samma spår och menar att en negativ teologi leder till en agnostisk position eftersom vi inte kan säga något meningsfullt om vad eller vem Gud är.⁴¹

2.4 Analogism

Analogismen, som är den tredje teorin, innebär ett analogt språkbruk. Jonsson menar att det som är typiskt för analogt språkbruk är att "[...] ett ords mening i ett visst givet sammanhang fastställs genom att man jämför med hur ordet används i något annat sammanhang."⁴² Samma ord kan användas i olika sammanhang och beroende på vilket sammanhang ordet används i ändrar det sin betydelse. Det går till exempel att tala om goda glassar och goda människor. I bägge fallen används ordet god och med ungefär samma betydelse, men vi menar inte *exakt* samma sak när vi talar om goda glassar och goda människor, det är inte exakt samma egenskaper som åsyftas.⁴³

En typ av analogt språkbruk är attributionsanalogi vilken bygger på en förståelse av orsakssamband och av begrepps primära och sekundära betydelse. Vi kan förstå betydelsen av ett begrepp utifrån vad det är orsak till. Innebörden av ett friskt ("healthy") klimat kan förstås utifrån att djuren och växterna som lever i klimatet är friska ("healthy"). Begrepp kan dessutom ha primär och sekundär betydelse. När frisk används om djuren är det i en primär betydelse och när det används om klimatet i en sekundär.⁴⁴

Vad gäller det religiösa språket är den primära betydelse av exempelvis "godhet" den betydelse som refererar till Guds godhet. När "godhet" används om människor är det i ordets sekundära betydelse. Detta innebär att vi kan använda samma ord om människor och Gud, men ordet har olika innebörd i olika användning.⁴⁵

En annan typ av analogt språkbruk är proportionalitetsanalogin som fastlägger ett begrepps betydelse genom att jämföra begreppspår och begreppsparens inbördes relationer med varandra. Jonsson ger exemplet begreppsparen: "Hunden Fido är trofast" – "Frida är trofast" och "Frida

⁴⁰ Harrison (2007), 131.

⁴¹ Jonsson (2004), 212.

⁴² Jonsson (2004), 213.

⁴³ Jonsson (2004), 213–14.

⁴⁴ Roger M. White. "Analogy, Metaphor, and Literal Language", i *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. New York: 2015, 221-222.

⁴⁵ White (2015), 226.

är trofast” – ”Gud är trofast”. Det första begreppsparat innefattar två satser som vi kan förstå, vi kan ha en bild av vad det innebär att en hund är trofast och vad det innebär att en människa är trofast. Jonsson beskriver det som att det finns en strukturellhet mellan trofasthet hos Fido och trofasthet hos Frida, trots att det också finns olikheter i hur deras respektive trofasthet ser ut. Genom att titta på det första begreppsparats relation kan vi förstå relationen i det andra begreppsparat och vi kan fastställa betydelsen av ”Gud är trofast”.⁴⁶ Vad gäller det religiösa språket ger White ett exempel från Kant: ”Gud är för världen vad en kapten är för ett skepp”. Vi säger inte något om Guds natur, men om Guds *relation* till världen.⁴⁷

Jag förstår analogism som att vi när vi talar om Gud och använder våra begrepp för att beskriva Gud har begreppen en *liknande* betydelse i användandet om människor och om Gud, när vi exempelvis *liknar* en människas egenskap godhet med Guds egenskap godhet. Godheten har dock inte exakt samma betydelse. Skillnaden mellan människans godhet och Guds godhet är kvalitativ.

Analogismen kan förstås som en medelväg mellan literalism och apofatism. Teorin tar hänsyn till Guds fundamentalt annorlunda natur, men hävdar att vi på ett meningsfullt sätt kan tala om Gud. Dock riskerar även den, liksom literalismen, att framställa Gud som en supermänniska. Gud är bättre, godare, starkare – på ett ännu bättre sätt. Men hela tiden utifrån våra erfarenheter av egenskaper. Det kan riskera att säga mer om människorna och tingen än om Gud.

Dessutom är kvalitetsskillnaden, vad skillnaden består i och hur stor skillnaden är, okänd för oss. Hur meningsfulla blir våra påståenden om Gud om vi enbart har kännedom om begreppens sekundära betydelse? Att bygga förståelsen av Guds trofasthet utifrån relationen mellan en hunds trofasthet och en människas kan också ifrågasättas. Hur mycket mer trofast är egentligen Frida – och visst händer det att hundar är mer trofasta än människor? För trots att människors trofasthet kan förstås på ett annat sätt än hundars skiljer sig trofasthet också mellan människor.

3.5 Metaforism

Metaforer och annat indirekt tal (exempelvis liknelser) används flitigt i religiöst språk, och man behöver inte omfatta en metafor-teori (som den här) för att medge att det finns metaforer, eller för att tycka att metaforer är väsentliga eller användbara i talet om Gud. Dessutom kan olika metafor-teorier innebära olika ställningstaganden, vilket kommer bli tydligt senare i uppsatsen.

⁴⁶ Jonsson (2004), 216–17.

⁴⁷ White (2015), 223.

Metaforism förstår jag här med utgångspunkt i det som Jeffner kallar ”översättbara metaforer”⁴⁸. Metaforismen innebär ståndpunkten att allt tal om Gud är metaforer.

Det går att skilja på direkt tal och indirekt tal, eller bokstavlig och överförd betydelse av språkliga uttryck.⁴⁹ Direkt tal eller bokstavlig betydelse innebär att påståendet ”Kalle är en räv” faktiskt bokstavligen betyder att Kalle är en räv. Kanske syftar det på en räv som håller till i trädgården och som husets invånare kallar för Kalle. Används ”Kalle är en räv” i indirekt tal kanske husets invånare talar om grannen, människan Kalle. Vissa metaforer, menar Jonsson, är ganska lätta att översätta. Påståendet ”Kalle är en räv” (i fallet om grannen) går till exempel att översätta till ”Kalle är listig”. Men ibland är det mycket mer komplicerat, och det finns en mängd tolkningsmöjligheter för vad metaforen betyder. Det finns de som menar att indirekt tal ska kunna översättas till direkt tal och andra som menar att indirekt tal inte går att översätta till direkt tal.⁵⁰ Metaforismen menar som nämnts att allt tal om Gud är metaforiskt och således inte går att översätta.

Däremot medger metaforismen en viss positiv teologi när de menar att vi kan tala om Gud (bara det sker metaforiskt) och att metaforerna har ett kunskapsinnehåll (om Gud) som inte går att uttrycka direkt i språket, förklarar Jeffner och fortsätter: ”Försöker man översätta bilderna eller upplösa paradoxerna förlorar språket sin uttryckskraft i kunskapsavseende.”⁵¹

Metaforismens stora problem grundar sig i att allt tal om Gud är metaforiskt. Om något är metaforiskt är det samtidigt bokstavligt falskt. Grannen, människan Kalle, är inte en räv. Detta kan bli ett problem när vi påstår saker om Gud som exempelvis ”Gud är kärlek”. Om detta påstående är en metafor – vilket det är om allt tal om Gud är metaforiskt – är detta bokstavligt falskt. Metaforismen riskerar också det som apofatismen riskerar, nämligen att inte säga något alls om Gud. Jonsson menar till exempel att det religiösa språket riskerar att tömmas på mening om det inte alls kan översättas till direkt tal.⁵²

3. Feministisk kritik

Det har varit och är fortfarande standard inom kristen tradition att karakterisera Gud i maskulina termer. Detta refererar Michael Rea till som traditionalism⁵³, vilket jag också kommer att göra

⁴⁸ Jeffner (1981), 85.

⁴⁹ Jonsson (2004), 207.

⁵⁰ Jonsson (2004), 208.

⁵¹ Jeffner (1981), 85.

⁵² Jonsson (2004), 209.

⁵³ Michael Rea, ”Gender as a Divine Attribute”, *Religious Studies; Cambridge* 52, nr 1 (mars 2016): 97, <http://dx.doi.org.ezproxy.its.uu.se/10.1017/S0034412514000614>.

i fortsättningen. Denna karakterisering innebär exempelvis att använda maskulina pronomen för Gud och att använda ord som ”fader” och ”kung” när man talar om Gud. Detta innebär inte att andra ord och bilder inte använts och används om Gud inom traditionen, både feminina begrepp och bilder och icke-antropomorfa begrepp och bilder används både i texter, tal och praktik (till exempel moder, höna, andens vind). Det religiösa språket domineras dock av maskulina karakteriseringar av Gud. Dessutom anses ofta dessa maskulina begrepp och bilder vara mer ”rätt” för att beskriva Gud.⁵⁴

Som Elizabeth Johnson påpekar betyder dessa karakteriseringar av Gud inte att man menar att Gud faktiskt *är* av maskulint kön. Gud är varken man eller kvinna, Gud är fundamentalt annorlunda oss människor. Dock menar Johnson (och flera med henne) att det religiösa språket som dagligen används i religiös praktik, i undervisning och gudstjänst förmedlar ett annat budskap: ”God is male, or at least more like a man than a women, or at least more fittingly addressed as male than as female.”⁵⁵

Att det skulle vara mer korrekt för kristna att tala om Gud i maskulina termer än i feminina ifrågasätts också bland annat av Rea.⁵⁶ Han argumenterar för att det inte är teologiskt tvingande att karakterisera Gud i maskulina termer eftersom det varken finns stöd för det i Bibeln (Gud talas om med många olika namn och bilder) eller i den kristna traditionens lära som är tydlig med att Gud inte har en maskulin eller feminin kropp. Dessutom argumenterar han för att det inte är rimligt att påstå att det är korrekt i ontologisk bemärkelse utifrån föreställningen om att människor är skapade i Guds avbild. Följden av detta menar han är att det är lika rätt (eller fel) att tala om Gud i maskulina termer som i feminina termer.⁵⁷

Det finns feministisk kritik som framhåller gudsbegreppets relation till makt och hierarkier i världen. Det gudsbegrepp som dominerar och tas för givet av religionsfilosofin – ”[the] supreme, ruling, judging, and loving male God is envisioned as a single, absolute subject, is named Father [...]” – kritiserar för att ha tillkommit i relation till den hierarki som dominerat världen. Gudsbegreppet både speglar den grupp som har haft makt och bekräftar samma världsordning och hierarki. Frankenberg beskriver det som en maktpyramid och att alla som inte hör den patriarkala toppen till kategoriseras som ”Other”.⁵⁸

⁵⁴ Frankenberg (2018).

⁵⁵ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 5.

⁵⁶ Rea (2016), 100.

⁵⁷ Rea (2016), 100.

⁵⁸ Frankenberg (2018).

Gudsbegreppet och det religiösa språket kritiserar alltså för att ha en upprätthållande och förstärkande betydelse för de maktstrukturer som finns i världen, att det upprätthåller och befäster könsbaserat förtryck. Johnson beskriver talet om Gud som en "key activity" i en trosgemenskap. Hon menar att i det religiösa språket fungerar Gud som "the primary symbol of the whole religious system, the ultimate point of reference for understanding experience, life, and the world"⁵⁹. Detta innebär att hur en trosgemenskap talar om och formar talet om Gud representerar vad samma trosgemenskap håller för det högsta goda, sanna och skönaste. Det religiösa språket formar i sin tur trosgemenskapens individers gudsuppfattningar och gudsrelationer.⁶⁰ Johnson menar vidare att eftersom det religiösa språket domineras av maskulina karakteriseringar av Gud stöder det en imaginativ och strukturell värld som exkluderar eller underordnar kvinnor.⁶¹

Det finns också de som kritiserar talet om Gud med kritik som riktar sig mot förståelsen av gudsegenskaper. Här har feministisk kritik menat att de egenskaper eller attribut som Gud beskrivs med är *maskulint kodade*. När Gud beskrivs som exempelvis "allsmäktig" uppfattas denna egenskap som problematisk eftersom den förstås i termer av patriarkal dominans och kontroll.⁶²

3.1 Feministiska strategier

Olika feminister och feministiska inriktningar har sett olika lösningar och vägar framåt för ett religiöst språk. Erica Appelros diskuterar tre olika strategier för ett feministiskt förhållningssätt till religionsfilosofin: en kompletterande strategi, en ifrågasättande strategi och en förkastande strategi. Den kompletterande strategin jämför hon med att renovera ett hus (mer eller mindre grundligt), den ifrågasättande strategin ifrågasätter förutsättningarna för den traditionella religionsfilosofins verksamhet och vill riva ner och bygga upp från grunden enligt en ny struktur. Slutligen vill den tredje strategin, den förkastande, lämna hela husprojektet bygga något eget på tomten intill.⁶³ Appelros uppdelning får tjäna som utgångspunkt när jag diskuterar följande feministiska strategier gällande religiöst språk. Jag urskiljer åtminstone fyra olika vägar som feminister kan välja att gå.

⁵⁹ Johnson (1992), 4.

⁶⁰ Johnson (1992), 4.

⁶¹ Johnson (1992), 5.

⁶² Frankenberry (2018).

⁶³ Erica Appelros, "Finns Gud? Feministiska förhållningssätt till en omdebatterad fråga", *Tidskrift för genusvetenskap* 0, nr 3–4 (2003): 73–74.

Det finns för det första *de som väljer att lämna kristendomen* helt och hållet. Denna strategi skulle kunna jämföras med Appelros förkastande strategi. De som förespråkar denna strategi ser ingen möjlighet att förändra den tradition som de står i.⁶⁴ De patriarkala strukturerna anses för djupt rotade i den kristna religionens natur och identitet. Denna strategi har jag valt att inte fördjupa mig i, eftersom jag är intresserad av ett kristet språkbruk om Gud. Jag vill inte lämna tomten och husbygget i den här uppsatsen.

Det finns för det andra *de som vill stanna kvar inom kristendomen* men samtidigt inte vill överge sina feministiska övertygelser. Dessa feminister har valt olika vägar att gå och erbjuder olika strategier – och det är dessa olika strategier som jag kommer att diskutera. Jag urskiljer förutom den första förkastande strategin åtminstone tre olika strategier: 1) de som vill *ta bort* de patriarkala bilderna/uttrycken för Gud (ex ”Fader”) och göra språket om Gud *könsneutralt*, 2) de som vill *ta bort* de patriarkala bilderna/uttrycken för Gud (ex ”Fader”) och *ersätta* dem med nytt språk – nya bilder/uttryck och 3) de som *inte vill ta bort* de patriarkala bilderna/uttrycken för Gud (ex ”Fader”), utan istället *komplettera* dessa med andra bilder/uttryck. Dessa tre strategier jämför jag med olika stora renoveringsprojekt.

3.2 Neutralitetsstrategi

En strategi som vissa feminister kan välja är den att använda könsneutrala termer för Gud. Detta kan innebära att istället för att använda personliga pronomen om Gud använda ”Gud”⁶⁵ att använda termer som exempelvis ”befriare” och ”skapare”. Dessa termer för Gud används till exempel ibland i liturgiskt språk. Det kan också innebära att använda pronomen ”hen” istället för ”han” (eller istället för ”hon” som vissa andra feminister förespråkar).

Gail Ramshaw är en av förespråkarna för ett könsneutralt förhållningssätt. Hennes syfte är att reformera talet om Gud i liturgin.⁶⁶ Hon vill att det liturgiska språket ska avkönas och att Gud varken ska beskrivas som man eller kvinna. Ramshaw menar att det är problematiskt att beskriva Gud med antropomorfa bilder eftersom det riskerar att vi föreställer oss Gud som en människa, eller rent av tror att Gud är som en människa – en supermänniska vars makt och egenskaper kan härledas från vår mänskliga förståelse av vad en människa är.⁶⁷ Risken är då överhängande att vi också föreställer oss Gud i könsrelaterade kategorier.

⁶⁴ Appelros (2003), 74.

⁶⁵ I Svenska kyrkans kyrkohandbok som togs i bruk 2018 har exempelvis ”han” bytts ut till ”Gud” på vissa ställen.

⁶⁶ Gail Ramshaw, *God beyond Gender: Feminist Christian God-Language* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), vii.

⁶⁷ Ramshaw (1995), 15–16.

Ramshaws förståelse av religiöst språk och språk i allmänhet tar sin utgångspunkt hos Paul Ricoeur och att allt mänskligt språk är metaforiskt.⁶⁸ Att religiöst språk är metaforiskt är av nödvändighet, för "[t]o imagine the divine is by necessity to reach beyond human categories."⁶⁹ Ramshaw menar också att språk föregår teologi.⁷⁰ Eftersom språk oupphörligt förändras och utvecklas måste teologin ständigt söka efter nya sätt att tala om Gud.⁷¹ Jag förstår det som att hon menar att när språket "stelnar" finns det en risk för avgudadyrkan, att språket "i sig" får gudomlig status.

Ramshaw är således negativt inställd till antropomorfa metaforer i det religiösa språket, men inte till alla metaforer. Det centrala är att metaforerna fortsätter att förvåna, menar hon. De religiösa metaforenas funktion ska resultera i ett "dropping the believer finally in amazement in the lap of God"⁷².

Antropomorfa metaforer kan visserligen ha en funktion, men det finns för stora risker, menar Ramshaw, bland annat ateism när Gud blir för lik människor. Ramshaws lösning är att använda objektsmetaforer och verb för att tala om Gud. Att använda objektsmetaforer innebär inte alls samma risker som användandet av antropomorfa metaforer, menar hon. Framför allt undvika risken att vi föreställer oss Gud som en människa – och *tror* att Gud är som en människa. Om man kallar Gud för en duva så finns det ingen risk för att någon förvirrat förväxlar Gud med en fågel. Ramshaw menar att när Gud benämns efter ett objekt förblir metaforen en metafor.⁷³

Verb kan också vara användbara för det religiösa språket enligt Ramshaw och hon motiverar detta med att handlingar inte är könsbestämda (förutom några ytterst få). Ramshaw skiljer på *maximerare* som vill se tydlig skillnad mellan män och kvinnor, manligt och kvinnligt, och *minimerare* som vill minimera skillnader mellan män och kvinnor. Minimerare (hit hör Ramshaw) vill inte att egenskaper ska beskrivas som manliga eller kvinnliga eftersom de menar att det förstärker könsstereotyper.⁷⁴ Bara några få verb är bundna till kön, verb som har med biologiska funktioner att göra. Men verb som "nurse" är inte det, det kan till exempel innebära både vad en kvinna gör när hon ammar sitt barn och vad en man gör när han vårdar sin döende partner.⁷⁵

⁶⁸ Ramshaw (1995), 94.

⁶⁹ Ramshaw (1995), 94.

⁷⁰ Ramshaw (1995), 50.

⁷¹ Ramshaw (1995), 51.

⁷² Ramshaw (1995), 99.

⁷³ Ramshaw (1995), 110.

⁷⁴ Ramshaw (1995), 125.

⁷⁵ Ramshaw (1995), 126.

3.3 Ersättningsstrategi

De som placeras i det som jag kallar en ersättningsteori vill ersätta patriarkala uttryck i religiöst språk (ex ”Fader”) med nya begrepp, metaforer, modeller eller symbolik.

En som vill skapa ett nytt sätt att tala om Gud är Sallie McFague. Det finns enligt McFague två stora problem med det kristna religiösa språkbruket: *avgudadyrkan* och *irrelevans*.⁷⁶ Med avgudadyrkan syftar McFague framför allt på hur konservativa religiösa rörelser förstår det religiösa språket som bokstavligt. Orden – givna av Gud för oss människor att läsa i Bibeln – som används anses referera direkt till Guds natur och McFague menar att detta bokstavliga sätt att förstå det religiösa språket till mycket beror på att vi inte längre förstår de symboler som varit levande för tidigare generationer i traditionen. Symbolspråket, världen av symbolik, har gått förlorat, men orden finns kvar.⁷⁷ Utan symbolikförståelsen, utan något slags mystik och förundran, glömmes vi bort avståndet mellan våra ord och det gudomliga, menar McFague.⁷⁸ Och utan avståndet blir det istället orden vi tillber, orden och begreppen blir föremål för avgudadyrkan.

Det andra problemet som McFague urskiljer är att det religiösa språket riskerar att bli – och är – irrelevant i vår tid. Det utgår från förståelsen att den som namnger världen äger världen och att den västerländska kulturen är ”a man’s world”, genomsyrad av patriarkala strukturer. Vi föds in i en värld som redan har ett språk – och det är inte kvinnors språk. Språkets patriarkala karaktär yttrar sig i hur hela strukturen av relationen mellan människa och Gud, Gud och världen, och våra relationer med varandra, förstås. ”Gud Fadern” är den bild genom vilken vi förstår världen. Patriarkatet ges alltså inte uttryck bara i bilderna av Gud som maskulin, som exempelvis ”kung”, ”fader” och ”herre”, utan också i hela det västerländska samhället, hur styre på alla olika nivåer är strukturerat.⁷⁹

Dessutom påverkar sättet vi avbildar Gud hur vi avbildar människor och oss själva. Bilderna vi använder för Gud höjs upp och blir ”gudomliggjorda”. Om Gud avbildas som en kung blir kungen på jorden viktig, för han liknas vid Gud. På omvänt sätt får bilder som inte används för Gud mindre betydelse. Män liknas vid Gud genom maskulina karakteriseringar av Gud samtidigt som kvinnor inte liknas vid Gud. Och för den vars erfarenheter ständigt exkluderas

⁷⁶ Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (London: SCM Press, 1983), 1–2. Senare urskiljer McFague ytterligare ett problem: hon menar att ett språkbruk som beskriver Gud i traditionella imperialistiska termer inte bara riskerar att bli avgudiskt eller irrelevant, utan också hotar jordens och livet på jordens framtid. I Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (London: SCM Press, 1987), ix.

⁷⁷ McFague (1983), 4-5.

⁷⁸ McFague (1983), 1–2.

⁷⁹ McFague (1983), 8-9.

(både gruppen kvinnor och andra marginaliserade grupper) i det religiösa språket blir språket irrelevant.⁸⁰

McFague menar att traditionalismens religiösa språk (med exempelvis hierarkiska kungametaforer) är skadligt för både människor och planeten – och att det inte räcker med ”patchworks solutions” för att skapa ett hållbart språk.⁸¹ Istället innebär hennes metaforiska teologi en dekonstruktion av det religiösa språket – och en konstruktion, eller ”remytologisering” av nya metaforer och modeller.

McFagues lösning på problemen är en *metaforisk teologi*. Det religiösa språket är till sin natur metaforiskt, hävdar hon.⁸² Hon utgår från antagandet att allt tal om Gud är indirekt tal, det finns således inga ord eller begrepp som kan referera direkt till Gud.⁸³ Och hon skriver att ”[A]ll language about God is human construction and as such perforce ’misses the mark’.”⁸⁴

En metafor definierar McFague som ”[---] a word or phrase used inappropriately. It belongs properly in one context but is being used in another”⁸⁵. Exempel på detta kan vara lampans fot, att krig är som ett schackspel och att Gud är en fader. McFague menar vidare att vad en metafor uttrycker inte kan bli sagt på ett ”direkt” sätt, för om det hade varit möjligt skulle en metafor inte behöva användas. Metaforen kan betraktas som ett resultat av desperation, menar hon, man försöker säga något om det okända med hjälp av välbekanta ord. Det finns både metaforer som blivit välbekanta och nya metaforer som väcker vår fantasi och föreställningsförmåga.⁸⁶

McFagues metaforiska teologi inbegriper också modeller. En modell är en metafor med ”förblivande styrka”. Gud som fader är exempelvis en modell eftersom det är en metafor som fått stor betydelse för teologins utformning och doktriner.⁸⁷

Konstruktionen av nya metaforer och modeller bygger enligt McFague på en rad kriterier. Metaforerna/modellerna ska bland annat vara lämpade för vår tid vilket för McFague innebär att teologin måste präglas av ett motarbetande av hierarkier, inklusivitet, och en medvetenhet om att vi människor hör ihop med allt levande.⁸⁸ Teologin ska stå i dialog med den kristna traditionen och evangeliet ska tolkas till den samtida situationen. Dessutom ska teologin vara heuristisk (vilket McFague beskriver som att teologin ständigt experimenterar och prövar),

⁸⁰ McFague (1983), 10.

⁸¹ McFague (1983), 10.

⁸² McFague (1983), 14.

⁸³ McFague, *Models of God*, (1987) 34.

⁸⁴ McFague (1987), 23.

⁸⁵ McFague (1987), 33.

⁸⁶ McFague (1987), 33.

⁸⁷ McFague (1987), 34.

⁸⁸ McFague (1987), 30-32.

imaginativ (eftersom metaforer är verbala bilder) och pluralistisk (eftersom ingen metafor själv kan beskriva Gud och det är nödvändigt med många bilder)⁸⁹.

Ett sätt att remytologisera teologin, enligt McFague, är att byta ut det som hon kallar den monarkiska modellen, med rojalistiska och hierarkiska metaforer/bilder för Gud – Gud som kung och härskare – till en metafor av ”världen som Guds kropp”. Detta byte motiverar hon med att denna metafor är bättre lämpad för vår tid, att den genom att framkalla tankar/associationer som ömsesidig relation och beroende kan vara till gagn för vår syn på världen och de problem som världen står inför (klimathot exempelvis).⁹⁰

3.4 Kompletterande strategi

Den tredje strategin innebär att istället för att ta bort de patriarkala bilderna och begreppen för Gud komplettera dessa med andra bilder och begrepp – nya sådana eller bilder som går att finna i traditionen.

En av förespråkarna för en mångfald av bilder för Gud, och som inte heller vill ta bort exempelvis ”fader” i talet om Gud är Janet Soskice. I kapitlet ”Calling God Father” i boken *The Kindness of God* ställer Janet Soskice frågan om en feminist kan vara ”hemma” i en tradition där ”fader” är central gudomlig titel.⁹¹ Eftersom det finns uppenbara problem med fadersspråket och eftersom det råder enighet om att Gud inte är man borde en förändring av språket vara möjlig.⁹² Dock är Soskice kritisk till viss feministisk kritik. Hon menar att feminister exempelvis tolkar faders-bilden direkt som ett uttryck för dominans och kontroll. Det är alltså inte bara Gud som maskulin som kritiserar utan att det gudomliga maskulina förstås som lika med mäktigt och dominant. Detta berättigar i sin tur, menar Soskice, en hierarkisk och dualistisk tolkning av världen, där kvinnor underordnas och världen förstås i binära kategorier, istället för att ifrågasätta och motverka dessa kategorier.⁹³

Det är den här gudsbilden som feminister kritiserar – och som gör att vissa lämnar kristendomen. Soskice däremot, vill inte lämna. Och hon menar att vi inte heller kan radera de maskulina begreppen. Därför frågar hon istället om vi måste acceptera allt som vi förstår som patriarkalt med religionen om vi accepterar tal om Gud som fader. Hon argumenterar att så är

⁸⁹ McFague (1987), 36-39.

⁹⁰ McFague (1987), 62.

⁹¹ Janet Martin Soskice, *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language* (Oxford, UNITED KINGDOM: Oxford University Press USA - OSO, 2007), 67, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uu/detail.action?docID=415900>.

⁹² Soskice (2007), 69.

⁹³ Soskice (2007), 71–72.

inte fallet, vi kan förstå "fader" och "Guds faderskap" utan att det leder till att Gud som fader likställs med "the male idol of a patriarchal religion".⁹⁴ Soskice menar att metaforen av Gud som fader kan förstås i termer av nära relation mellan Gud och människor och Gud och världen. Hon understryker vikten av just antropomorfa metaforer: "Anthropomorphism is unavoidable in a religion whose God is a God of calling and address. It is people who speak, and a 'speaking God' will be spoken of personally."⁹⁵

Grunden för Soskices resonemang är den metafor-teori som hon utvecklar i *Metaphor and Religious Language*, en metafor-teori som försvarar metaforens kognitiva potential – särskilt vad gäller talet om Gud. Hennes arbetsdefinition av en metafor är "[---] that figure of speech whereby we speak about one thing in terms which are seen to be suggestive of another".⁹⁶

Soskice delar in teorier om metaforer i tre kategorier. Den första kategorin definierar hon som *ersättningsteorier* vilka anser att metaforer är ett annat, dekorativt, sätt att säga något som skulle kunna sägas litterärt.⁹⁷ Den andra kategorin Soskice urskiljer är *emotiva teorier* vilka utgår från uppfattningen att metaforer inte har något som helst kognitivt innehåll. Istället menar de att metaforer har en affektiv (känslomässig) funktion.⁹⁸

Den tredje kategorin kallar Soskice "*incremental theories*" och en gemensam grund hos dessa är uppfattningen att det som uttrycks med hjälp av metaforen inte kan uttryckas på något annat sätt än genom metaforen och att kombinationen av delarna i en metafor kan producera ny, unik innebörd.⁹⁹ Soskice förespråkar en variant av den tredje kategorins teorier, en *interanimation-metafor-teori*.

Soskice menar således att metaforer inte går att reducera till bokstavligt tal och att metaforer genererar något ytterligare utöver de enskilda ordens ursprungsmening.¹⁰⁰ Metaforen genererar nya perspektiv genom att till exempel väcka associationer på ett sätt som ett bokstavligt språk inte förmår. Soskice ger ett exempel på att tala om kamelen som "the ship of the desert" och menar att metaforen målar upp en bild av hur kamelen rör sig, att kamelens last är tung och att kamelens färd är över öde vidder. Dessa associationer går förlorade om vi enbart talar om "en kamel".¹⁰¹ Soskice menar dock inte att metaforer enbart har en associationsfunktion, metaforer har också en kognitiv och förklarande funktion. Hon menar till och med att den kognitiva

⁹⁴ Soskice (2007), 73.

⁹⁵ Soskice(2007), 78.

⁹⁶ Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon, 1985), 15.

⁹⁷ Soskice (1985), 24.

⁹⁸ Soskice (1985), 26.

⁹⁹ Soskice (1985), 31.

¹⁰⁰ Soskice (1985), 93.

¹⁰¹ Soskice (1985), 95.

funktionen är den primära – för det är bara om den är förklarande (kognitiv) som den kan fungera på ett ”associations-sätt”.¹⁰² Om vi inte förstår metaforen, om den inte har någon kognitiv betydelse, kan inte heller metaforen väcka associationer som vi kan begripa. När vi talar om Gud som fader säger det något om hur vi förstår Gud, vi förstår metaforen som exempelvis ”Om Gud är vår fader kommer han att lyssna på vår bön”.¹⁰³

Soskice menar att metaforer fungerar likadant i religiöst som ”vanligt” tal, men att metaforer kan vara av särskild betydelse i religiöst språk eftersom de erbjuder möjlighet att tala om och referera till något som existerar utan att ha full kunskap om detta något. Soskice jämför med hur naturvetenskaplig forskning använder metaforer, hur viktiga metaforer är för att utveckla teorier. Inom naturvetenskapen kan man arbeta utifrån en metafor för att sedan kunna studera fenomenet empiriskt.

Soskice understryker dock vikten av att göra en distinktion mellan att referera till Gud och att definiera Gud. Hon menar att en apofatiskt insikt innebär att vi inte definierar Gud, men pekar på Gud.¹⁰⁴ Denna distinktion är det centrala i ett metaforiskt tal och det är metaforens ”vaghet” som gör talet möjligt.¹⁰⁵ På det här sättet menar Soskice kan troende människor referera till Gud utan att behöva definiera Gud – och de kan tala meningsfullt om Gud utan att riskera Harrisons så kallade ”misrepresentation”.

4. Religiöst språk i ljuset av feministisk kritik

I föregående två avsnitt har jag för det första redogjort för fyra olika språkteorier som svarar på hur vi kan tala om Gud. För det andra har jag presenterat hur ett par centrala linjer i feministisk kritik av religiöst språk har formulerats och urskilt fyra olika feministiska strategier.

I följande avsnitt diskuterar jag för det första vilken feministisk kritik jag anser vara berättigad – och således bör tas på allvar i utformandet av ett svar på uppsatsens frågeställning. För det andra diskuterar jag hur de tre strategierna representerade av Ramshaw, McFague och Soskice förhåller sig till språkteorierna och för det tredje vilka tänkbara konsekvenser dessa tre strategier kan leda till. Undviker de en enligt mig berättigad feministisk kritik? Slutligen argumenterar jag för vilken av de tre strategierna jag förordar.

¹⁰² Soskice (1985), 109.

¹⁰³ Soskice (1985), 112.

¹⁰⁴ Soskice (1985), 140.

¹⁰⁵ Soskice (1985), 133.

4.1 Berättigad feministisk kritik

En grundläggande kritik riktar sig mot att maskulina karakteriseringar av Gud är standard inom kristen tradition, det vill säga att de 1) dominerar det religiösa språket och/eller 2) betraktas som ”bättre” eller mer ”korrekta” i talet om Gud. Detta menar man är skadligt, framför allt för kvinnor, eftersom detta befäster könsroller. Skadligheten återkommer jag till nedan. Att utifrån grunderfarenheten av Guds fundamentalt annorlunda natur och den kristna traditionens lära som menar att Gud inte har en maskulin eller feminin kropp menar jag att det är berättigat att vara kritiskt till att betrakta det som mer korrekt att använda maskulina begrepp för Gud. Detta innebär också ett avvisande av literlismen – den kan helt enkelt inte hantera Guds annorlunda natur. En konsekvens av detta innebär att om antropomorfa metaforer kan anses vara användbara i talet om Gud bör varken maskulina eller feminina avvisas på grund av Guds ”verkliga” natur: om maskulina karakteriseringar så feminina karakteriseringar (och tvärtom).

Grundläggande för feministisk kritik av religiöst språk är också en förståelse av att det finns en samverkan mellan hierarkier i världen, bland människor, och språkets förställningar om Gud och Guds relation till människor. I en värld där kvinnor och män på ett strukturellt plan har ojämlika förutsättningar och möjligheter att leva goda människoliv och det religiösa språket beskriver Gud och det högsta goda med maskulina bilder och begrepp är det inte orimligt att utgå från att det finns något slags beröringspunkt. Med grund i Johannessons konsekvensprövning och förståelse av att vårt språk och våra beskrivningar av verkligheten påverkar oss menar jag att denna kritik bör tas på allvar. Att genomgående eller nästan alltid tala om Gud som en man och samtidigt framställa Gud som det högsta goda riskerar att män betraktas som mer gudsliga än kvinnor, vilket i sin tur bekräftar den strukturella ojämlikhet som råder. Detta kan också leda till svårigheter för människors relationer – till Gud och till varandra i en trosgemenskap. Bilder som hämtas ur mänskligt liv och från mänskliga relationer kan hjälpa oss att tala om Guds faderliga omsorg – men för den som enbart har erfarenhet av en pappa som misshandlat ens mamma kan en fadersbild stå i vägen. Ett religiöst språk som tar feministisk kritik på allvar bör enligt mig således inte domineras av maskulin karakterisering av Gud. Det bör inte heller domineras av feminin karakterisering av Gud eftersom inte heller kvinnor bör betraktas som mer gudsliga på grund av sitt kön. Det är heller inte lämpligt för alla att använda modersbilder i talet om Gud.

Den feministiska kritik som kritiserar gudsegenskaper och exempelvis vill förändra talet om Gud som exempelvis ”allsmäktig” för att ”allsmäktighet” som egenskap är patriarkal ställer jag mig dock kritisk till. Här krävs en längre diskussion om hur vi tolkar begrepp och en medvetenhet om denna tolkning. Enligt en konsekvensprövning skulle vi kunna diskutera

negativa konsekvenser som en föreställning av Gud som allsmäktig i tolkningen dominerande och diktatorisk härskare skulle kunna leda till (eventuellt rädsla eller avståndstagande), men vi skulle också kunna diskutera konsekvenser av Gud som allsmäktig i tolkningen att Gud håller världens slutgiltiga öde i sina händer (eventuellt trygghet).

Bilder, metaforer som används i talet om Gud tolkas också. Metaforen Gud som kung kan tolkas som en mäktig man som sitter på en tron och bestämmer, men "kung" kan också tolkas utifrån Sveriges kung som inte har särskilt mycket makt. Kanske är den första kungaförståelsen den som trots allt dominerar, men om alla kungar i världen skulle bli som Sveriges skulle kungabilden kunna förändras. Att tillbe en kung som människor mest möter vid invigningar av olika slag och syns på TV vid kungabröllop är troligen inte lockande för någon. Bilder som används för att beskriva Gud är alltså beroende också av den tid och det sammanhang som de används i.

Egenskaper i sig själva menar jag är neutrala i termer av maskulina/feminina, men hur de tolkas och används i det religiösa språket bör uppmärksammas. Hur vi beskriver det högsta goda eller perfekta bör alltid kunna granskas.

Ytterligare kritik som bör tas i beaktande är det som McFague är inne på under hennes beskrivning av det religiösa språkets irrelevans. Om de röster som formulerar det offentliga religiösa språket representeras av en begränsad grupp erfarenhet av tro och liv (och tolkningstradition osv.) utesluts marginaliserad gruppers språk för gudserfarenhet. En tänkbar konsekvens av detta innebär att människor inte erbjuds språk för att tolka tillvarons existentiella frågor, att människor lämnar trosgemenskaper eftersom deras erfarenheter av exempelvis "tro" och "gudsrelation" inte ryms inom eller stämmer överens med hur gemenskapen talar om dessa begrepp. Ett religiöst språk som tar feministisk kritik på allvar bör vara öppen för en mångfald av erfarenhet och röster.

4.2 Strategier och språkteorier

En av de feministiska teorierna som jag urskilt innebär att överge kristen tro och tradition. De tre återstående strategierna har i den här uppsatsen alla representerats av någon typ av metafor-teori. Detta innebär dock inte att dessa tre strategier förhåller sig lika till de fyra språkteorier som presenterats tidigare. Alla tre är dock oförenliga med literalism eftersom de utgår från att det i talet om Gud är grundläggande att ord också kan ha en annan betydelse än sin litterära.

Ramshaw och McFague menar båda att *allt tal om Gud är metaforiskt*. Dessutom verkar de båda utgå från att *allt* mänskligt tal är metaforiskt. De bör således vara förenliga med

metaforism. McFague är dessutom ett återkommande exempel för metaforism – och återkommande föremål för kritik av metaforism.

Det finns problem med McFagues metaforism. Hon hävdar exempelvis att allt mänskligt tal är konstruktion och som sådant ”misses the mark”.¹⁰⁶ Ett problem med detta är att bara för att tal är konstruktion betyder det inte att det inte kan lyckas med att beskriva verkligheten. Ett annat problem med detta är att McFague både hävdar att allt tal är metaforiskt och samtidigt påstår en rad saker om hur en metaforisk teologi bäst bör konstrueras. Tal om *tal om Gud* verkar då inte vara metaforiskt. McFague skiljer inte heller på begrepp och metaforer, att Gud är en klippa är en metafor på samma sätt som att Gud är allsmäktig, och som Stenmark påpekar blir ”metafor” då överflödigt.¹⁰⁷ Trots det verkar vissa saker i McFagues resonemang vara *mer* metafor än andra.

I vardagligt tal, när vi pratar med varandra skiljer vi på bokstavligt tal och metaforiskt tal. Sammanhanget i vilket ett uttryck uttalas har inverkan på huruvida en metafor blir en metafor. Detta är också grunden i McFagues metaforteori, att en metafor är ett ord som används otillbörligt. Det är ett ord som ”belongs properly” i en kontext, men används i en annan. Detta antyder att det faktiskt finns kontexter där orden används ”korrekt”, att allt tal inte är metaforiskt. McFagues påstående om att metaforer alltid är ett uttryck för desperation är också problematiskt, vissa metaforer kan översättas eller beskrivas på andra sätt (ex räven Kalle).

Ramshaw utgår liksom McFague från en förståelse av allt mänskligt tal som metaforiskt. Den stora risk som Ramshaw ser med religiöst språk och som hon till varje pris vill undvika är att människor ska föreställa sig att Gud faktiskt *är* en Fader eller en person eller något annat, att metaforen skulle upphöra att vara en metafor. För Ramshaw är det helt otänkbart att det som sägs om Gud skulle ha samma betydelse som när det sägs om en människa eller om ett ting. Hon skriver att föreställa sig det gudomliga kräver med nödvändighet att röra sig bortom mänskliga kategorier.¹⁰⁸

Jag förstår både McFague och Ramshaw som att de tydligt utgår från problemet med Guds fundamentalt annorlunda natur och att inget mänskligt tal någonsin kan definiera Gud. Detta är också apofatismens utgångspunkt – och jag förstår både McFague och Ramshaw att de till viss del positionerar sig inom apofatiskt teologi. Dock är det enligt dem meningsfullt för oss att tala om Gud, och genom metaforerna, menar åtminstone McFague, att det är viktigt att i positiva termer tala om Gud. Om vi kan förena en apofatisk förståelse att Guds väsen är bortom

¹⁰⁶ McFague, *Models of God* (1985), 23.

¹⁰⁷ Stenmark, *Tankar om Gud, kristen tro och livets mening*, 294.

¹⁰⁸ Ramshaw, *God beyond Gender* (1995), 94.

människors begrepp och förstånd med att det ändå kan vara meningsfullt *för oss* att tala om Gud skulle en sådan kombinationsteori möjligen kunna förenas med McFagues och Ramshaws metafor teorier.

Medan McFague sätter människans relation till skapelsen och andra människor i centrum fokuserar Ramshaw på människans gudrelation, metaforerna ska om de fungerar ”övertaska” oss till en aning om Gud och det gudomliga. Ramshaws metaforförståelse skulle kunna placeras bland Soskices ”emotiva metafor teorier”, att metaforer enbart har en känslomässig funktion som fungerar bäst när de pekar mot det som är bortom mänskliga kategorier. Dock menar jag att Ramshaw ändå antyder att vissa sätt att beskriva Gud skulle vara mer korrekta (trots att någon korrekt beskrivning av Gud inte är möjlig enligt apofatismen) när hon exempelvis diskuterar skillnaden på antropomorfa metaforer och objektmetaforer. När hon argumenterar för att objektmetaforer är att föredra för att de eliminerar risken att någon skulle tro att metaforen var något annat än en metafor skulle det kunna tolkas som att antropomorfa metaforer på något sätt ändå är närmare en beskrivning av Gud – om människor lättare kan förväxla erfarenhet av Gud eller tro med mänskliga egenskaper. Ramshaw menar också att treenigheten kan uttryckas i språk även med andra ord. Detta innebär, som Johannesson påpekar, också en antydning om att orden och metaforerna har en ”korrekt” användning, att de kan bära på i det här exemplet ”treenighetsbetydelsen”.¹⁰⁹

Soskices metafor teori innebär *inte* att allt tal om Gud är metaforiskt och är därför inte förenlig med metaforism i den form jag utgår ifrån. Själv menar hon att metaforiskt språk inte tillhör samma kategori som univokt, ekvivokt och analogt språkbruk. Hon menar till exempel att också analogier är användbara för oss, att vi ofta använder analogier när vi talar om Gud.

Soskice ger uttryck för en apofatiskt inställning till religiöst språk – dock inte heller *exakt* så som apofatismen här har presenterats. Tydligt är att hon menar att vi aldrig kan definiera Gud. Däremot menar hon att vi kan referera till Gud och att det är med metaforens hjälp som vi kan ”peka” på Gud. Hon skriver att det är hos metaforen som positiv och negativ teologi kan mötas, i distinktionen mellan att definiera och att referera:

This is the fine edge at which negative theology and positive theology meet, for the apophatic insight that we say nothing of God, but only point towards him, is the basis for the tentative and avowedly inadequate stammerings by which we attempt to speak of God and his acts.¹¹⁰

¹⁰⁹ Johannesson (2003), 44.

¹¹⁰ Soskice (1985), 140.

Soskice metafor teori skulle alltså kunna vara förenlig med en kombinationsteori i vilken Guds väsen är onåbart för oss människor och våra begrepp, men som menar att det fortfarande är meningsfullt för oss att tala om Gud – men då i termer av att referera till Gud, inte att beskriva Guds natur. Det går att likna vid att kalla någon vid namn, att säga ”Hedvig” refererar i vissa sammanhang väldigt tydligt till mig. Det fångar ju däremot inte alltid in allt som är jag (jag känner troligen inte till allt om mig själv) – trots att det hänvisar till allt det där. Och om jag byter namn är jag fortfarande samma person.

Ett problem med Soskice metafor teori är att den i någon mån kräver tro för att talet ska vara meningsfullt, påpekar Harrison. I naturvetenskap överges en metafor när det okända fenomenet kunnat undersökas närmare.¹¹¹ Johannesson menar dock att vi genom att använda metaforer kan tala om något som är bestående även om själva metaforena dör och understryker metaforers betydelse för att tala om saker som vi annars inte skulle vara förmögna att språkligt bearbeta.¹¹²

4.3 Konsekvensprövning av strategierna

Vilka tänkbara konsekvenser leder då de olika strategierna till? Undviker de den feministiska kritik som jag menar är berättigade och kritikens krav på ett religiöst språk?

Ramshaws önskan om att motverka stereotypa könsroller genom att inte tala om dem, att ge könsroller obetydlig betydelse är en strategi som skulle kunna ge motsatt effekt genom att de orättvisor som råder mellan män och kvinnor riskerar att osynliggöras. Istället för att inkludera flera könade metaforer innebär detta förhållningssätt att exkludera alla. Att enbart byta ut ”han” till ”Gud” på ställen i liturgiskt språk riskerar dessutom att dölja det ”han” som människor redan föreställer sig – och vissa av vana ändå säger. Kanske kan det förändras med tiden, men jag är tveksam till att det får någon verkan om ingen annan förändring sker.

Könsneutrala pronomen kan vara av stor betydelse för den som inte definierar sig som man eller som kvinna, men som jag förstår Ramshaw är identifikation med gudsbilderna inte eftersträvansvärt. Hon menar ju att det största problemet med antropomorfa metaforer är risken att människor föreställer sig Gud som en människa.

Ytterligare en negativ konsekvens med att helt undvika antropomorfa metaforer kan vara en inverkan på människans språk för sin erfarenhet av tro och religiös praktik. Ramshaw föreslår

¹¹¹ Harrison (2007), 138–39.

¹¹² Johannesson (2003), 49.

till exempel att det är bättre med objektsmetaforer, men som Johannesson påpekar fyller objektsmetaforer inte samma funktion som antropomorfa metaforer:

Om Gud beskrivs som ett träd och jag beskrivs som en gren i trädet kan jag knappast överta rollen av en gren eftersom jag varken kan föreställa mig hur det är att vara en gren eller hur det är att vara ett träd.¹¹³

Metaforerna hämtas ur en kontext och används i en annan för att bli metaforer – om jag föreställer mig Gud som exempelvis en fågel eller en vind har jag svårt att förstå hur jag ska formulera mig i bön: hur lyssnar fåglar, måste jag sjunga?

McFagues metaforiska teologi innebär däremot en mångfald av bilder – både antropomorfa och objektsmetaforer. Det religiösa språket ska motverka marginalisering genom att många röster ska få plats. Hon ser inga problem med att metaforerna målar upp olika typer av gudsföreställningar, istället är det en fördel med den metaforiska teologin. Jag menar dock att McFagues metaforism riskerar att göra Gud *väldigt* antropomorf. McFague efterlyser avståndet mellan våra ord och det gudomliga, men om allt mänskligt språk är metaforer har jag svårt att se hur hon lyckas hitta det specifika avståndet mellan våra ord och just det gudomliga. Det verkar som att det finns ett avstånd mellan *alla* ord och *allt* som dessa refererar till – och McFague är bara intresserad av ordens ”sida” och vad de betyder för oss. Metaforens speciella betydelse eller funktion försvinner i och med att allt förstås som metaforiskt.

Och om vi då formar vårt tal om Gud efter det vi anser vara gott för vår tid och vårt sammanhang finns det en risk för att vi enbart formar Gud efter våra behov och våra erfarenheter. Det finns en risk för att Gud får en funktionell betydelse i första hand – att vi ska ta hand om jorden till exempel. Det går att tolka å ena sidan som att McFague skiljer på grunderfarenheten av Guds annorlunda natur och det mänskliga begränsade språket – och ser det som en lösning: vi kan inte tala om Gud i sig, men vi kan tala om vad som gör gott och ont i världen när vi föreställer oss Gud. Å andra sidan kan McFague förstås utifrån hennes metafor om världen som Guds kropp: Gud är i världen. När vi talar om våra föreställningar och dess konsekvenser i världen så talar vi om Gud. (Men om McFague på det här sättet beskriver hur Gud är – är det fortfarande en metafor?)

Den kristna traditionens överväldigande användning av maskulina antropomorfa bilder för Gud blir för Ramshaw ett stort problem och den som följer Ramshaw måste ta ställning till hur man ser på de befintliga texter som finns, det religiösa språk som används och använts genom

¹¹³ Johannesson (2003), 54.

tiden. Att radera alla maskulina bilder – och feminina – leder till frågan om det alls går att kalla ett religiöst språk kristet om så många av de centrala orden försvinner.

Följer vi istället Soskice metafor-teori behöver vi inte radera det språk som talas och skrivs i traditionen, och dessutom kan vi använda både maskulina och feminina metaforer när vi talar om Gud. Det finns dock risker också med detta. Om bilder ”läggs till” är risken stor att de också i fortsättningen betraktas som tillägg till det ”riktiga” – och att ”tillägget” feminina bilder uppfattas som maskulina bilders motsats, att kvinnor och män skulle vara fundamentalt olika och ha fundamentalt olika relationer till Gud. Det finns dessutom så många fler kategorier än män och kvinnor att dela in människor i.

Dock menar jag att om det, som Soskice menar, enbart är genom metaforer vi kan referera till Gud är det möjligt för oss att tala om Gud med metaforer som är motstridiga. Vi kan tala om Gud både som en kvinna och som en man och som ett barn och som en vän. Här finns en grund för att en mångfald av bilder – och röster som talar ur olika människors erfarenhet – kan existera. Kan flera olika antropomorfa bilder finnas bland gudsmetaforerna kan risken att män och kanske kungar betraktas som mer lika Gud än kvinnor och på olika sätt marginaliserade och maktlösa människor minskas. Dessutom erbjuder detta möjlighet för människor som av olika anledningar inte kan (eller bör) ha en relation till exempelvis en faders-gud att uttrycka och erfara tro.

4.4 Slutsats och vidare frågor

Frågan som uppsatsen ämnade besvara formulerades i inledning *Hur kan och bör kristna människor tala om Gud om de tar feministisk kritik på allvar?* För att besvara detta har jag undersökt tre olika strategier som feminister utformat för religiöst språk utifrån den kritik som riktats mot traditionalismen. Av dessa tre förordar jag den kompletterande strategin med grund i Soskice metafor-teori. Detta utifrån hur den lever upp till den enligt mig berättigade feministiska kritiken, men också för att den stöter på färre problem i sin språk-teori. Strategin erbjuder möjlighet för en mångfald av bilder i talet om Gud, vilket leder till större möjlighet för marginaliserade människors röster att höras och till att människor i allmänhet ges flera möjligheter att tala om erfarenhet av tro. Soskices metafor-teori gör det dessutom meningsfullt att tala om Gud tillsammans i en trosgemenskap genom att vi kan referera till Gud i samtalet med varandra.

Ytterligare en fördel är Soskice betoning av antropomorfa metaforers betydelse för ett kristet språkbruk. I kristnas tal om Gud är Gud någon att räkna med och någon som kristna talar om. Och centralt i tro och lära finns en relation mellan Gud och världen, en Gud som blir människa,

en Gud som griper in, och betydelsen av människors relation till Gud. Att tala om och i denna relation skulle jag vilja säga är det kristna gör.

Soskice metafor-teori ger ett svar på hur troende människor kan förhålla sig till grunderfarenheten och ändå tala – och hennes svar är det bästa av de som undersökts i denna uppsats. Dock saknas i denna uppsats en fördjupning i relationen mellan analogism och analogiteorier och feministisk kritik vilket i stor grad beror på att de olika feministiska strategierna i denna uppsats alla fick representeras av teorier där metaforer har en central roll. Andra representanter hade belyst diskussionen på andra sätt. Men uppenbart är att metaforer har en viktig roll att fylla i tal om det vi inte riktigt förmår fånga och ändå är av yttersta vikt att tala om – för den troendes gudsrelation, för troendegemenskapen och för människorna i samhället i vilket vi talar om det högsta goda – och att metaforer kan handskas med den mångfald av bilder och röster som feministisk kritik kräver.

Vidare frågor som kräver svar handlar om fördjupad diskussion om värden, om analogier och sanningsanspråk, och en realism-/anti-realism-dimension. När jag hävdar att Gud är kärleksfull, då påstår jag också att Gud inte är ond. När jag vill påstå något om Gud – då vill jag mer än referera.

5. Sammanfattning

Denna uppsats frågar hur kristna människor kan och bör tala om Gud om de tar feministisk kritik på allvar. Frågeställningen går att formulera i två problem: det första problemet utgår från en kristen grunderfarenhet av att Gud är fundamentalt annorlunda oss människor och frågar hur vi människor med våra ändliga ord ska kunna tala om Gud. Utifrån detta problem har jag diskuterat fyra olika språk-teorier som svarar på detta problem, samt fördelar och nackdelar med dessa. Det andra problemet utgår från att feministisk kritik synliggjort hur det traditionella religiösa språket som standard talar om Gud i maskulina termer och att det finns ett samband mellan hur vi talar om Gud och strukturer och hierarkier i världen. Uppsatsen har redogjort för och diskuterat feministisk kritik och urskilt fyra strategier som feminister utformat för ett religiöst språk. Dessa strategier visade sig alla ge metaforen en särskild betydelse, men förhöll sig inte likadant till de fyra tidigare presenterade språk-teorierna. Av dessa strategier förordar jag Soskice metafor-teori och förenar den med en kombinationsteori som innebär en apofatisk insikt om Guds annorlunda och ogripbara väsen, men ändå erbjuder en möjlighet för troende att referera till Gud. Denna strategi menar jag efter en konsekvensprövning leder till bäst

tänkbara konsekvenser för människors möjligheter att leva goda människoliv i ljuset av feministisk kritiks krav.

Litteraturförteckning

- Anderson, Pamela Sue, och Beverley Clack. *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. London: Routledge, 2004.
- Appelros, Erica. "Finns Gud? Feministiska förhållningssätt till en omdebatterad fråga". *Tidskrift för genusvetenskap* 0, nr 3–4 (2003): sid 71-85-85.
- Camnerin, Sofia. "Därför behövs ett inkluderande språkbruk i kyrkohandböcker". Åtkomstdatum 11 november 2018. <http://www.sandaren.se/nyhet/sofia-camnerin-darfor-behovs-ett-inkluderande-sprakbruk-i-kyrkohandbocker>.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Paperback 488. Boston: Beacon Press, 1974.
- Frankenberry, Nancy. "Feminist Philosophy of Religion". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigerad av Edward N. Zalta, Summer 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/feminist-religion/>.
- Gemzöe, Lena. *Feminism*. 2., [uppdaterade] uppl. Stockholm: Bilda, 2014.
- Grenholm, Carl-Henric. *Att förstå religion*. Studentlitteratur, 2006.
- Harrison, Victoria S. "Metaphor, Religious Language, and Religious Experience". *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics* 46, nr 2 (2007): 127–45.
- Jeffner, Anders. *Vägar till teologi*. Arlöv: Skeab förlag, 1981.
- Johannesson, Karin. "Inklusivitet och metaforer - Förslaget till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan" i Appelros, Erica, Stefan Eriksson, och Catharina Stenqvist, red. *Makt och religion i könsskilda världar: religionsfilosofiska perspektiv*. Religio 57. Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2003.
- Johannesson, Karin. "Konsekvensprövning", i Stenmark, Mikael, Johannesson, Karin, Jonbäck, Francis och Zackariasson, Ulf, red. *Filosofiska metoder i praktiken*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2018.
- Johnson, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1992.
- Jonsson, Ulf. *Med tanke på Gud: en introduktion till religionsfilosofin*. Skellefteå: Artos, 2004.
- Lykke, Nina. "Intersektionalitet - ett användbart begrepp för genusforskningen". *Tidskrift för genusvetenskap* 0, nr 1 (2003): sid 47-56-56.
- McFague, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. London: SCM Press, 1983.
- . *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. London: SCM Press, 1987.
- Ramshaw, Gail. *God beyond Gender: Feminist Christian God-Language*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Rea, Michael. "Gender as a Divine Attribute". *Religious Studies; Cambridge* 52, nr 1 (mars 2016): 97–115. <http://dx.doi.org.ezproxy.its.uu.se/10.1017/S0034412514000614>.
- "Religious Language (Stanford Encyclopedia of Philosophy)". Åtkomstdatum 24 oktober 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/religious-language/>.
- Saul, Jennifer, och Esa Diaz-Leon. "Feminist Philosophy of Language". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigerad av Edward N. Zalta, Fall 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminism-language/>.
- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon, 1985.
- . *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford, UNITED KINGDOM: Oxford University Press USA - OSO, 2007. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uu/detail.action?docID=415900>.
- Stenmark, Mikael. *Tankar om Gud, kristen tro och livets mening: en samling religionsfilosofiska essäer*. Skellefteå: Artos Academic, 2016.
- Stone, Alison. *An Introduction to Feminist Philosophy*. Cambridge: Polity, 2007.
- White, Roger M. "Analogy, Metaphor, and Literal Language", i *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. New York: 2015.