

Hur kan man se på förhållandet mellan språk och verklighet när vi talar om Gud? Finns det en av oss oberoende Gud eller handlar termen ”gud” om skapade behov? Erica Appelros föreslår en tredje väg för att lösa upp låsta könspositioner.

## **Finns Gud? Feministiska förhållningssätt till en omdebatterad fråga Erica Appelros**

Religionsfilosofi behandlar en mängd olika filosofiska problem som uppkommer på grund av fenomenet religion eller dess sekulära motsvarigheter. En omdebatterad fråga inom dagens religionsfilosofi handlar om den religiösa realismens respektive anti-realismens vara eller inte vara; hur man ska se på förhållandet mellan språk och verklighet. När vi talar om Gud, är det då samma sak som att vi talar om något som finns oberoende av våra tankar och föreställningar om Gud? Eller handlar det religiösa talet om Gud om kulturella språkliga konstruktioner, där vad vi kallar Gud har skapats av människors behov och inte är något mer än de begrepp och funktioner vi i ett religiöst sammanhang knyter till termen ”gud”?

Det första brukar kallas för religiös realism, det andra för religiös non-realism, eller anti-realism.<sup>1</sup> Båda positionerna förespråkas av människor som menar sig vara religiöst troende och båda menar att den andra positionen är ett mindre bra alternativ för en troende

människa. Förespråkare för religiös realism (som de flesta religionsfilosofer omfattar) menar att man måste tro att Gud existerar oberoende av oss människor och våra tankar om Gud för att det överhuvudtaget ska vara relevant att tro på och tillbe Gud. Religiös anti-realism inspireras i hög grad av olika postmodernistiska tankar kring verklighetskonstruktion och av dess förkastande av en enda auktoritativ berättelse. Detta förkastande måste, menar man, också gälla religionens sfär och den religiösa realismens anspråk på att tillhandahålla den objektiva basen för en sådan berättelse. När religionerna och dess gudar och berättelser istället ses som kulturella konstruktioner, blir vi enligt Don Cupitt – en framträdande förespråkare för religiös anti-realism – också fria att skapa religiösa konstruktioner både med större utrymme för människans autonomi och utvecklingsmöjligheter, och med större förändringsmöjligheter än den religiösa realismens med sina absoluta och potentiellt förtryckande sanningsanspråk.<sup>2</sup>

### Realism eller anti-realism

Feministisk teologi hävdar ofta att traditionell religion i utformningen av sina religiösa traditioner, texter och språkbruk, gudsbilder och riter inte har tagit tillräcklig hänsyn till kvinnors erfarenheter av sina liv och av Gud, och därför är i behov av rekonstruktion. Eberhard Herrmann, professor i religionsfilosofi i Uppsala, argumenterar för att religiös realism kan utgöra ett hinder för att skapa religiösa uttryck och begrepp vilka upplevs som meningsfulla för både män och kvinnor eftersom sanning och den religiösa uppenbarelsen förstås i termer av absoluta kunskapsanspråk, och det därför inte anses relevant att anlägga en könsaspekt.<sup>3</sup> Detta borde medföra att anti-realism och feminism skulle kunna göra gemensam sak mot den religiösa traditionens (realistiskt uppfattade) patriarkala strukturer och gudsbilder, vilka på olika sätt befäster kvinnors underordning. På den gemensamma agendan står ju en vilja att avslöja religiöst grundat förtryck och ett osynliggörande av kvinnor.

Men det har visat sig att feministiska teologer och religionsfilosofer är tveksamma till att omfatta en religiös anti-realism, av liknande skäl som feminister i allmänhet kan vara tveksamma till postmodernismens radikala upplösande av subjektet.<sup>4</sup> När genusteoretiker argumenterat för att inte bara det sociala könet, utan också den könsbestämde kroppen är en kulturell, social och språklig produkt har det mötts av kritik från feminister som menar att man därigenom vänder bort uppmärksamheten från att kvinnors kroppar som utsätts för misshandel och förtryck av olika slag är verkliga kroppar.<sup>5</sup> Donna Haraway t.ex. menar att en sådan syn på kroppen är avskräckande för de som på ett ansvarsfullt sätt vill kunna tala om kroppen som verklig.<sup>6</sup> Det blir svårt, menar man, att föra fram feministiska politiska krav eller att argumentera kring

kvinnors situation om det inte längre finns några subjekt eller objektiva faktapåståenden för argumenten att ta avstamp i. På motsvarande sätt blir det svårt att på ett effektivt sätt argumentera emot specifika religiöst konstituerade maktstrukturer och gudsbilder om dessa enbart ses som språkliga konstruktioner – vilken religiös konstruktion som helst blir då lika (lite) välgrundad som någon annan.

I debatten kring religiös realism och anti-realism framförs en mängd argument och ifrågasättanden av såväl allmänfilosofisk som religiös karaktär, vilka sammantaget bidrar till hur en person tar ställning i frågan. Mitt syfte är inte att granska dessa argument eller att ta ställning i realismfrågan. För att kunna avslöja och åtgärda religiöst grundat förtryck av kvinnor vill jag istället undersöka vad en integrering av ett feministiskt perspektiv i realismfrågan kan innebära med avseende på vikten av att kunna tala med sanningsanspråk om en gemensam verklighet. Låt mig illustrera med ett exempel.

Inom kristen fundamentalistisk ideologi ses kvinnan som underordnad mannen. Hon får inte agera som religiös eller andlig ledare i sammanhang där män är närvarande, och i äktenskapet har mannen sista ordet i beslutsfrågor. Detta motiveras utifrån en guds- och människosyn där mannen och kvinnan ses som skapade av Gud med bestämda kroppar, där könsskillnader finns nedlagda vilka ligger till grund för kvinnans underordning. För att kunna argumentera mot detta synsätt och dess praxis behöver man kunna hävda att fundamentalistiska idéer om kvinnans underordning är felaktiga. Och om något ska kunna hävdas vara felaktigt, måste det kunna sägas vara felaktigt i jämförelse med något annat påstående som är mindre felaktigt. För att detta ska vara möjligt måste de kunna sättas i relation till något som är oberoende av dem

bägge, och som de (åtminstone i princip) kan jämföras med för att det ska framgå vilket som är mest sanningsenligt. I artikeln ges ett förslag till hur man kan tillgodose ett feministiskt behov av att med kraft kunna hävda rättvisa för kvinnor och samtidigt ge utrymme för feministiskt motiverade förändringar. Genom att inte acceptera den religionsfilosofiska frågeställningen med dess förutsättningar, så som dessa är formulerade i ett traditionellt patriarkalt präglat religionsfilosofiskt sammanhang, kanske man kan ta tillvara vissa av anti-realismens fördelar, utan att drabbas av dess nackdelar.

### Feministiska strategier

Vad religionsfilosofi än behandlar för problemområde så kvarstår det faktum att ämnet delvis utgörs av filosofi och delvis av religion – två mansdominerade områden vilka av tradition uppfattats som olämpliga för kvinnor att befatta sig med på ett intellektuellt plan. Religionsfilosofin har därför varit förhållandevis sen med att införliva såväl kvinnor som ett könsperspektiv i sin verksamhet.<sup>7</sup> Feministisk religionsfilosofi är dock under frammarsch och kan ta sig flera uttryck. Låt oss tänka oss religionsfilosofin som en byggnad, t ex en gammal herrgård med många om- och tillbyggnader som under årens lopp utförts av olika religionsfilosofer och religionsfilosofiska skolor. De olika rummen motsvarar religionsfilosofins traditionella problemområden och debattrum. För en feministisk religionsfilosof kan man då tänka sig tre olika strategiska angreppssätt.

En feministisk religionsfilosof kan för det första välja vad jag kallar en *kompletterande* strategi genom att gå in i något av rummen och acceptera dess utformning, men ha synpunkter på inredningen, dvs acceptera det religionsfilosofiska problemområdet med dess för-

utsättningar, men komplettera debatten med argument som från ett feministiskt perspektiv är relevanta. Med sig in i rummet för man ett könsperspektiv med vilket man hoppas kunna förändra rummets utseende och kanske dess funktion. Hur mycket renovering man anser att det behövs varierar naturligtvis, alltifrån nya tapeter till en totalrenovering av all lös och fast inredning, förutom bärande bjälkar. Som exempel kan nämnas debatten kring språkets metaforiska karaktär. Eftersom de metaforer och bilder vi använder för att tala om Gud får konsekvenser för vår syn på etik, ekologi och förhållandena mellan könen, föreslår Sallie McFague att de patriarkala metaforerna för Gud som Herre, skapare och fader byts ut eller kompletteras med andra bilder som inte på samma sätt förstärker och vidmakthåller en hierarkisk och förtryckande guds- och världsbild.<sup>8</sup>

En feministisk religionsfilosof kan för det andra anse att till och med de bärande bjälkarna behöver rivs ner för att ett könsperspektiv ska kunna integreras. Denna *ifrågasättande* strategi accepterar inte ramarna och förutsättningarna såsom de är fastlagda inom den traditionella religionsfilosofin för de problemområden som är under diskussion. Utifrån antagandet att det ur ett feministiskt perspektiv är fel på den traditionella religionsfilosofins grundantaganden, visar man hur otillräcklig en ytskiktsrenovering av enskilda rum är. En totalrenovering av hela strukturen behövs. Ett exempel på detta är när Pamela Sue Anderson i relation till debatten kring Guds egenskaper ifrågasätter den föreställning av människan som ett rationellt subjekt som ligger bakom teismens gudsbegrepp.<sup>9</sup> Däri ligger ett ifrågasättande av den patriarkala dualism som i sin värdering av förnuftet sorterar bort kroppen, och därmed också könet, som en signifikant faktor i utformningen av gudsbild och

religionsfilosofisk argumentation. Pamela Sue Anderson vill istället bygga upp en syn på rationalitet och objektivitet som gemensam, mångfaldig och kroppslig.

En tredje möjlig strategi för den feministiska religionsfilosofen är att anse varje renoveringsprojekt som dömt att misslyckas. Istället gör man något eget på tomten bredvid, en lekplats, en park eller kanske en simbassäng. Det praktiska problemet med denna *förkastande* strategi är att man då har avlägsnat sig från det som idag trots allt räknas som religionsfilosofi. Därmed har man också av sagt sig möjligheten att verka för en förändring av den religionsfilosofiska debatten såsom den bedrivs idag på den religionsfilosofiska herrgårdsadressen. Vilken adress man får istället är inte alltid helt klart. Exempel på detta förhållningssätt skulle kunna vara när postmodernistiska feminister genom nyskapande användning av språket på sätt och vis av säger sig det filosofiska analytiska språket. När Luce Irigaray filosoferar kring andlighet tänks till exempel Gud ta sig uttryck i det ständigt kommunicerande tomrummet mellan blygdläpparna.<sup>10</sup> Men hon passar inte riktigt in i religionsfilosofins traditionella utformning.

Kanske ett feministiskt perspektiv på religionsfilosofi egentligen skulle vara betjänt av att använda sig av alla tre strategierna på samma gång, i olika utsträckning för olika ändamål. Samtidigt som man renoverar rum efter rum i större eller mindre omfattning gräver man om grunden där det behövs och gör om köket till badrum, eller tvärtom. Och i viss mån kanske det inte bara är möjligt, utan t o m nödvändigt att flytta ut staketet för herrgårdens gränser för att fler ska få rum, och för att åstadkomma en religionsfilosofi som kan vara till för alla.

I återstoden av denna artikel kommer bara den kompletterande och den ifrågasättande strategin att behandlas som rimliga alternativ.

Att anta den förkastande strategin helt och fullt skulle innebära ett avlägsnande från den aktuella religionsfilosofiska debatten, en debatt som denna artikel delvis är tänkt att bidra till. Vad kan då dessa strategier få för konsekvenser när de tillämpas i diskussionen kring religiös realism och religiös anti-realism? Jag kommer nedan att diskutera denna problematik först enligt den kompletterande strategin och därefter enligt den ifrågasättande strategin.

### **Strategi I: kompletterande argument**

Argumentet att religiös anti-realism inte räcker som grund för att ställa feministiska moraliska krav vilar på två förutsättningar. Det är samma förutsättningar som ligger till grund för hela uppdelningen i religiös realism och anti-realism, och som alltså tas för givet i den kompletterande feministiska strategin. För det första förutsätts att man gör en strikt åtskillnad mellan å ena sidan det som finns oberoende av våra mänskliga föreställningar, och å andra sidan det som inte finns, dvs sådant som endast är en mänsklig konstruktion. För det andra förutsätts att endast sådant som tillhör den första kategorin räknas som verkligt, sant eller viktigt i någon form av objektiv bemärkelse.

Religionsfilosofen Pamela Sue Anderson gör i *A Feminist Philosophy of Religion* (1998) ett försök att kritiskt granska den traditionella religionsfilosofin utifrån feministisk och postmodernistisk teoribildning. Hon är kritisk till traditionell religiös realism, men väljer att hellre modifiera än överge den. I reformations syfte för hon in kvinnors kroppsliga erfarenheter som viktiga faktorer i den rationalitet som förutsätts i formuleringen och förståelsen av religiösa berättelser och trossystem. Men även om hon förespråkar en radikal rekon-

struktion av vad rationalitet är, och som ska ta hänsyn till kvinnors erfarenheter, tar hon explicit avstånd från religiös anti-realism eftersom hon menar att den relativism som måste vidlåda en religiös anti-realism omöjliggör ett kraftfullt ställningstagande i feministiska frågor där man vill hävda att vissa åsikter eller handlingar är fördomsfulla eller orättvisa.<sup>11</sup> En anti-realistisk religionsutformning är, enligt Andersson, potentiellt dogmatisk och statisk och dessutom oemottaglig för kritik om den inte själv väljer att ta den till sig.

Att denna negativa bedömning av religiös anti-realism är gjord utifrån feministiska intressen, och inte utifrån ett redan gjort ställningstagande för realism, tycks ha visst stöd av att det även inifrån religiös anti-realism framkommer samma typ av feministiskt formulerade farhågor. Att enbart utifrån postmodernistiska ideal – som Cupitt – hävda att individen har frihet att konstruera sin egen religion, sin egen gudsbild och sin egen moral är otillräckligt för ett effektivt och aktivt feministiskt ställningstagande, menar anti-realistiska feministerna i en intern kritik.<sup>12</sup> När Cupitt avfärdar Gud och moralen som objektivt existerande har han inte talat om vad som ska ersätta detta, hans vision saknar politisk medvetenhet och är individualistisk. Det är individens frihet att skapa sin egen värld som står i fokus, och han problematiserar inte det faktum att vi som individer har olika positioner i ett kollektiv med olika möjligheter att konkret påverka och genomföra förändringar i samhälle, gudsbild och moralisk handlingsberedskap. Drastiskt uttryckt så tar en religiös anti-realism i Cupitts anda inte hänsyn till att vi ofta upplever verkligheten som motspänstig och av oss oberoende, och att vi begränsas av vår fysiska position såväl som vår position inom olika politiska, religiösa och samhällsliga maktstrukturer.

Feminister såväl inom som utanför religiös anti-realism pekar alltså på att det finns ett problem. Problemet är att det feministiskt motiverade behovet av att kunna tala om en gemensam verklighet – med hänsyn till hur det faktiskt ser ut i världen – inte tillgodoses. Det enda rimliga alternativet för många feministiska religionsfilosofer blir då att hålla fast vid religiös realism, trots de brister och risker som kan vara förknippade med ett sådant förhållningssätt. Men anta att realism och anti-realism inte är de enda valmöjligheterna. Då öppnar sig andra vägar för att kunna avsäga sig religiös realism på grund av att dess absoluta sanningsanspråk är begränsande och statiska, utan att därmed behöva anamma religiös anti-realism med dess potentiella relativism, dogmatism och etiska tandlöshet. Återstoden av artikeln kommer att ägnas åt att beskriva hur ett sådant alternativ skulle kunna utformas.

## **Strategi II:**

### **ifrågasättande av förutsättningar**

I den första strategin accepterade man de förutsättningar och grundvalar för diskussionen som har fastlagts av den traditionella och patriarkalt tyngda religionsfilosofin. I den andra strategin vill man gå längre och ifrågasätta dessa grundvalar utifrån en inte lika dualistisk syn på tillvaron, uppdelad i motsatta kategorier som rationellt och irrationellt, intellekt och kropp, man och kvinna, verkligt och överkligt. Pamela Sue Anderson som nämndes tidigare har ifrågasatt dualismen bakom de västerländska rationalitets- och objektivitetsbegreppen, och ersatt dessa med en betydligt mer komplex och mångfacetterad bild av vad som menas med rationalitet och objektivitet. På ett liknande sätt och av liknande skäl vill jag ifrågasätta den traditionella dikotomiserande synen på verkligt/överkligt som ligger bakom indelningen i realism

och anti-realism, och ersätta den med en mer komplex bild av vad som är involverat i vår bedömning av om något kan betraktas som verkligt eller inte.

En religionsfilosof som inspirerad av Ludwig Wittgensteins språkspels- och omvärldsteorier ifrågasatt förutsättningarna för indelningen i realism och anti-realism är D. Z. Phillips, fast av andra skäl än feministiska. Han menar att debatten kring vad ordet ”Gud” refererar till, en verklig existerande Gud eller ingenting (eftersom Gud bara är en språklig konstruktion), ger uttryck för ett begreppsligt missförstånd. Dispyten förutsätter att det är meningsfullt att anta att Gud är ett objekt som i likhet med andra objekt kan sägas existera eller inte.<sup>13</sup> Det ifrågasätts av Phillips eftersom tron på Gud i ett religiöst sammanhang inte är hypotetisk. Tron på Gud och tillhörande språkanvändning måste istället förstås utifrån de handlingar och attityder som de hör ihop med.

Denna position har också genererat många argument både för och emot, vilka jag inte kommer att gå närmare in på här. Frågan är här endast om denna position gör det möjligt att referera till en i något avseende objektiv och gemensam verklighet, som i sin tur gör det möjligt att på ett filosofiskt legitimt sätt känna igen och sätta sig emot förutfattade och förtryckande åsikter som framförs inom olika religioner, eller orättfärdigheter som begås på grundval av dem. Om man, som Phillips verkar göra, menar att det inte på ett meningsfullt sätt går att tala om en sanning eller en existens utanför eller mellan de olika separata religiösa livsformerna, åtminstone inte vad gäller de religiöst centrala begreppen, så ger positionen inte dessa möjligheter. Phillips har dock själv påpekat att det finns överlappningar mellan olika språkanvändningsområden där vissa vardagliga begrepp används på ett gemensamt

sätt, och därför behöver inte följden bli en total relativism.<sup>14</sup> Från ett feministiskt perspektiv med en handlingsagenda är en annan möjlig problematisk faktor med Phillips position att den bygger på en syn på filosofi som icke-normativ – att filosofin ska beskriva och klargöra men inte förändra.

Det förslag på lösning jag själv vill föra fram har likheter med Phillips position vad gäller betoningen av att vår faktiska språkanvändning har betydelse för vad vi meningsfullt kan kalla verkligt. Men den innehåller även skillnader, nämligen idén om att vi kan ange generella om än komplexa kriterier för vår språkanvändning som möjliggör en normativ filosofisk verksamhet. Mitt förslag går ut på att ifrågasätta själva grunden för indelningen i realism och anti-realism, det vill säga den ovan nämnda bakomliggande tudelning och värdering som delar in allt vi talar om i två grupper – å ena sidan det som existerar oberoende av oss och alltså är verkligt och betydelsefullt för oss, och å andra sidan det som inte existerar oberoende av oss och alltså inte är verkligt eller betydelsefullt. För att åstadkomma detta inför jag en distinktion mellan tre olika interagerande aspekter, vilka alla aktualiseras när vi talar om att något är verkligt: hur verkligheten konceptualiseras, konstrueras respektive konstitueras.<sup>15</sup>

### **Distinktioner för talet om ”verklighet”**

Verklighetskonceptualisering är bara ett mer invecklat ord för det faktum att alla våra utsågor om verkligt såväl som överkligt ovillkorligen görs med hjälp av de språk och de begrepp som står till vårt förfogande. Så fort vi talar om något har vi också på sätt och vis fogat in detta i en begreppsstruktur som är språkligt, kulturellt, religiöst, geografiskt och socialt betingat, och som ger oss vår förståelse av det vi talar om. Att verkligheten alltid är konceptualise-

rad innebär att det vi menar är verkligt, alltid och oundvikligen är en verklighet som är uppfattad och begreppsliggjord av oss.

Verklighetskonstruktion, eller som det också brukar kallas, social konstruktion av verklighet, handlar om det vi människor bidrar med till denna vår conceptualiserade verklighet, i kontrast till det fysiska material som "moder natur" bidrar med. Äktenskap, pengar och könsroller är några exempel där sociala konstruktioner får betydelse. Att hårdra synen på verkligheten som en social eller språklig konstruktion kan leda till uppfattningen att allt bara förstås som språk, och att världen enbart är en språklig konstruktion.

Det är denna renodlade aspekt som brukar användas som argument mot anti-realism för att visa på dess absurditet. Om det bara finns två alternativ att välja mellan, antingen att verkligheten är en språklig konstruktion eller att den inte är det, så blir kritiken reell. Men inte om det förhåller sig så att den språkliga och sociala konstruktionen bara är en delaspekt av vad som för oss avgör vad vi räknar som verkligt. Ta äktenskapet som ett exempel. Om någon talar om sin äkta man så refererar hon givetvis till en man av kött och blod. Men att det inte enbart är en man av kött och blod hon refererar till blir tydligt i en situation där hon felaktigt tror att hon är gift med mannen i fråga. Var vigseln ogiltig kan det få praktiska konsekvenser. Mannen kan till exempel gifta sig med någon annan, kvinnans sociala status eller överlevnad kan kanske hotas, eller bohagsuppdelningen förändras. Kvinnans äkta make har då plötsligt blivit överklig, icke-existerande, även om mannen av kött och blod står kvar oförändrad. Det var alltså mer än mannen av kött och blod som utgjorde referenten till hennes ord. Den äkta maken utgjordes dessutom av en del begreppsligt konstruerade relationer, där vad det inne-

bär att vara en äkta man motsvarar att vara någon som enligt kulturella och religiösa normer har såväl rättigheter som skyldigheter gentemot en kvinna.

Man kan alltså inte särskilja de fysiska elementen från de socialt konstruerade och tro att man fortfarande talar om samma sak. För att kunna ge en effektiv kritik av idén inom religiös fundamentalism om kvinnans underordning i äktenskapet kan man t ex inte på ett enkelt sätt tala om kvinnan respektive mannen oberoende av sina respektive äktenskapliga roller, och sedan argumentera för att de inte ska gå in under dessa roller. Redan det man talar om som "kvinna" och "man" är i detta religiösa sammanhang någon som redan har en begreppsligt socialt och religiöst konstruerad äktenskaplig roll. Kritiken måste därför börja i den fundamentalistiska ideologins begreppsliga konstruktion av vad en man respektive en kvinna är, för att om möjligt kunna visa på en väg ut ur en konstruktion som bedöms som förtryckande.

Präster och pastorer är ytterligare ett exempel på aspekten verkligheten som konstruktion. Det som avgör om en människa i ett visst sammanhang räknas som präst eller pastor är inte hennes fysiska kropp – även om könet ibland är en faktor – utan handlar framförallt om sociala konventioner enligt vilka en person med rätt utbildning, vigning, kallelse eller anställning räknas som präst eller pastor. Det som gör prästerna verkliga är deras relation till en auktoriserande religiös myndighet, dvs att de är begreppsligen utnämnda till präster. I en kritik av motståndet mot kvinnliga präster och pastorer kan det då vara intressant att klargöra i vilken utsträckning det kvinnliga könet i dessa sammanhang förstås som en begreppsligt konstruerad del av prästen, i likhet med övriga kriterier, och vilka förändringsmöjligheter det i så fall väcker.

När man i religiösa sammanhang slutligen talar om ”verkliga” och ”falsa” gudar väcker det associationer till konfrontationer mellan olika religioner, men även till föreställningar som att man t ex kan ha pengar som en falsk gud. Här handlar det inte om fysiska realiserade egenskaper, utan om att det man refererar till med ordet ”Gud” måste stämma överens med det religiösa system man lever i och har som mall för tillvaron. En gud som är begreppsligt bestämd annorlunda kommer då att bli betraktad som falsk jämfört med den egna guden. Som framgår av exemplen ovan kan företeelser vara mer eller mindre beroende av mänsklig konstruktion och egenskaper som vi uppfattar som fysiskt existerande. Verkligheten som konstruerad innebär alltså de aspekter av verkligheten som inte skulle finnas om de inte hade uppkommit och begreppsliggjorts i mänsklig praxis.

Verklighetskonstitution slutligen, vill jag använda som begrepp för att tala om de faktorer som sammantaget gör att vi betraktar något som verkligt eller inte. När vi talar om något som verkligt eller inte, är detta en bedömning som görs utifrån vissa kriterier. Det vi kallar verklighet är inte något som är skilt från vår mänskliga verksamhet, utan ett uttryck för vad vi betraktar som verkligt eller inte. Kriterierna för hur vi gör en sådan bedömning är vad som konstituerar verkligheten för oss. Den ovan nämnda aspekten av verkligheten som konceptualiserad medför t ex att vi inte kan hänvisa till en verklighet som inte redan är begreppsliggjord – en verklighet helt oberoende av våra begrepp och föreställningar – som ett kriterium eller en mall för vad vi ska bedöma som verkligt. Detta helt oavsett om en sådan okonceptualiserad verklighet skulle finnas eller inte. Att hävda att Gud är verklig enbart om denne Gud existerar helt oberoende av våra begrepp och föreställ-

ningar om Gud, blir därför meningslöst. Tanken om verkligheten som delvis socialt konstruerad gör att vi heller inte kan hänvisa till en rå fysisk materia som ett nödvändigt kriterium för att något ska bedömas som verkligt. Det förefaller inte vara så att vi bedömer t ex stenar som mer verkliga eller viktiga än äkten-skap eller präster, bara för att stenar är mindre beroende av en social konstruktion.

Det som konstituerar något som verkligt är snarare en blandning av i vilken mån dess fysiska egenskaper respektive dess socialt och språkligt konstruerade funktioner, så som dessa är konceptualiserade i ett visst sammanhang, är av betydelse för oss i en viss situation. I varje enskilt fall avgör dessa faktorer om vi betraktar något som verkligt eller inte. För att ge några exempel: Min kropps fysiska egenskaper spelar en högst påtaglig roll för mig eftersom jag måste sköta om den på olika sätt. Jag kan inte utsätta den för vilka fysiska påfrestningar som helst, då går den sönder. Min kropp är alltså verklig. Mitt ansvar som mamma spelar också en påtaglig roll för hur jag kan (eller inte kan) tillbringa min tid. Även om det är ett ansvar som inte kan mätas i fysikaliska termer utan är en rent social och språkligt kodifierad konstruktion, är det inte desto mindre verkligt för det. Den troende slutligen som uppfattar Gud som verklig, erfar kärlek och syndaförlåtelse som en realitet i sitt liv, och meningslösa eller svårbegripliga situationer får mening och blir hanterbara. Genom att förhålla sig till Gud relaterar sig den troende på ett mer eller mindre relevant sätt till en omgivning uppfattad i existentiella termer. Kort sagt, kroppar, gudar, ansvar och andra saker spelar roll för våra handlingsalternativ av olika skäl, fysiska såväl som begreppsliga eller socialt konstruerade. Verkligheten som konstituerad innebär alltså att den blir bedömd och betraktad just som verklighet av oss som människor.



### Att ifrågasätta tudelningen antingen-eller

Att ersätta den tudelning som ligger bakom indelningen i realism respektive anti-realism med ovanstående mer komplexa analys av förhållandet mellan språk och verklighet, leder inte till relativism där det blir omöjligt att tala om rätt eller fel. Istället är det en gemensam, begreppsliggjord och kommunicerbar verklighet man här kan tala om, och som kan utgöra en grund för kritiska jämförelser och utvärderingar av religiösa ideologier, samt kvinnors situationer inom dessa. Det är en verklighet som är fast förankrad i människors levda verklighet, i våra mänskliga sätt att reagera och värdera. Den gemensamma grunden för kommunikation kring vår verklighet och våra värderingar ligger i vår nödvändiga funktionella relatering till vår fysiska och sociala omgivning. Och den är tillräckligt gemensam för att vi ska kunna sägas leva i samma verklighet. Men samtidigt lämnar den ett stort utrymme för den mänskligt konstruerade delen av vår verklighet, vilket leder till att vi kan säga att vi i mångt och mycket inte delar samma verklighet.

Att man avlägsnar sig från den religiösa realismen genom att man avlägsnar sig från de förutsättningar som motiverar den behöver alltså inte innebära en relativism som kan leda till all möjlig slags religiös dogmatism, oemottaglig för argument eller kritik, där det som är sant för dig inte behöver vara det för mig. Våra sätt att uppfatta och uttrycka vår omgivning i fysiska, sociala och existentiella termer är inte helt godtyckliga. I teorin skulle man kanske kunna föreställa sig en värld där t ex kärlek och omtanke sågs som förkastliga, och hat och förtryck vore eftersträvt, eller en värld i vilken mänskliga kroppar konceptualiserades som immateriella och immuna mot smärta. Men den världen skulle inte – och kan inte – vara vår värld av den enkla anledningen att vi

finns här och kan tänka oss denna hypotetiska situation. Att vi gör det beror till stor del på att värderingar som kärlek och omtanke varit avgörande för vår utveckling, som individer såväl som art. En förutsättning för att vi finns här är också att våra kroppar och vi själva har konceptualiserats som relaterade på olika sätt till en fysisk såväl som en social och språklig omgivning. Om vi inte hade uppfattat våra kroppar som materiellt verkliga, eller värderingar som kärlek och omtanke som viktiga, skulle spädbarn inte överleva, kultur inte uppstå osv. Men vi har bevisligen överlevt som mänsklig art – så även utanför den metafysiska realismen finns det gränser för vad man kan säga att verkligheten utgör för oss. En total relativism är därför inte försvarbar. Det vi i en komplex och mångfacetterad bemärkelse kallar verkligt, objektivt, sant och riktigt är fullt tillräckligt för att förse oss med fungerande argumentativa verktyg för att upptäcka och kritisera religiöst motiverade strukturer och begrepp som är könsförtryckande.

Genom att inte bara delta i den religionsfilosofiska debatten och bedöma dess existerande positioner ur ett kompletterande feministiskt perspektiv, utan genom att också vara med och förändra och ifrågasätta grunderna och förutsättningarna för de religionsfilosofiska frågeställningarna kan den feministiska religionsfilosofen vara med och forma en komplexare religionsfilosofi: en religionsfilosofi där det feministiska bidraget inte bara utgörs av spridda feministiskt motiverade kompletteringar och frågor i de olika religionsfilosofiska problemområdena, utan där religionsfilosofin som sådan – i sin struktur och metod – med nödvändighet behandlar sina frågeställningar på ett sådant sätt att feministiska intressen automatiskt tillvaratas.

### Den underordnade kvinnan

Låt oss ta den underordnade kvinnan i kristen fundamentalistisk ideologi som en konkret illustration till ovanstående resonemang. Med tanke på den stora påverkan, såväl faktisk som potentiell som religioner, ideologier och livsåskådningar har för samhällen, religiösa grupper och individer, är det viktigt att klargöra hur religiösa conceptualiseringar av manliga och kvinnliga kroppar ser ut. Det blir också viktigt att undersöka hur dessa conceptualiseringar samverkar med andra influenser till att forma våra religiösa och samhälleliga identiteter och roller, samt hur dessa i sin tur återverkar på de religiösa föreställningarna. Ett sådant klargörande måste ta hänsyn till och på ett filosofiskt godtagbart sätt behandla spänningen mellan å ena sidan den könsbestämde kroppen och religiösa värderingar som språkliga och sociala konstruktioner, och å andra sidan den könsbundna kroppen och religiösa värderingar som något som existerar oberoende av våra konstruktioner. I detta arbete kan de ovan föreslagna distinktionerna conceptualisering, konstruktion och konstitution användas för att åstadkomma detaljerade analyser av vilka faktorer som för oss konstituerar män och kvinnor som verkliga män och kvinnor i olika sammanhang. Då klargörs också var möjligheterna till förändring ligger, och vilka maktstrategier som krävs för att åstadkomma dem. Med hjälp av en sådan religionsfilosofisk analys kan faktiska åtgärder för ett mer jämställt samhälle och religionsutövning utformas och motiveras.

Enligt kristen fundamentalistisk ideologi bör inte kvinnor utöva makt och auktoritet i andliga frågor, i synnerhet inte över män genom att t ex predika, eftersom kvinnan anses vara underordnad mannen. Parallellt med den könsblandade verksamheten i fundamentalistiska församlingar finns ofta speciella kvinno-grupper där kvinnor både predikar och ger

varandra andlig vägledning och handfast hjälp. Viss feministisk analys har velat uppvärdera denna exklusivt kvinnliga verksamhet och menar att detta, lika gärna som den makt som männen har i församlingen, kan kallas makt, bara annorlunda.<sup>16</sup> Man menar då att de kvinnliga grupperna kan fungera som subversiva strukturer för att förändra kvinnans underordnade status. Jag är dock inte säker på att frågan är så enkel och ska ge en kort förklaring till varför jag tror att de kvinnliga grupperna snarare stöder fundamentalismens patriarkala strukturer.<sup>17</sup>

Kroppar konstitueras som verkliga delvis utifrån hur de conceptualiseras i termer av fysiska egenskaper, delvis utifrån hur de conceptualiseras i termer av de socialt och religiöst konstruerade värderingar och funktioner som i språkliga, religiösa och kulturella kontexter associeras med manliga respektive kvinnliga kroppar. Man kan inte reducera kroppens verklighet till att vara ett neutralt fysiskt objekt, oberoende av oss och våra begrepp. Vad som räknas som en verklig man eller en verklig kvinna bestäms högst påtagligt av exempelvis religiösa trossystem, där manlig och kvinnlig natur och funktion konstrueras och formuleras i relation till en gudomlig intention.

För att göra den fundamentalistiska kontexten rättvisa måste vi därför ta hänsyn till vad som inom denna konstituerar en kvinna respektive en man. Och för att överhuvudtaget kunna kommunicera och argumentera kring kvinnans och mannens förhållande måste vi försäkra oss om att vi med begreppen "kvinna" respektive "man" tillräckligt mycket talar om samma sak, både från feministiskt håll och fundamentalistiskt. Risken är annars att man från feministiskt håll hävdar att "kvinna" (som hon conceptualiseras ur ett feministiskt perspektiv, dvs biologiskt värdeneutral och jämlik med mannen) bör vara jämställd med

mannen”, medan samma till synes identiska språkliga sats inom det fundamentalistiska sammanhanget tas emot som en självmotsäggelse, att ”kvinnan (som hon konceptualiseras i fundamentalistisk ideologi, dvs som essentiellt underordnad mannen) bör vara jämställd med mannen”. Slutresultatet blir att man inte förstår varandra och att kritiken inte blir effektiv. Samma fälla faller man i när man i bästa välvilja försöker ändra på konstruktionen av maktbegreppet utan att ta hänsyn till att kvinnans verklighet inom en fundamentalistisk kontext inte är så lätt att konstruera om, eftersom maktlösheten är ideologiskt inbyggd i själva kroppen på kvinnan.

### Sexuell polaritet och dominans

För att kunna avgöra de exklusivt kvinnliga gruppernas subversiva eller understödjande status behöver vi undersöka några huvuddrag i de ideologiska strukturer som ligger till grund för att det överhuvudtaget förekommer exklusivt kvinnliga verksamheter. I fundamentalistisk ideologi tänks män och kvinnor tillhöra två ontologiskt distinkta grupper, skilda åt på grundval av att Gud har skapat könen olika. Man räknar alltså inte med ett begrepp som socialt konstruerat kön, utan tänker sig att könsskillnaderna är essentiella för mannens respektive kvinnans kroppsliga, psykiska och andliga natur. Inför Gud och i frälsningsfrågan råder sexuell likhet, men i det mänskliga församlingslivet råder könsmonstren *sexuell polaritet* och *dominans*. Den sexuella polariteten innebär att de båda könen uppfattas så olika att de inte kan bidra till varandras andliga, fysiska och psykiska mognad och utveckling. Den sexuella polariteten ligger med andra ord till grund för de exklusivt kvinnliga grupperna.

Det andra könsmonstret, sexuell dominans, innebär att ett av könen, det manliga, är överordnat det andra, det kvinnliga. Histo-

riskt har man som skäl till detta hävdad kvinnans fysiska och psykologiska svaghet, men i dagens kristna fundamentalism betonar man mer (men inte enbart) kvinnans andliga svaghet, i jämförelse med det manliga könets gudagivna större andliga (och fysiska) styrka. Kvinnan bör för sin egen och omgivningens skull därför underordnas mannen. Nu behöver en sexuell polaritet i sig inte medföra att patriarkala strukturer befästs. Huruvida detta blir fallet beror snarare på underliggande uppfattningar om vad könsskillnaderna består av. Går det att särskilja en sexuell polaritet som grundar sig i könsskillnader utan normativa inslag beträffande könets över- och underordning, så kan de exklusivt kvinnliga grupperna tänkas fungera som potentiellt subversiva strukturer och ett forum för kvinnlig maktutövning. Men om sexuell polaritet är oupplösligt förbundet med den sexuella dominansens könsmonster så verkar det istället troligt att de kvinnliga grupperna kommer att fungera som patriarkatstödjande strukturer.

Inom fundamentalistisk ideologi är kön och könsskillnader intimt förbundna med den skapelsegivna könsbundna kroppen. En verklig man respektive kvinna tänks ha kroppsliga attribut som är gjorda för särskilda syften, som att försvara eller vårda, ta ansvar och utöva välvillig makt eller underordna sig i tillit. Utifrån vilken kropp man har placeras man in i den ena eller andra kategorin: de som har makt eller de som inte har makt. Och kriterierna för vilken slags kropp som ska höra till vilken kategori bestäms av den grupp som har makt, dvs männen eftersom den fundamentalistiska ideologin utformas och upprätthålls av dem. Av denna anledning kan vi inte bortse från att den manliga eller kvinnliga kropp som ligger till grund för hela uppdelningen i köns-specifika grupper – den sexuella polariteten – är bestämd av en fundamentalistisk ideologi.

### Värdeladdade kroppar

Inom denna fundamentalistiska ideologis verklighetskonceptualisering går det inte att tala om män respektive kvinnor som rent fysiska, neutralt värdeladdade kroppar till vilka man kan knyta olika slags värderingar. Värderingarna är redan nedlagda i de biologiska könsskillnaderna. De ingår i vad som konstituerar en kvinna, vad som gör att man bedömer om någon är en kvinna eller inte. Den sexuella polariteten är alltså oupplösligt förenad med sexuell dominans, eftersom bägge motiveras av samma normativa konceptualisering av manliga och kvinnliga könsskilda och gudaskapade kroppar. Det ges inget utrymme för att tala om *ett* slags könsskillnader som inbegriper över- och underordning mellan könen, och *ett annat* slags neutrala könsskillnader som inte inbegriper denna maktrelation mellan könen, men som ändå är tillräckliga för att motivera uppdelningen i män och kvinnor. Den sexuella polaritet som möjliggör de exklusivt kvinnliga grupperna och verksamheterna har alltså en i sig mellan könen inbyggd maktstruktur, vilket innebär att dessa verksamheter inte kan ses som subversiva kvinnliga maktutövningsstrukturer. Detta feministiska angreppssätt på religiös fundamentalism är alltså inte effektivt, och det accepterar implicit de fundamentalistiska förutsättningarna som delar in tillvaron i män och kvinnor. Det som inom fundamentalismen avgör vad som räknas som en verklig kvinna respektive man är ur ett feministiskt perspektiv problematiskt. Oavsett om det feministiska angreppssättet bygger på realism eller anti-realism för uppfattningen om vad verkliga/konstruerade maktlösa eller underordnade kvinnor är, så misslyckas det.

En annan strategi för att förstå och effektivt förändra synen på kvinnan som underordnad behövs därför. Genom att ifrågasätta

grunderna för indelningen mellan män respektive kvinnor och mellan vad som räknas som verkligt respektive överkligt, samt genom att ge en komplex analys av denna indelning, kan man ifrågasätta olika aspekter av den fundamentalistiska verklighetsbeskrivningen. De olika aspekterna involverar den ideologiska konstruktionen av religiöst värdeladdade kön, vilken bidrar till en viss konceptualisering av könsskillnaderna så att dessa konstituerar vad man räknar som verkliga män och kvinnor på ett sådant sätt att män och kvinnor "naturligt" ses som över- respektive underordnade. Det blir då möjligt att dels vara överens om vad det är man talar om, och dels kunna ifrågasätta vissa aspekter och hålla med om andra. Följande resonemang får fungera som exempel.

För att fylla funktionen att föda ett barn krävs en kropp med en livmoder. En person med en sådan kropp kallar vi kvinna, det är vi överens om. För att hålla en predikan krävs en kropp med ett fungerande talorgan och en hjärna. I fundamentalistisk ideologi krävs dessutom att kroppen är manlig, medan vi utanför denna ideologi saknar skäl för att kalla personen med en sådan kropp kvinna eller man. För att förstå både denna skillnad och vad det är man talar om inom fundamentalistisk ideologi behöver man analysera vilka begreppsligt konstruerade aspekter som gör att en person med en viss kropp konstitueras som funktions(o)duglig som predikant. En sådan analys lyfter som en viktig aspekt fram idén att Gud anser att de manliga könsattributen gör honom lämplig till predikant, medan de kvinnliga könsattributen gör henne olämplig. Det som behöver förändras i konceptualiseringen för att göra den mer jämlik är alltså inställningen till *Guds syn* på könsskillnadernas funktion, snarare än inställningen till könsskillnadernas funktion.

### En ny syn på Gud

Om konceptualiseringen av personer respektive den kvinnliga/manliga kroppen analyseras i detalj i relation till de olika funktioner de måste fylla – i sin relation till omgivningen i termer av såväl fysiska egenskaper som social konstruktion – kommer detta både tydliggöra möjligheten av och lämna mer utrymme för varierande och föränderliga begreppsbildningar av såväl män som kvinnor. Ju striktare en persons *alla* funktioner bestäms av kroppen uppfattad som manlig eller kvinnlig utifrån fysiska attribut, vilka dessutom ses som essentiella och naturliga, t o m gudagivna och oföränderliga, desto svårare blir det att åstadkomma jämlikhet i de strukturella maktrelationerna. Om uppfattningen om kroppar uppdelade i män och kvinnor istället kan göras mer varierad, kan också de processer som konstituerar och förstärker den kvinnliga underordnade kroppen luckras upp. De maktrelationer som finns i de fundamentalistiska församlingarna måste då öppet motiveras utifrån andra kriterier än könsskillnadsbaserad lämplighet eller olämplighet att utöva makt och auktoritet. Utan det strukturella och implicita stödet från de kroppsformande processer som stärker patriarkatet blir den sexuella dominansen förhoppningsvis förkastad som ohållbar.

En analys av män och kvinnor och deras kroppar i relation till olika funktioner där deras kroppar spelar roll kommer med nödvändighet att involvera den fundamentalistiska gudsbilden eftersom Gud, i de fall inte kroppen själv ger indikationer, tänks bestämma kraven för vad för slags kropp som passar till vilken funktion. En kvinna som vill stanna kvar inom ett fundamentalistiskt sammanhang står då inför ett val. Antingen kan hon verka för att förändra den fundamentalistiska ideologins gudsbild så att Gud inte längre tänks lägga in maktförhållanden mellan

könen i deras kroppar. Detta arbete måste då utföras inom ramen för den fundamentalistiska ideologin. Det andra alternativet är att behålla gudsbilden och acceptera kvinnans underordnade ställning.

En förändring av kvinnans underordnade ställning kan inte ske direkt genom ett tillskrivande av makt till kvinnlig verksamhet, utan den måste gå via en förändring av synen på Gud, eftersom det är tron på en viss Gud som legitimerar maktstrukturerna och upprätthåller könsskillnaderna. I en missriktad respekt mot religionen och den religiösa människans val har man velat uppvärdera kvinnans plats i det fundamentalistiska sammanhanget genom att omvärdera vad makt är. Men det, menar jag, innebär att göra kvinnan i ett fundamentalistiskt sammanhang en otjänst och bidra till att osynliggöra de verklighetsuppfattningar som konstituerar henne som maktlös och underordnad. Alla konceptualiseringar av verkligheten är inte lika bra; alla fungerar inte lika rättvist för män och kvinnor för att tillgodose deras behov som människor på ett fysiskt, psykosocialt och existentiellt plan. Därför finns det en berättigad plats för religionskritik.

För att kunna ge filosofiskt hållbara argument för kraven på rätt och rättvisa för kvinnor i religiösa sammanhang – tillgång till adekvata gudsbilder som både män och kvinnor kan känna igen sig i, jämställda äktenskap och ett accepterat utövande av präst- och pastorsrollen – behöver en feministisk religionsfilosof kunna uttala sig med någon form av verklighetsanspråk. Verklighetsanspråket berör subjekten för feministiska krav (könsbestämda kroppar), grunderna för att kraven ska vara övertygande (värderingar och situationer), samt de förmodade transcendent religiösa legitimerande faktorerna i de religiösa trossystemen som utgör kontexten för kraven (Gud).

Behovet av att kunna tala om en gemensam verklighet och en åtföljande rädsla för relativism har ofta föranlett feminister att ta ställning för en metafysisk realism och mot en metafysisk anti-realism. Detta trots att även den metafysiska realismen från ett feministiskt perspektiv har brister genom sin potentiella oföränderlighet och sina absoluta sanningsanspråk.

För en feministisk religionsfilosof som väljer att gå in i debatten om realism/anti-realism har jag, genom att ifrågasätta dess dikotomiserande förutsättningar, presenterat ett filosofiskt möjligt förhållningssätt som kan utgöra en lämplig position. Det föreslagna förhållningssättet med att vidga, konkretisera och tillhandahålla en mer komplex syn på vad vi menar med verklighet, löser problemet med kravet på att kunna tala om en gemensam verklighet utan att tillgripa metafysisk realism. Det bevarar därmed anti-realismens potentiella frihet att konstruera och omkonstruera religion. Vad som konstituerar saker och ting som verkliga är ouplösligt förenat med mänsklig begrepps-bildning och språklig och social konstruktion. Detta faktum gör dock inte någonting mindre verkligt för oss, eller mindre lämpligt att använda i sanningsanspråk, moraliska krav eller religiös tro. Därför, menar jag, är det möjligt att med hjälp av en filosofiskt acceptabel argumentation avslöja och bekämpa orättvisor, fördomar och vilseledande trosföreställningar som förekommer i olika religiösa sammanhang, utan att behöva ta till metafysisk realism som en legitimerande grund, och utan att hemfalla åt relativism.

#### Noter

- 1 Erica Appelros: *God in the Act of Reference. Debating Religious Realism and Non-Realism*, Ashgate 2002, s. 1–15.
- 2 Don Cupitt: *What is a Story?*, SCM Press 1991, s. 102.
- 3 Eberhard Herrmann: "Revelation, Gender and Religious Realism", *Revelation and Experience. Proceedings of the 11th Biennial European Conference on the Philosophy of Religion*, red. Vincent Brümmer och Marcel Sarot, Soesterberg 1996.
- 4 Susan Hekman: *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Polity Press 1990, s. 152–158.
- 5 Judith Butler: *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge 1997 och *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge 1993.
- 6 Donna Haraway: "Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge 1991, s. 185.
- 7 Nancy Frankenberry: "Introduction. Prolegomenon to Future Feminist Philosophies of Religion", *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 9, 1994:4, s. 1.
- 8 Sallie McFague: *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press 1987.
- 9 Pamela Sue Anderson: *A Feminist Philosophy of Religion. The Rationality and Myths of Religious Belief*, Blackwell 1998.
- 10 Luce Irigaray: *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press 1995 och *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press 1995.
- 11 Anderson 1998, s. x och 77.
- 12 Alison Webster: "Theological Non-Realism. Feminists' Dream or Nightmare?", <http://www.sofn.org.uk/webster.html>, 1996.
- 13 D. Z. Phillips: *Wittgenstein and Religion*, Macmillan Press 1993, s. 62.
- 14 D. Z. Phillips: "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, red. Basil Mitchell, Oxford University Press 1971, s. 120–142.

- 15 Appelros 2002, s. 22–56.
- 16 Brenda E Brasher: *Godly Women. Fundamentalism and Female Power*, Rutgers University Press 1998.
- 17 Erica Appelros: ”Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor? Maktstrukturer och könsuppfattningar i kristen fundamentalistisk teologi”, *Makt och religion i könskilda världar*, red. Erica Appelros, Stefan Eriksson och Catharina Stenqvist, Skriftserien Religio nr 57, Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund 2003.

### Erica Appelros

Centrum för teologi och religionsvetenskap  
Lunds universitet  
Allhelgona Kyrkogata 8  
SE-223 62 Lund  
erica.appelros@teol.lu.se

### Summary

A much debated issue in contemporary philosophy of religion is the religious realism/anti-realism controversy. Is God metaphysically real and exists independently of human minds, or is God simply a human conceptual construction that fills a function for some people? How should we understand the relation between language and reality?

It is suggested in the article that a feminist approach to the debate could be made by way of either accepting or renouncing the dualistic presumptions of the debate. The presumptions are in short that everything we speak about is either existing or non-existing, in an absolute way, and that only existing things can matter enough to constitute grounds for making some kind of comparative truth-claims, that for instance are required for conducting feminist normative and critical arguments. It is argued that the most viable feminist strategy is rejecting these presumptions, granted that the feminist approach is aimed at securing the possibility of speaking about a common shared reality for the sake of enabling criticism of oppressive structures and situations in religious contexts and ideological systems, and at the same time facilitating reconstruction of oppressive constructions of religion.