

Sorg som uttryck för kvinnlig agens i Lukas 7:36–50 och 23:27–31

ALVA EYTHORSÐÓTTIR

Uppsala universitet

alva.eythorsdottir.3770@student.uu.se

INLEDNING

Sorg kan betraktas som en universell känsla som förenar alla människor som lever nu och alla de som levt före oss. Samtidigt sörjer inte alla människor i alla tider och kulturer på samma sätt. Typiskt för vår moderna västerländska kontext är att sorgen ses som en individuell, privat och något nedtonad känsla, i jämförelse med antikens offentliga, kollektiva ”spektakel”.¹ Även människor som kommer från samma historiska och kulturella kontext behöver inte nödvändigtvis sörja på samma sätt. För att ta antikens Rom som exempel var skillnader beroende på faktorer så som genus och klass i hög grad förekommande vad gällde ”lämpliga” uttryck av sorg.²

Då vi talar om sorg kan två engelska begrepp vara till hjälp. ”Grief” utgör främst en inre upplevelse, en känsla som associeras med ledsenhet

¹ Anastasia Bakogianni, ”Introduction: Ancient Greek and Roman Multi-Sensory Spectacles of Grief”, *thersites* 9 (2019), iii–iv; Angela Kim Harkins, ”The Function of Prayers of Ritual Mourning in the Second Temple Period”, i *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. Mika S. Pajunen och Jeremy Penner, BZAW 486 (Berlin: Walter de Gruyter, 2017), 84–85.

² Jean-Noël Allard och Pascal Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions in the Greek and Roman Worlds.”, övers. Marian Rothstein, *Clio* 47 (2018), 23, 37, 40.

men också känslor som rädsla, ilska och förvirring, vid en förlust av något slag.³ Sorg handlar dock även om yttre beteenden som uttrycker upplevelsen, ofta i försök att anpassa sig till en ny verklighet. "Mourning" utgör en kulturell, kollektiv rit för att underlätta en gruppmedlems övergång från levande till död samt stärka strukturen i den kvarvarande gruppen.⁴

Det förekommer bibliska sorguttryck som kan tyckas mer obekanta för den moderna västerländska läsaren—folk som slår sig för bröstet, strör aska på huvudet och klär sig i säckväv.⁵ Ett bibliskt uttryck för sorg som vi nog antagligen känner igen är dock gråtandet. "Den hebreiska termen *bākāh* betyder "gråta" eller "begråta". I Nya testamentet används termen *κλαίω* för att "gråta" mer högljutt. För att syfta till sorgeritualer kombineras ofta *κλαίω* med andra termer för att sörja, så som *πενθέω*".⁶ Begravningsprocessioner där gråten var en viktig del av det rituella klagandet återfinns i såväl den judiska som den grekisk-romerska kontexten, där professionella "gråterskor" kunde förekomma.⁷ I Lukas framställs gråtande som ett lämpligt uttryck för sorg i 7:32, "Vi sjöng sorgesånger men ni ville inte gråta". Gråtande lyfts även fram som en del av sörjandet i Lukas 6:25, "ve er som skrattar nu, ni ska få sörja och gråta".

I denna artikel vill jag undersöka sorg i Lukas utifrån två perikoper som skildrar gråtande kvinnor och göra det utifrån en feministisk teoretisk utgångspunkt. Jag kommer i min läsning av dessa perikoper undersöka om de kvinnliga karaktärerna kan betraktas som sörjande. Hur skildras och värderas kvinnornas sorguttryck? Hur förhåller sig skildringarna till antika uppfattningar om sorg, i en antik judisk och grekisk-

³ Lee Templeton, "Introduction: Grief, Gender, Identity" i *Grief, Gender, and Identity in the Middle Ages*, red. Lee Templeton (Leiden: Brill, 2021), 3–4.

⁴ Katharine Derderian, *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Mnemosyne. Supplementum 209 (Leiden: Brill, 2000), 3–4.

⁵ Mahri Leonard-Fleckman, "Mourning", i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online* 19, red. C. Furey et al. (Berlin: De Gruyter, 2021).

⁶ Clarissa Paul, "Mourning", i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, 19, red. C. Furey et al. (Berlin: De Gruyter, 2021).

⁷ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 53, 65; Allard och Montlahuc, "The Gendered Construction of Emotions", 36; Leonard-Fleckman "Mourning".

romersk kontext? Och hur förhåller sig skildringarna till antika könsroller? Jag ämnar göra en kontextuell läsning, utifrån sociala och kulturella normer gällande sorg under antiken. Syftet ligger i att förstå hur kvinnlig sorg skildras i evangelietexten—framkommer den kvinnliga sorgen som passiv eller aktiv? Uttrycker de kvinnliga karaktärerna agens?

Den ena perikopen, 7:36–50, skildrar en kvinna som tvättar Jesu fötter med sina tårar innan hon smörjer dem med balsam. Ett avsnitt om en kvinna som smörjer Jesus med balsam, vilket väcker en negativ reaktion från omgivningen men värderas positivt av Jesus, förekommer i samtliga evangelier: i Mark 14:3–9, Matt 26:6–13 och Joh 12:1–11. Det finns centrala skillnader mellan evangelierna, varpå kopplingarna dem emellan är omdebatterade.⁸ I Lukas utspelar sig smörjandet i Galileen och inte inför passionsnarrativet i Betania, så som i de övriga evangelierna, där Jesus försvarar kvinnans handling genom att hänvisa till förberedelsen inför sin begravning. I Markus och Matteus häller kvinnan balsam över Jesu huvud, medan hon i Lukas och Johannes smörjer Jesu fötter och torkar dem med sitt hår. I de övriga evangelierna framkommer att det är fråga om ett dyrbart balsam, alabasterflaskan hos Lukas kan dock betraktas som dyrbar.⁹ Det är enbart i Lukas som kvinnan karaktäriseras som en synderska och enbart här som kvinnan gråter. Beteendet värderas positivt av Jesus som hyllar det som kärleksfullt och förklarar att hon blivit förlåten för sina synder.

Den andra perikopen som jag valt att undersöka skildrar också gråtande kvinnor, 23:27–31, och har ingen motsvarighet i de andra evangelierna. Här rör det sig tydligare om ”mourning” i relation till Jesu

⁸ Vissa betraktar Lukas som en redigerad bearbetning av Markus-traditionen, andra kommentatorer menar att det rör sig om en särtradition. Jag finner Bovons argumentation övertygande för att de samtliga smörjelse-versionerna utgör redogörelser för en enskild händelse. Se François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, övers. Christine M. Thomas (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002), 290–293.

⁹ Amy-Jill Levine och Marc Zvi Brettler, *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible Translation* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 128–129.

död, sörjande kvinnor som följer Jesus till korset i en form av begravningsprocession innan dödsfallet. Kvinnorna sörjde, ἐκόπτοντο, och klagade över honom, ἐθρήνουν αὐτόν. På grekiska kan κόπτω betyda ”hugga”, ”slå” och ”skära”, samt i medium syfta på gesten att ”slå sig för bröstet”. Gesten kan översättas till ”beklaga sig”. Jesus benämner kvinnorna som ”Jerusalems döttrar” och uppmanar dem att inte gråta över honom, men däremot över sig själva och sina barn.

De två perikoperna analyseras i ett par avsnitt vardera. Analysen av 7:36–50 utgörs av ett avsnitt om hur ”synderskan” sörjer sin synd samt ett avsnitt om hur hon sörjer Jesu kommande död. Analysen av 23:27–31 behandlas först i ett avsnitt om kvinnornas sorg över Jesus och Jesu uppmaning till dem att sörja sig själva och sina barn. I det följande avsnittet belyses kvinnornas sorguttryck som potentiellt profetiskt samt som en politisk protest.

LUKAS 7:36–50: EN SEXUELL ELLER SÖRJANDE SYNDERSKA?

I 7:37 introduceras den kvinnliga karaktären på följande vis: γυνή ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός eller ”en kvinna i staden som var en synderska” (7:37). Denna karaktärisering har dessvärre tolkats enligt vad jag menar är en fördomsfull uppfattning om kvinnan: den kvinnliga karaktären har begått sexuell synd och läses som en prostituerad.¹⁰ Måste en kvinnlig synderska nödvändigtvis ha begått en sexuell synd? En kvinnlig synderska ”i staden” har översatts som en ”allmän” prostituerad kvinna, något som flera feministiska forskare dock menar kan vara en felöversättning.¹¹

¹⁰ Hon betraktas som en prostituerad av kommentatorer som Lennart Thörn, François Bovon och Joel Green. Lennart Thörn, *Ordets tillblivelse: Lukasevangeliet* (Örebro: Libris, 2017), 188; Bovon, *Luke 1*, 293; Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 309.

¹¹ Teresa J. Hornsby, ”The Woman is a Sinner/The Sinner is a Woman”, i *A Feminist Companion to Luke*, red. Amy-Jill Levine (London: Sheffield Academic Press, 2002), 124–128; Barbara E. Reid, ”Do You See This Woman? A Liberative Look at Luke 7:36–50 and Strategies for Reading Other Lukan Stories against the Grain”, i *A Feminist*

Olabisi Obamakin menar att traditionella tolkningar som framställer kvinnan som prostituerad utgör en form av hypersexualisering, som förminskar den kvinnliga karaktärens agens.¹² Med detta sagt håller jag med om att det finns vissa erotiska associationer: kvinnan smörjer Jesu fötter och fötter har associationer till det manliga könsorganet i hebreiska och grekisk-romerska källor.¹³ Emellertid utgör inte dessa, enligt min mening, tillräckligt övertygande argument för att tolka kvinnan som prostituerad och hennes handling som erotisk.

”Synderskan” gråter intensivt. Det är inte fråga om någon enstaka tår då tårarna väter Jesu fötter, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ, och ”synderskan” behöver använda sitt hår för att torka upp dem. Gråtandet och tårarna lyfts fram explicit ett flertal gånger, vilket inte är fallet vid andra tillfällen där karaktärer gråter (7:13, 23:28).

Vi föreställer oss kvinnan nedhukad bakom Jesus. Hon står παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, en position som vanligen var kvinnors och slavar.¹⁴ Det intensiva gråtandet, den nedböjda kroppshållningen och den ödmjuka positionen kan ses som typiska självförminskande uttryck av sorg i den judisk-hellenistiska kontexten. I botgörelse-böner vid Andra Templets tid sörjdes en upplevd distans till Gud genom uttryck av maktlöshet och litenhet likväl som syndabekännelse och lovprisning av Gud. Bibliska figurer så som Esra och Daniel ber på ett sådant sätt—emellertid rör syndabekännelsen i dessa fall inte individuell synd, utan folket Israels kollektiva synd.¹⁵

Companion to Luke, red. Amy-Jill Levine (London: Sheffield Academic Press, 2002), 113–117.

¹² O. Obamakin, ”Don’t Touch My Hair: A Feminist Nigerian/British Reading of the Woman Who Washed Jesus’ Feet with Her Hair in Luke 7.36–50”, *Practical Theology* 16:2 (2023), 181–182.

¹³ Hornsby, ”The Woman is a Sinner,” 121–122, 124–129.

¹⁴ Thörn, *Ordets tillblivelse*, 189.

¹⁵ Angela Kim Harkins, ”The Function of Prayers of Ritual Mourning”, 80–101; Angela Kim Harkins, ”Mourning”, i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, 19, red. C. Furey et al. (Berlin: De Gruyter, 2021).

Något som är tydligt i perikopen om ”synderskan” är att hon har begått personlig synd—berättaren kategoriserar henne som en ”synderska” och Jesus talar om kvinnans många synder. Teresa Hornsby belyser att det är unikt för Lukas att skildra Jesu relation med individuella syndare och då i synnerhet en kvinnlig sådan—den kvinnliga synderskan är den enda av sitt slag i evangelierna.¹⁶ I Lukas möter vi även tullindrivaren Sackaios, som kallas för ”syndare” av omgivningen, samtidigt som Petrus beskriver sig själv som en syndare—till skillnad från i ”synderskans” fall har det inte diskuterats huruvida Petrus begått synd av sexuell karaktär eller inte.¹⁷ Den kvinnliga anonyma ”synderskan” karaktäriseras utifrån sin synd, och vi får ingen mer information om henne. Den anonyma aspekten kan tänkas underlätta för läsaren att se ”synderskan” som en personlig röst, en representant för gruppen ”syndare”, som framstår som mycket betydande i Lukas evangelium. Lukas är det evangelium som använder termen ἀμαρτωλός flest gånger..

”Grief” utgörs av olika känslor i relation till en förlust. I ”synderskans” fall kan vi tänka oss att relationen och närheten till Gud har skadats genom synd, brott mot Mose lag. Att betraktas som en syndare innebär också att relationen till den sociala omgivningen påverkas. Även om moralisk synd inte betraktades som ”smittsam” på samma vis som rituell synd, kan ἀμαρτωλός översättas till en form av socialt avvikande, ”onormal”, ”outcast”.¹⁸ Tidigare i evangeliet, i 5:30, har fariséer kritiserat Jesus för att äta och dricka tillsammans med syndare.

”Synderskan” uttrycker inte en explicit syndabekännelse med ord—faktum är att hon inte talar något alls i perikopen—men hennes beteende och kroppsspråk uttrycker desto mer. Sorg kan vara ledsenhet, men

¹⁶ Hornsby, ”The Woman is a Sinner”, 126.

¹⁷ Reid, ”Do You See This Woman?”, 113.

¹⁸ Cecilia Wassén, ”Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple?”, i *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity: Essays in Memory of Susan Haber*, red. Carl S. Ehrlich et al. WUNT 305 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 67–68; Hornsby, ”The Woman is a Sinner”, 125, 132; Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*, 2:a upplagan (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 169.

Harkins behandlar dessutom känslor så som ensamhet, ånger, skuld-känslor och ett längtansfullt sökande efter den som är frånvarande.¹⁹ Genom att gråta och be ödmjukt vid Jesu fötter, uttrycker kvinnan sorg, ånger över sin synd och längtan efter botgörelse och närhet till Gud. Hon inte bara närmar sig Jesus, hon tvättar, smörjer och kysser hans fötter, vilket kan ses som hyllning och lovprisning.

Att visa starka känslor obehärskat kunde enligt grekisk-romerska känsloregler och stoiska behärskningsideal betraktas som en typiskt kvinnlig svaghet.²⁰ Utifrån en grekisk-romersk kontext kunde det emellertid vara lämpligt att gråta för att påverka domstolen att visa nåd.²¹ Det förefaller rimligt att anta att kvinnan gråter på ett liknande vis, vid Jesu fötter, för att ödmjukt be Jesus om nåd för sina synder. Grekisk-romerska kvinnor kunde även gråta vid religiösa försoningsoffer, där ju "synderskan" också kan sägas be om försoning för sina synder.²²

Ett argument som har använts för att framställa kvinnan som prostituerad utgörs av hennes utsläppta hår: för att kunna torka Jesu fötter måste hon ha håret utsläppt. Att gå med utsläppt hår i en antik kontext liknas av Joel Green med att gå "topless" offentligt idag, varpå han ser kvinnans beteende som erotiskt.²³ Jag menar dock att detta inte är den mest övertygande tolkningen. I *The Jewish Annotated New Testament* betraktas utsläppt hår som ett tecken på sorg, bön, tacksamhet eller ett försoningsoffer till en gud—det lyfts fram att kvinnans handlande inte behöver tolkas som sexuellt.²⁴ Ett viktigt argument som Charles Cosgrove poängterar är att ingen karaktär reagerar över det utsläppta håret: om det

¹⁹ Harkins, "Mourning".

²⁰ Bakogianni, "Introduction", i; Allard och Montlahuc, "The Gendered Construction of Emotions", 28, 32–37, 40.

²¹ Sarah Rey, "Roman Tears and Their Impact: A Question of Gender?", övers. Marian Rothstein, *Clio* 41 (2015), 228–229.

²² Rey, "Roman Tears and Their Impact", 228.

²³ Charles, H. Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36–50", *JBL* 124:4 (2005), 677; Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, 310.

²⁴ Levine och Brettler, *The Jewish Annotated New Testament*, 128–129.

var ett uppenbart tecken på sexuell syndighet borde farisén rimligtvis ha påpekat det. Cosgrove undersöker ett antal antika källor för att studera situationer där kvinnor har utsläppt hår och kommer fram till att det kan vara tecken på tacksamhet eller vördnad inför en gud/gudinna, en del av religiösa riter eller ett tecken på sorg.²⁵ Enligt Cosgroves analys släppte även dygdiga martyrer ut håret som ett tecken för sin sorg, medan kvinnor i den grekisk-romerska kontexten kunde använda sitt utsläppta hår vid bön i nationella kriser. I sin tolkning av perikopen kommer Cosgrove också fram till att kvinnans utsläppta hår antagligen inte sågs som ett tecken på sexuell lössläpphet utan som ett tecken på sorg, bön och/eller tacksamhet.²⁶

Utifrån en nytestamentlig kontext kan vi betona ett samband mellan synd och sorg: för att göra botgörelse för din synd ska du sörja, gråta och klaga (Jak 4:9).²⁷ Att synderskan gråter för att sörja sin synd förefaller således rimligt i en nytestamentlig kontext, där gråt inte nödvändigtvis betraktas som obehärskat emotionellt och svagt. Detta visar också på att sorg inte nödvändigtvis är ett uttryck för passivitet. Harkins redogör för att den grekisk-judiske filosofen Filon från Alexandria såg λύπη ("sorg") som ett tillstånd av maktlöshet och förlust av agens.²⁸ Här förefaller det dock snarare som att sorgen är ett sätt för "synderskan" att uttrycka agens.

Till skillnad från farisén har kvinnan tvättat, torkat, kysst och smort Jesu fötter. Det är sorgens tårar som är vattnet och en sörjande kvinnas utsläppta hår som är handduken. Kvinnan är det handlande, initiativtagande subjektet och Jesus det passiva objektet för handlingen. Genom sitt initiativ och handlande förändrar kvinnan sin egen situation: hon får upprättelse och blir förlåten för sina synder som en konsekvens av sitt kärleksfulla beteende (7:47) och sin tro (7:50). Det avslutande tillståndet är att hon är förlåten och välsignad, till skillnad från den synderska hon

²⁵ Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair", 679–685.

²⁶ Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair", 688.

²⁷ Clarissa Paul, "Mourning".

²⁸ Harkins, "The Function of Prayers", 86; Harkins, "Mourning". Harkins hänvisar här till Filon: *Her.* 270; *Mos.* 1.139; *Prob.* 159; *Her.* 270; *Virt.* 88; *Ios.* 214.

var i början av perikopen. Kvinnan visar således på ett klart motiv att försöka förändra sin ställning i samhället och väjer inte för att bryta mot förväntningarna vad gäller sin roll som ”syndare”. Kvinnan gör ett aktivt val att komma till Jesus med sin egen balsamflaska i alabaster och detta trots att han befinner sig hemma hos en farisé, som kan provoceras av hennes närvaro vid måltiden. Hon lär alltså komma med avsikt att smörja Jesus, det är en genomtänkt handling, samtidigt som hon visar att hon är beredd att gå emot sociala konventioner.²⁹

I feministiska tolkningar av perikopen framträder en viss ambivalens. Kommentatorer har lyft fram ”dubbla budskap” gällande Lukas-evangeliets framställning av kvinnliga karaktärer.³⁰ Evangeliet har gärna framställts som i synnerhet progressivt, i och med att det innehåller mycket säreget material om kvinnor.³¹ På samma gång är de kvinnliga karaktärerna, enligt feministiska kommentatorer som Jane Schaberg och Sharon Ringe, ofta underordnade, utan verklig makt och ansvar. De beskriver evangeliet som ett framgångsrikt försök att legitimera manligt ledarskap, genom att exempelvis skildra kvinnor som tysta och tacksamma, utan ledarroller eller profetisk tjänst.³²

I min läsning av perikopen om ”synderskan” framkommer också ”dubbla budskap”. Å ena sidan finner vi ett androcentriskt perspektiv. Den kvinnliga karaktären säger ingenting och vi får heller inte tillgång till hennes perspektiv eller tankar genom den allvetande berättaren. Jesus talar först och främst till Simon och inte till kvinnan vid sina fötter. Narrativet tycks använda hennes handling för att lära den manliga fariséen en läxa om förlåtelse, samtidigt som perikopen vill visa att Jesus är en riktig profet, med en förmåga att förmedla Guds förlåtelse. Å andra sidan

²⁹ Hornsby, ”The Woman is a Sinner”, 130–132.

³⁰ Turid Karlsen Seim, ”Feminist Criticism”, i *Methods for Luke*, red. Joel B. Green, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 42–43, 54, 58–59.

³¹ Karlsen Seim, ”Feminist Criticism”, 57; Jane D. Schaberg och Sharon H. Ringe, ”Gospel of Luke”, i *The Women’s Bible Commentary*, red. Carol A. Newsom et al. (London: SPCK, 2014), 497, om så kallad ”pairing”.

³² Schaberg och Ringe, ”Gospel of Luke”, 493.

visar den kvinnliga karaktären på mer än en egenskap: initiativkraft, självständighet, kärleksfullhet och tro, men också ånger och sorg. Där farisén ser henne som en endimensionell syndare som inte kan förändras, betraktar Jesus henne som flerdimensionell och komplex, med möjlighet till karaktärsutveckling. Han karaktäriserar kvinnan utifrån hennes kärleksfulla beteende och jämför det med den manliga fariséns bristande gästfrihet.

7:36–50: EN SÖRJANDE PROFET

Feministiska uttolkare har reagerat över att Lukas, i sin användning av Markus, tycks redigera bort kvinnans profetiska förmåga att smörja Jesus inför hans begravning.³³ Jag finner emellertid att man även i Lukas kan tolka kvinnans handling som en profetisk smörjelse inför Jesu begravning, varpå kvinnan alltså förutser Jesu död före någon annan. I sådana fall uttrycker kvinnan inte enbart ”grief” i relation till personlig syndabekännelse, utan också rituell sorg, ”mourning”, i samband med ett dödsfall. På så sätt kan kvinnan även sägas utgöra en del av ett större sammanhang: hon sörjer sin egen synd och Jesu kommande lidande och död.

”Synderskan” smörjer Jesu fötter. Fötter tvättades av gästfrihet men att dessutom smörja dem kan associeras med smörjelsen av de döda.³⁴ Utifrån en antik kontext, såväl i en judisk kontext som i en grekisk-romersk, har kvinnan särskilda uppgifter och ett särskilt ansvar för sorge- och dödsritualer.³⁵ I 23:56 förbereder kvinnorna från Galileen att ta med

³³ Schaberg och Ringe, ”Gospel of Luke”, 505. Schaberg och Ringe är alltså av uppfattningen att Lukas utgått från Mark 14:3–9 och redigerat denna. Emellertid menar kommentatorer som Lennart Thörn att Lukas inte är en redaktionell bearbetning av Markustraditionen. Thörn, *Ordets tillblivelse*, 188.

³⁴ Schaberg och Ringe, ”Gospel of Luke”, 505; Darrell L. Bock, *Luke*, The IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994), 141.

³⁵ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 53, 65; Allard och Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions”, 36; Mahri Leonard-Fleckman, ”Mourning”; Valerie

sig "μύρα" (plural) till Jesu grav, liksom det är μύρον som "synderskan" använder för att smörja Jesu fötter (7:38). Det är också verbet μυρίζω som Jesus använder då han gör klart att kvinnan med balsamflaskan hos Markus har smort Jesu kropp inför begravningen (Mark 14:8). Ett argument för att betrakta "synderskans" smörjelse så som en smörjelse inför ett dödsfall är att Jesu kropp ju annars inte blir smord—Josef sveper Jesu kropp i linnetyg och lägger den i graven, men det sägs inte något om smörjelsen. Vi kan tänka oss att kvinnorna avser att smörja Jesu kropp men kvinnorna kommer ju inte att genomföra detta då de inte finner Jesu kropp i graven.

Barbara Reid noterar perikopens möjliga kopplingar till passionsnarrativet.³⁶ Kvinnan håller ut balsam av stor kärlek, liksom Jesu blod hålls ut av stor kärlek under den sista måltiden i 22:20—det används emellertid inte samma grekiska ord i dessa båda fall. Kvinnan gråter kärleksfullt, medan Petrus gråter bittert i 22:62. Kvinnan kysser kärleksfullt medan Judas kysser svekfullt i 22:47—även här används dock två olika grekiska termer. Liksom Jesus uppmanar sina lärjungar att tjäna i 22:26, intar kvinnan en tjänares position vid fötterna och liksom den ångerfulla brottslingen i 23:43, får den ångerfulla kvinnan förlåtelse. Dessa möjliga associationer till passionsnarrativet skulle kunna ses som ett förstärkande argument till att kvinnan sörjer Jesu kommande lidande.³⁷

Obamakin ser kvinnan som en nekromant, eller dödssiare, som förutspår Jesu död och då använder balsam. Antika nekromanter kunde använda rökelse men också balsam och smörjelseoljor för att smörja kroppsdelar, och då bland annat just fötterna. Obamakin tar upp kvinnliga profeter i den Hebreiska bibeln och hur dessa ofta betraktats negativt av forskare, så som onda "häxor". Ett exempel är nekromanten i Endor (1 Sam 28:7), som Obamakin liknar med "synderskan", i och med att de båda i hög grad har sexualiserats. Obamakin lyfter också fram en annan

Margaret Hope, "An Emperor's Tears: The Significance of the Mourning of the Julio-Claudian Emperors", red. Anastasia Bakogianni, *thersites* 9 (2019), 119.

³⁶ Reid, "Do You See This Woman?", 117.

³⁷ Reid, "Do You See This Woman?", 117.

profetissa i Lukas: Hanna, som har profetisk visshet om vem Jesus är (2:36–38). Att ”synderskan” rätt ut skulle säga detta, vem Jesus är och hur han kommer att dö, skulle kunna innebära fara för henne och Jesus, varpå hon använder ”de svagas vapen” och uttrycker sorg.³⁸

Cosgrove har visat att antikens kvinnor kunde sörja med utsläppt hår, ”i förväg” vid kriser.³⁹ En sådan handling blir en form av protest likväl som en bön om gudomligt ingripande. Kvinnor i antika berättelser och historieskrivning kunde försöka stoppa slag och invasioner genom att gå ned på knä och be för fred med utsläppt hår. I detta fall kan vi tänka oss att kvinnan, med sitt utsläppta hår, i förväg sörjer Jesu lidande och död.

Om vi läser ”synderskan” så som en kvinnlig profet som i förväg sörjer Jesu kommande död utgör hon en av de kvinnliga röster som sörjer Jesus—vi kan sammankoppla hennes perikop med passionsnarrativet och perikop 23:27–31, där Jerusalems kvinnor sörjer Jesus på väg mot korsfästelsen, samt 23:48 där folkmassan sörjer genom att slå med händerna mot bröstet efter att bevittnat Jesu död.

23:27–31: ”JERUSALEMS DÖTTRAR” OCH DERAS SORG

I Lukas 23:27 läser vi att: *πολὸν πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν*, ”en stor mängd av folket och av kvinnor”, följde Jesus på väg mot korset. Kvinnorna sörjde, *ἐκόπτοντο*, och klagade över honom, *ἐθρήνουν αὐτόν*. När Jesus uppfattar kvinnornas sorg vänder han sig om (*στρέφω*) för att tilltala dem—en typiskt tillrättavisande gest.⁴⁰ Jesus säger: *Θυγατέρες Ἰερουσαλήμ, μὴ κλαίετε ἐπ’ ἐμέ πλὴν ἐφ’ ἑαυτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν*, ”Jerusalems döttrar, gråt inte över mig, utan gråt över er själva och era barn” (23:28). Jesus tilltalar kvinnorna direkt, snarare än att, så som i perikopen om ”synderskan”, först kommentera handlingen i samtal med en annan man. Jesus benämner kvinnorna som *Θυγατέρες*

³⁸ Obamakin, ”Don’t Touch My Hair”, 186.

³⁹ Cosgrove, ”A Woman’s Unbound Hair”, 682–684.

⁴⁰ Green, *The Gospel of Luke*, 815.

Ἱερουσαλήμ, "Jerusalems döttrar". Vi kan utifrån frasen anta att kvinnorna kommer från Jerusalem och inte är de kvinnor som följt med Jesus från Galileen.

Termen "Jerusalems döttrar" har konnotationer till den Hebreiska bibeln. Termen förekommer i Höga visan 1:5, 2:7, 3:5, 3:10, 5:8, 5:16 och 8:4. "Dotter Sion" förekommer dock desto oftare och i flera fall i sorgekontexter. Ett exempel är i Klagovisorna, där hon, liksom "Jerusalems döttrar", sörjer, gråter och klagar. "Dotter Sion" är en personifiering av Jerusalem, men också hela Israels befolkning och deras land, tidigare generationer likväl som de som drabbats av lidande, erövring och exil.⁴¹ "Dotter Sion" blir folkets talesperson och sörjer inför Gud och med oupphörlig gråt och klagande vill hon att Gud och människor ska ingripa med hjälp och tröst.⁴² "Sions döttrar" förekommer också hos Jesaja. I 3:16 lyfts exempelvis "Sions döttrar" fram som högfärdiga, varpå de ska dömas, skämmas och sörja. Typiska sorgetecken är här att deras huvuden ska rakas och att de ska gå klädda i säcktyg om livet. "Dotter Sion" förekommer även hos Jeremia, till exempel i 6:2, där hon också framställs negativt som bortskämd och kommer att drabbas av ödeläggelse.

Bibelkommentatorer menar att kontexten, och Lukas mottagare, kräver någon form av sörjande för Jesus då han är på väg mot sin avrättning.⁴³ "Jerusalems döttrar" utför då vad som skulle kunna betraktas som en nödvändig del i en judisk begravningsprocession. Kvinnor hade vanligen en framträdande roll i sådana antika begravningsriter och vissa kommentatorer menar att "Jerusalems döttrar" antagligen är professionella sörjande kvinnor.⁴⁴ Studerar vi den Hebreiska bibelns sorgebegrepp finner vi *məqônēnôt* och *ḥākāmôt* för sörjande eller skickliga kvinnor.⁴⁵ En

⁴¹ David A. Bosworth, "Daughter Zion and Weeping in Lamentations 1–2", *Journal for the Study of the Old Testament* (2013-12), 38:2, 219–223, 232.

⁴² Bosworth, "Daughter Zion", 232–235.

⁴³ Danker, *Jesus and the New Age*, 371.

⁴⁴ Schaberg och Ringe, "Gospel of Luke", 509; Danker, *Jesus and the New Age*, 371; Thörn, *Ordets tillblivelse*, 532.

⁴⁵ Leonard-Fleckman, "Mourning".

annan bibelkommentator belyser att judiska kvinnor hade som uppdrag att ge den som skulle avrättas bedövande vin—i b. *Sanh.* 43a står att ”*The noble women in Jerusalem used to donate and bring it*” (min kursivering).⁴⁶

Professionella gråterskor behöver inte nödvändigtvis uppleva sorg (”grief”) personligen.⁴⁷ Med professionella sörjande kvinnor behövde inte de manliga familjemedlemmarna, i den romerska kontexten, utmana det manliga behärskningsidealet.⁴⁸ Reeder uppmärksammar de professionella klagande kvinnornas låga sociala position, på botten av den sociala hierarkin, och visar på hur sörjande kvinnor kunde värderas motsägelsefullt. Den grekisk-romerske filosofen Plutarchos noterar de professionellas viktiga roll i att framkalla ett möjligt utlopp för sorg, men beskriver också kvinnliga släktingars klagande som omoraliskt och svagt.⁴⁹

Bör kvinnornas handling läsas som ett professionellt uppdrag som utförs på rutin, snarare än som ett uttryck av ”genuin” personlig sorg över just Jesus? Sorg under antiken var generellt performativ, kollektiv och rituell (”mourning”), varför det kan tyckas typiskt för vår tid att vilja se mer moderna individer som känner ”genuin” sorg på ett personligt plan.⁵⁰ Om kvinnorna nu slår sig på bröstet för att det är så vissa kvinnor rituellt brukar bete sig vid en avrättning är det fortfarande ett sorgesuttryck—en aktiv handling som kan tolkas som ett uttryck av medlidande och som en protest mot avrättningen. Utifrån en antik kontext kan vi se att sorg använts som ett maktmedel för kvinnor som annars inte haft möjlighet att påverka sådant som politiskt liv eller militära beslut.⁵¹ Störst möjligheter att påverka hade emellertid kvinnor med högre social

⁴⁶ Bock, *Luke*, 372.

⁴⁷ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 53, 65; Allard och Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions”, 36; Hope, ”An Emperor’s Tears”, 119; Leonard-Fleckman, ”Mourning”.

⁴⁸ Hope, ”An Emperor’s Tears”, 119, 121.

⁴⁹ Caryn A. Reeder, ”Women’s Emotion, Community, and Politics: Interpreting Tears in Luke 23.27–31,” *NTS* 69:4 (2023), 407.

⁵⁰ Bakogianni, ”Introduction”, iii.

⁵¹ Reeder, ”Women’s Emotion”, 411–412.

ställning, vilka samtidigt hade högre krav på sig att agera obehärskat. Flera kvinnor som följer Jesus har också ekonomiska medel, så som kvinnorna från Galileen som bidrar ekonomiskt med tillgångar. Samtidigt kan ett tydligt socialt budskap urskiljas hos Lukas, varpå det inte förefaller otroligt att Jesus skulle vända sig och tala till professionella sörjande kvinnor med mycket låg social ställning.

”Jerusalems döttrar” sorguttryck visar på att ”alla” närvarande som krävt Jesu avrättning faktiskt inte ville genomföra den. Den närvarande folkmassan ropade allesamman, *παμπληθεὶ*, att de ville se Barabbas fri. Ändå sörjer alltså snart ”Jerusalems döttrar”, vilket skulle kunna tolkas som en protest mot avrättningen. Green betraktar kvinnorna som exempel på att alla närvarande judar inte höll med sina ledare. Folkmassan och kvinnorna följer Jesus (*αὐτῷ*, honom) och inte dem som för bort honom.⁵² Jag håller emellertid inte med Green när han menar att kvinnorna inte kan ses som Jesu följeslagare—Green menar att vid övriga tillfällen i Lukas kan *ἀκολουθεῖν* tyda på lärjungaskap men att det inte bör tolkas på detta vis här. Genom att kallas just ”Jerusalems döttrar”, med många intertexter till den Hebreiska bibeln, framstår kvinnorna tydligt som representanter för folket, Jerusalems invånare och kanske även hela Israel. En intressant intertext är Sakarja 12:10: ”Men i Davids ätt och i *Jerusalems invånare* skall jag ingjuta *en anda av godhet och vilja till bön*, och de skall se upp till mig. *Den som de har genomborrat skall de sörja som man sörjer sin ende son, de skall gråta bittert över honom som man gråter över sin förstfödde.*” (min kursivering).⁵³ Att ”Jerusalems döttrar” gråter kan således ses som ett svar på Sakarjas profetia. Enligt intertexten är kvinnornas gråtande tecken på ”en anda av godhet”. Här framgår också att kvinnorna, i någon mening, är delaktiga i Jesu avrättning: de sörjer Jesus, ”Den som de har genomborrat”, då de utgjort en del av ”hopen” som ville se Jesus död.

Sörjandet kan även tolkas som en syndabekännelse. Senare i passionsnarrativet skrivs det ut att alla folkmassor *τύπτοντες τὰ στήθη* eller ”slog

⁵² Green, *The Gospel of Luke*, 813.

⁵³ *Ibid.*, 815; Danker, *Jesus and the New Age*, 371; Bock, *Luke*, 372.

med händerna mot bröstet” (23:48). Här finns en tydlig intertext till Jesu liknelse i Lukas 18:13, där en syndig tullindrivare ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ eller ”slog sitt bröst”. Tullindrivaren bekänner sin synd och kallar sig ”syndare”: ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. Även om ”Jerusalems döttrar” också slår sig mot bröstet används inte samma grekiska uttryck här som i 23:48 och 18:13. Om kvinnorna främst grät över sin egen synd skulle Jesus inte heller behöva tillrättavisa dem att sörja över sig själva och sina barn.

Jesus vill visa att det inte är hans egen död som är tragisk, utan det är den dom som kommer drabba Jerusalem. Jesu ord utgör en förutsägelse inför Jerusalems förstörelse, som Jesus ju varnat om ett antal gånger tidigare. Jesus klagar över Jerusalem i 13:34–35, gråter över Jerusalem i 19:41–44, förutsäger templets förstörelse i 21:6 och Jerusalems ödeläggelse i 21:20–24. Jesus kan sägas bjuda in ”Jerusalems döttrar” till att delta i profetian: de manas till att gråta över sig själva och sina barn, inför Jerusalems kommande förstörelse 70 v.t. Det finns likheter med avsnittet där Jesus gråter över Jerusalem. Strukturen i perikoperna är lika i och med en profetisk refräng, ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι eller ”Det skall komma en tid” i 19:43 och ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ”Det kommer en tid” i 23:29. Här följer en omvänd välsignelse: tvärtemot den vanliga ordningen är det inte de fruktsamma som är välsignade med barn. Det är de ofruktsamma, αἱ στεῖραι, som är välsignade, ”i den tiden”, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, som kommer slippa att se sina barn plågas och dö vid Jerusalems förstörelse (23:29).

I 23:30 kommer ett citat från Hosea 10:8. Hosea 10 handlar om Samariens invånare och att de hellre kommer vilja dö än utstå dome—”de skall säga till bergen: ’Dölj oss!’ och till höjderna: ’Fall över oss!’”. Genom att använda detta citat i 23:30, ”*Då skall man säga till bergen: Fall över oss, och till höjderna: Dölj oss.*” (kursiv i originalet), framstår Jerusalems kommande förstörelse så som domen över Samariens befolkning—Jerusalems invånare kommer hellre vilja dö än utstå domen. I 23:31 läser vi: ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται; ”Ty om de gör sådana saker med *det gröna trädet*, vad skall då inte ske med

det förtorkade?” (min kursivering). Vissa kommentatorer betraktar subjektet som Gud, ”det gröna trädet” som den oskyldige Jesus och ”det förtorkade” som Jerusalem, varpå tolkningen blir: om Gud tillåter att Jesus, sin egen oskyldige son, korsfästs, vad kommer Gud då att göra mot det skyldiga Jerusalem, som avvisade sin Messias?⁵⁴ Ett grönt träd brinner inte lika lätt som ett förtorkat, dött träd, varpå det skyldiga Jerusalem ju kommer brinna mycket bättre än det gröna trädet, den oskyldige Jesus. I och med grekiskans tredje person plural blir subjektet dock snarast ”de som gör sådana saker”, vad jag tolkar som Jesu fiender, ”de” som vill se Jesus dö, för Jesus till avrättningsplatsen, korsfäster honom och kastar lott om hans kläder och därmed kommer drabbas av ödesdigra konsekvenser för att de gjort så med ”det gröna trädet”.

I den Hebreiska bibeln förekommer inte samma stoiska manlighetsideal beträffande intensiv gråt, så som i en senare romersk kontext, och gråtande kunde användas för att Gud skulle gripa in vid kriser—i Klagovisorna uppmanas Sion att fortsätta gråta och ropa till Gud, för ”ju mer hon gråter desto troligare är det att Gud svarar”.⁵⁵ I sin artikel om Klagovisorna refererar Bosworth också till stycken i Psaltaren, som behandlar böner under tårar, till exempel Ps. 39:13, ”Herre, hör min bön och lyssna till mitt rop, tig inte när jag gråter!”. I Nya testamentet betraktas inte heller gråt som negativt och verkningslöst (Luk 6:21, 18:13; Jak 4:9). Utifrån detta förhållningssätt bör synd sörjas, för att det då finns en möjlighet till botgörelse—sorgen är alltså i högsta grad verkningsfull och positiv. Att Jesus uppmuntrar ”Jerusalems döttrar” att gråta över sig själva och sina barn innebär således att allt hopp inte är borta. Även om domen kommer att komma kan kvinnorna visa på sorg över sin synd—något som också kan komma att påverka deras situation och leda till försoning.

⁵⁴ Bock menar att det är mest troligt att det syftar på Gud och annars på hela Israel (Bock, *Luke*, 373). Danker menar också att ”de” syftar på Gud (Danker, *Jesus and the New Age*, 372). Green menar dock att ”de” syftar på de som avvisat Jesus (Green, *The Gospel of Luke*, 816) och LaVerdiere att ”de” är Jesu fiender. Eugene LaVerdiere, *Luke*, New Testament Message 5 (Wilmington: Michael Glazier Inc., 1980), 276.

⁵⁵ Reeder, ”Women’s Emotion”, 404; Bosworth, ”Daughter Zion”, 232–235.

Det finns en risk att kommentatorer fokuserar på att Jesus tillrättavisar kvinnorna snarare än på vad Jesus faktiskt uppmanar dem till. Green talar exempelvis om kvinnornas brist på insikt: de förstår inte Jesu identitet, det gudomliga syftet eller vad som kommer att ske med Jerusalem.⁵⁶ Jag menar att vi bör belysa kvinnornas aktiva handling som en protest mot Jesu plågsamma avrättning samt att Jesus bjuder in dem att gråta över Jerusalem profetiskt. Även om kvinnorna nu faktiskt skulle förstå Jesu döds nödvändighet förfaller det rimligt att uttrycka känslor av empati för någon som går en plågsam död till mötes.

Jesus har uppmanat kvinnor att inte gråta tidigare, så som änkan som gråter över sin son i 7:13. Jesus känner "medlidande" (σπλαγχνίζομαι) med henne och vill inte se henne i en sådan sorg. Gråtandet tycks vara det som hjälper änkan i sin svåra situation: genom att gråta över sin situation kommer Jesus att ingripa och förändra den. Änkan får sin son tillbaka genom att sörja honom. Jesus tycks också känna medlidande när han gråter över Jerusalem likväl som när han ber att Gud ska förlåta "de" som korsfäster honom. Det förefaller rimligt att det är medlidande som han känner också när han betraktar de gråtande "Jerusalems döttrar". Jesus vill hjälpa "Jerusalems döttrar" att hjälpa sig själva. Fokus ligger på försoning snarare än tillrättavisning. I Lukas känner Jesus inte självömkan utan självförtroende då han säger sina sista ord på korset, "Fader, i dina händer lämnar jag min ande" (23:46) i jämförelse med Markus "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" (15:34). Lukas Jesus behöver inte kvinnornas klagande utan vill att de ska prioritera att klaga över sig själva, så att Gud kan gripa in och hjälpa dem, snarare än honom.

"Synderskans" gråt skulle kunna tolkas som sorg över Jesu kommande lidande och död – emellertid sörjer hon samtidigt sin egen synd, varpå Jesus också ingriper med förlåtelse och försoning. Eftersom denna aspekt redan tydligt finns i perikopen behöver inte Jesus rikta bort fokus från sig själv med orden "gråt inte över mig, gråt över dig själv". Perikopen om "synderskan" utgör ett ovanligt exempel på ett möte med en individuell

⁵⁶ Green, *The Gospel of Luke*, 816.

kvinnlig synderska, som har personlig synd att sörja. I perikopen om "Jerusalems döttrar" är synden och domen snarast kollektiv. "Jerusalems döttrar" är en grupp närvarande kvinnor som kan sägas representera Jerusalems invånare. Kollektivet, som i den närvarande folkmassan och inte hela Jerusalems befolkning, krävde Jesu avrättning. Den kollektiva domen är att Jerusalem förstörs, då vi utifrån Jesu ord inte minst föreställer oss drabbade kvinnor och barn.

LUK 23:27–31: PASSIVA OFFER ELLER PROFETISK GRÅT I PROTEST?

"Jerusalems döttrar" har gärna tolkats som passiva symboler för offer, snarare än handlande agenter. Reeder poängterar att kvinnornas tårar betraktats som verkningslösa och inte som profetiska, så som Jesu tårar då han träder in i Jerusalem (19:41).⁵⁷ Hon argumenterar dock för att kvinnornas gråtande är både profetiskt och en politisk protest mot Jesu avrättning.⁵⁸ Kvinnor i den bibliska kontexten såväl som i den grekisk-romerska kontexten, hade ett uppdrag att visa befolkningens känslor i krig. Detta innebar en terapeutisk roll, i att möjliggöra ett kollektivt utlopp för krigets trauman, men också en protest mot våld och erövring.⁵⁹

Hos profeterna har kvinnor ofta ett ansvar för att klaga över krigets förstörelse. Jeremia 9:17–22 är ett talande exempel: "kalla på gråterskor, hämta kunniga kvinnor, låt dem genast komma och stämma upp i klagosång över oss /.../ lär era döttrar en klagosång, lär varandra ett sorgekväde". Reeder menar att "Jerusalems döttrar" följer denna profetiska uppmaning i det att de lär andra att klaga över Jerusalems förstörelse. I bibeltexten tycks folket påverkas av kvinnornas sorg, då de också klagar genom att slå med händerna mot bröstet (23:48) efter att ha bevittnat Jesu död. Dessutom lyfter Reeder in de tänkta mottagarna, som

⁵⁷ Reeder, "Women's Emotion", 400.

⁵⁸ *Ibid.*, 402.

⁵⁹ *Ibid.*, 408–410.

uppmanas att delta i klagandet över Jerusalems förstörelse. Reeders tolkning lyfter alltså fram flera aspekter i kvinnornas handlande—klagandet som profetiskt över Jerusalems kommande förstörelse, som ett svar på en profetia hos Jeremia, men där Lukas mottagare också bjuds in att minnas och klaga efter Jerusalems förstörelse år 70 v.t.⁶⁰

Svagheter i Reeders resonemang ligger främst i att hon inte belyser sörjandet av synd. Kvinnorna gråter inte profetiskt över Jerusalem förrän Jesus uppmanar dem att gråta över sig själva och sina barn. Jesus bjuder alltså in dem att delta i det profetiska klagandet, där en viktig aspekt också ligger i syndabekännelsen. Genom att sörja sin synd, deltagandet i Jesu avrättning, kan kvinnorna också aktivt försöka påverka sin situation, den kommande domen. Folkets klagande i 23:48 är snarast en syndabekännelse över deltagandet i Jesu avrättning, där det inte heller används samma grekiska uttryck som vid kvinnornas klagande. Det kan förefalla något förenklat att enbart påtala kvinnornas påverkan på folket—folket börjar ju klaga först efter att Jesus har dött och de har bevittnat dess kosmiska tecken samt officeren som förklarar att Jesus var rättfärdig. Reeders tolkning är emellertid ett viktigt feministiskt inlägg, som visar på hur ”Jerusalems döttrar” bör betraktas som agenter snarare än passiva offer.

I och med att Jesus uppmanar ”Jerusalems döttrar” att gråta över sig själva *och sina barn*, framträder också den moderliga sorgen som en relevant aspekt. Moderlig sorg är ett återkommande tema i den Hebreiska bibeln.⁶¹ Fokus på mödrars sorg utifrån kvinnliga bibliska karaktärer, exempelvis Hagar och Rakel, återfinns i Ekaterina Kozlovas ”Maternal Grief in the Hebrew Bible”. Den moderliga sorgen beskrivs här som aktiv, med potential för kvinnor att påverka samhället till det bättre i tider av kris och då till exempel göra motstånd mot förtryck. Kozlova menar att sörjande mödrar i det antika Israel kunde genomföra en ”sorgdriven

⁶⁰ *Ibid.*, 402; 408–410.

⁶¹ David A. Bosworth, ”Daughter Zion”, 230; Ekaterina E. Kozlova, ”Maternal Grief as an Archetype in the Psychology of Grief and Ancient Near East”, i *Maternal Grief in the Hebrew Bible*, Oxford Theology and Religion Monographs (Oxford: Oxford Academic, 2017).

sociopolitisk aktivism”. Detta genom bön, medling och genom det rituella klagandet, där de friare kunde uttrycka personligt och kollektivt lidande samt även rikta sig direkt till den som orsakat detta.⁶² I Klagovisorna 1 och 2 är det också ”dotter Sions” moderliga sorg som är central, då hon sörjer sina barn som ”övergivits”.⁶³ Med sin oupphörliga gråt och sitt klagande vill hon att Gud och människor ska ingripa med hjälp och tröst. ”Dotter Sion” uttrycker sin protest mot kriget och ett direkt anklagande mot Gud som svikit henne.⁶⁴

Förutom de profetiska aspekterna, innebär kvinnornas klagande också en politisk protest mot Jesu avrättning. Enligt de rådande könsrollerna förpassades de ”obehärskade” sorgeuttrycken till de av ”naturen” mer obehärskade kvinnorna.⁶⁵ Kvinnor hade på så vis ett uppdrag att uttrycka känslor offentligt, vilket de också kunde använda för att uttrycka agens. Antikens kvinnor kunde använda offentliga framträdanden av sorg för att påverka såväl politiska som militära beslut.⁶⁶ Att kvinnlig sorg kunde innebära makt framkommer inte minst utifrån de återkommande försöken att begränsa kvinnligt klagande i antika kontexter.⁶⁷ I såväl det antika Grekland som Rom kunde kvinnlig sorg betraktas som ett potentiellt hot mot samhällets styre, och inte minst vad man såg som nödvändiga militära insatser.⁶⁸ För att förhindra att kvinnors sorgeuttryck spred oro och protester i klassiska Aten, trädde begränsande lagar i kraft från 500 f.v.t.. Det kvinnliga klagandet skulle ersättas av begravningstal, som hölls av män, och som skulle hedra fallna soldaters ärofyllda

⁶² Kozlova, ”Maternal Grief”, 197–206.

⁶³ Bosworth, ”Daughter Zion”, 219–223, 232.

⁶⁴ *Ibid.*, 231.

⁶⁵ Hope, ”An Emperor’s Tears”, 119; Allard och Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions”, 28, 32–33.

⁶⁶ Reeder, ”Women’s Emotion”, 411–412.

⁶⁷ Leonard-Fleckman ”Mourning”; Allard och Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions”, 34–36; Alessandra Abbattista, ”The Tragic Nightingale Between Lament and Revenge”, red. Anastasia Bakogianni, *thersites* 9 (2019), 27–28.

⁶⁸ Bakogianni, ”Introduction”, i.

död snarare än att kritisera krigen och staten.⁶⁹ Ett talande exempel från en romersk kontext utgörs av beslutet att kvinnor inte skulle få gå fritt på gator och torg, vid förlusten mot Hannibal på 200-talet f.v.t.⁷⁰

Schaberg och Ringe menar att kvinnorna i hög grad försvinner i Lukasevangeliets sista tre kapitel.⁷¹ Kvinnorna intar främst en åskådarroll, medan fokus ligger på de manliga apostlarna. Schaberg och Ringe finner att Lukas källa antagligen enbart behandlade de sörjande kvinnorna, men att Lukas lagt till ”en stor folkmassa” (23:27). Kvinnornas handling riskerar eventuellt att ses som lika passiv som folkmassans—som följer och bevittnar, men inte gör något aktivt för att påverka situationen. I perikopen om korsfästelsen är det i hög grad ”de” eller män som agerar. ”De” för bort Jesus, tvingar Simon att bära korset, korsfäster Jesus och förbrytarna och kastar lott om Jesu kläder. Rådsmedlemmarna och soldaterna hånar Jesus, förbrytarna talar med Jesus. Jesus talar dock främst till kvinnorna, ”Jerusalems döttrar”. Jag menar att vi också bör rikta vår uppmärksamhet mot kvinnorna och deras sorg. Genom att se sorgen som ett uttryck för agens snarare än passivitet framträder fler agerande kvinnliga karaktärer också i evangeliets slutskede.

AVSLUTNING

Jag har undersökt två perikoper hos Lukas där jag finner att vi i båda fallen möter sörjande kvinnor. ”Synderskan” har gärna tolkats som en platt sexualiserad typ, varpå hennes agens så som en komplex karaktär har förminskats. Jag tolkar henne som en sörjande kvinna som både sörjer sin egen synd (”grief”) – och på så vis påverkar sin ställning i samhället genom att få Guds förlåtelse – och Jesu kommande död (”mourning”). I och med detta skulle hon även kunna tolkas som en kvinna med profetisk förmåga. I perikopen om ”Jerusalems döttrar” är det tydligare att

⁶⁹ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 64, 66, 69; Abbattista, ”The Tragic Nightingale”, 27–28.

⁷⁰ Allard och Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions”, 34–36.

⁷¹ Schaberg och Ringe, ”Gospel of Luke”, 509.

kvinnorna sörjer, men här kan det diskuteras om det är "grief" eller "mourning". Enligt mig rör det sig om "mourning", ett sörjande över Jesu kommande död, som kan ses som ett uttryck av empati likväl som en politisk protest samt ett sätt att vända sig till Gud i krissituationer. Jesus uppmanar dem att snarare uttrycka "grief", sorg över sin synd, för att på så sätt kunna påverka sin situation och få försoning. Jesus bjuder in kvinnorna till att sörja profetiskt över Jerusalem, liksom han själv gjort tidigare.

I de båda perikoperna finns ett samband mellan sorg och synd—det betraktas som positivt att sörja sin synd. I perikopen om "synderskan" möter vi en individ med personlig synd att sörja. Hon är anonym, karaktäriseras utifrån sin synd och kan sägas ge en personlig röst åt gruppen "syndare". Samtidigt är kvinnan en del av ett större sammanhang, jag tolkar henne som en av de kvinnor som sörjer Jesus, varpå hon kan sammankopplas med passionsnarrativet. I perikopen om "Jerusalems döttrar" möter vi en grupp kvinnor som uppmanas att sörja sin synd i relation till domen, Jerusalems kommande förstörelse. Här rör det sig mer om en kollektiv synd och en kollektiv dom. Kvinnorna utgjorde en del av den närvarande folkmassan som ville se Jesus död och domen utgörs av Jerusalems kommande förstörelse. I båda dessa perikoper uttrycker sorgeuttrycken kvinnlig agens, försök att aktivt påverka sin egen likväl som Jesu situation. Detta blir intressant utifrån uppfattningar om sorg som ett uttryck för maktlöshet och "kvinnlig" brist på behärskning—uppfattningar som vi kan finna i en antik kontext, men som kanske också kan finnas kvar i vår moderna kontext.