

LONE FATUM

Kvinnan som negation – kvinnokön och kristustro i församlingsliv och exeGES

*Hur ser kvinnors sociala identitet
ut i den kristna traditionen? För att finna svaret
måste man, enligt Lone Fatum, tillämpa en reflekterande
kvinnlig teologisk exeGES som inte styrs av
önskeföreställningen att finna ett kvinnopositivt
förflutet avspeglat i Nya testamentets
kanoniska skrifter.*

Som all kvinnoforskning om, av och för kvinnor har också den kvinnoteologiska exeGESen av Nya testamentet sin ideologiska bakgrund i kvinnorörelsen. Från början¹ har den alltså medvetet präglats av ett subjektivt intresse, och tolkningen av de nytestamentliga texterna har fått ett överordnat, kvinnopositivt syfte.² Kvinnorna i jesusrörelsen och i de äldsta församlingarna skulle synliggöras i eller bakom texterna och den tystnads- och bortträngningsstrategi, med vilken den patriarkaliska traditionen redan under det första kristna århundradet effektivt har osynliggjort kristna kvinnors närvaro och aktiva insats i missionsarbete, församlingsliv och gudstjänster, skulle kritiskt avslöjas och krossas.³

Ett kvinnopositivt förflutet i eller bakom texternas patriarkaliska konstruktion förutsätts, liksom att detta förflutna kan avslöjas och rekonstrueras när texterna dekonstrueras. En ursprunglig frihet och jämlikhet mellan män och kvinnor tas teologiskt för given. Föreställningen att kvinnor har varit accepterade som lärjungar och medarbetare dels av Jesus själv och dels av hans efterföljare samt att den äldsta församlingsbildningen har varit en solidarisk gemenskap av likvärdiga systar och bröder, förenade i Kristus, har på förhand varit avgörande för den kvinnoteologiska exeGESen. Frågan är om man i så fall inte har föregripit det kritiskt analytiska resulta-

tet genom att teologiskt förutsätta vad som exegetiskt skulle bevisas? Och har inte kvinnoteologisk exeGES därigenom satts att förvalta en ideologiskt bunden uppgift?

Reflekterande kvinnoteologisk exeGES

Som jag ser det handlar det här om ett kvinnoteologiskt dilemma av principell karaktär, som hittills långtifrån fått den hermeneutiska uppmärksamhet som det förtjänar.⁴ Problemet är av både historisk och existentiell natur och kan inte utan vidare lösas. Kvinnoteologisk exeGES ställer helt enkelt särskilda krav på hermeneutisk reflexion och kritisk metodmedvetenhet om inte det överordnade, kvinnopositiva syftet skall stöpa texttolkningen i en cirkelgång och därigenom reducera exeGESen till kvinnosubjektiv självbekräftelse.⁵ Det är detta dilemma och dessa speciella krav som den här artikeln handlar om.

Inledningsvis visar jag vari dilemmat närmare består, och hur man löser det när tillgången till texterna är synkron (samtidig) och apologetisk (försvarande), samt när det kvinnopositiva syftet sätter snäva gränser för den historiskt kritiska analysen. Därefter ger jag ett konkret exempel på en diakron exeGES, som kritiskt konsekvent frågar efter kvinnors villkor i den paulinska församlingen på

grundval av Första korinterbrevet 7:29-38. Jag vill visa att en analys på textens egna villkor som kompletterar en historisk, kritisk exeges med insikter från social- och kulturanthropologin (som dessutom belyser villkoren för kvinnlig subjektivitet och ett kvinnligt könsmedvetande), knappast kan kallas en vare sig kvinnopositiv eller kvinnoteologisk självbekräftande texttolkning.

Kvinnoteologins subjektiva intressen tillgodoses förstås i avslöjandet av patriarkalisk teologisk konstruktion och kvinnoförtryckande könskontroll i de nytestamentliga texterna. Men hur omfattande får avslöjandet vara, frågar jag mig, innan kvinnoteologin kommer i konflikt med sig själv och splittras mellan sitt kritiska intresse och sitt överordnande, positiva syfte? När det kritiska avslöjandet omfattar tillrättaläggandet av de könsymboliska värdebegreppen i den kristna tillvarotolkningen och den könsociala administrationen av förhållandet mellan män och kvinnor, gifta och ogifta, i den äldsta församlingen, så får detta avslöjande ett omfång och ett perspektiv som gör det näst intill omöjligt att upprätthålla den apologetiska föreställningen om Jesusrörelsen och den ursprungliga församlingsbildningen som en gemenskap i frihet och jämlikhet och som en social struktur utan könsdiskriminering och kvinnoförtryck.

Det skall inte förnekas att det är den kritiskt konsekventa exegezen som skärper det kvinnoteologiska dilemma. Ändå menar jag att det är just denna exeges som är den enda hermeneutiskt försvarbara, eftersom inte heller kvinnoteologin bör sätta gränser för vilka historiskt kritiska frågor som får ställas när det handlar om texttolkning.

Det kvinnoteologiska dilemma

När kvinnoteologin intresserar sig för könsförhållanden och kvinnors villkor i de äldsta kristna församlingarna sker det i ett dubbelt syfte, nämligen historiskt såväl som existentiellt. Frågor om förhållanden i det förflutna har väl oftast sin grund i en önskan om att kunna genomsåda och förstå förhållanden i nutiden. Men när kvinnoteologen ställer sina frågor till historien vill hon på en och samma

gång ha upplysningar och bekräftelse, vilket är problematiskt. Hur frågan man efter historiens tysta, osynliga och passiva, som inte kan avge vittnesbörd om sin egen existens? Hur finna positiv bekräftelse i enbart negativ information?

Problemet uppstår naturligtvis i all historisk kvinnoforskning men framträder tydligare i den kvinnoteologiska exegezen, eftersom dess historiska material är Nya testamentets kanoniska skrifter och eftersom det existentiella ärendet genomlyses av kristustro och av en personlig identitet som är direkt beroende av en köns- och kvinnoförnekande kristustradition. Den kvinnoteolog som frågar efter kvinnor och könsförhållanden i den äldsta församlingen mot bakgrund av t ex Paulus brev placerar sig således i en osäker och personligt sårbar situation. Det torde vara uppenbart att hennes exegetiska arbete kan komma att innebära ett kritiskt medvetandegörande både vad beträffar kristustro och kristustradition, på ett sätt som kan få konsekvenser såväl för hennes teologiska och kyrkliga hållning som för hennes förståelse av sig själv som kvinna och kön.⁶

Kvinnoteolog på kollisionskurs

Kvinnoteologen ställer frågor till texterna som strider mot en patriarkaliskt etablerad teologisk och exegetisk tradition, och hamnar då på kollisionskurs med det androcentriska normalitetsbegreppet i den nytestamentliga kristologin och soteriologin⁷ (frälsningsläran), legitimerat av föreställningen om den absoluta gudomliga auktoriteten i förhållandet mellan Fadern och Sonen, vilket helt dominerar såväl de historiska texterna som dessa texters teologiska och kyrkliga historia. Dessutom avtvingar hon texterna upplysningar mot deras vilja och kanske till och med i motsättning till deras spontana utsaga. Därigenom uppstår en rad metodproblem och speciella krav på hennes hermeneutiska reflexion och hela kritiska tänkande ställs. Sammanfattningsvis gör detta det nödvändigt för henne att noga överväga vad hon vill med sitt exegetiska projekt och inte minst: om hon vågar.

Mot bakgrund av detta kan det knappast förvåna att kvinnoteologisk exeges, så länge den praktiserats,⁸ varit övervägande apologetiskt orienterad och i praktiken bemödat sig om att hitta och tydliggöra det kvinnopositiva i nytestamentliga sammanhang. Det historiska förnekandet av kvinnan har visserligen varit svårt att helt bortse från, men man har försökt att i stället koncentrera sig på hållpunkter för en existentiell bekräftelse av a- eller direkt anti-historisk kvalitet.

På grundval av de evangeliska berättelserna om Jesu möte med kvinnor, plus det faktum att kvinnor omnämns bland de betrodda medarbetarna i Paulus brev och att det bakom de många maskulina gemensamma beteckningarna och direkta tilltalsformerna i Paulus tal till församlingen underförstått även måste ha funnits kvinnliga församlingsmedlemmar,⁹ har först och främst Galaterbrevet 3:27-28 kanoniserats som det kvinnoteologiska nyckelstället. Texten tycks vittna om att den äldsta kristna församlingen i förlängningen av kretsen kring Jesus från första början var en gemenskap präglad av frihet och jämlikhet.

Jesus personliga överskridande av sitt samhälles diskriminerande gränser uppfattas sålunda som institutionaliserat i judekristen tradition och i den paulinska församlingen. Galaterbrevet 3:27-28 är en prepaulinsk dopformel, och när Paulus citerar den betyder det att han tar för givet att det i en församling, vigd åt Kristus, inte längre skall finnas skillnad mellan judar och greker, slavar och fria, manligt och kvinnligt,¹⁰ eftersom alla i och med dopet infogats i en ny livssfär, och bestämts som nyskapad enhet i Kristus.

Jesus – en gränsöverskridare

Varje gång kvinnor förekommer i de evangeliska berättelserna är det utan tvivel fråga om ett anmärkningsvärt gränsöverskridande. Det kan inte heller förnekas att man kan härleda en omedelbar kvinnobekräftelse ur en rad episoder där Jesus explicit förhåller sig till kvinnor och kvinnors villkor. Han talar offentligt med en kvinna, och till på köpet med en med tvivelaktig status (Johannesevangeliet 4:1-42). Han räknar kvinnor bland si-

na personliga vänner (Johannesevangeliet 11:1-44 och 12:1-11). Han bekräftar en kvinnas rätt att hänge sig åt andliga behov och religiösa intressen (Lukasevangeliet 10:38-42). Han hjälper kvinnor i nöd och sjukdom (Lukasevangeliet 7:11-17 och 13:10-17). Han gör det utan att bry sig om lagens renlighetsbestämmelser (Markusevangeliet 5:25-34). Och han drar sig inte för att, när så behövs, hjälpa en främmande kvinna (Markusevangeliet 7:24-30). Kvinnors svåra situation i ett patriarkaliskt samhälle med äktenskap som enda försörjningsmöjlighet men med en liberal skilsmässopraxis, inrättad i enlighet med mannens behov, har Jesus blick för (Markusevangeliet 10:1-12).

Under kvinnoteologins första fas på sjuttio-talet¹¹ drogs dessa kvinnoberättelser om och om igen fram som appellerande och bekräftande identifikationshistorier. De har utnyttjats som motbilder, eller som ett uppriskt avstamp för såväl befrielseologisk kvinnokristendom och kvinnokyrka som postkristen feministisk andlighet¹² av olika slag. Och det lämpar de sig naturligtvis förträffligt för, om de läses synkront och appliceras eklektiskt beroende på kvinnoteologens område, aktuella behov och subjektiva intresse. Men när mot-begeistringens första rus har lagt sig,¹³ återstår det historiska problemet. Den kritiska eftertanken upptäcker projektionens roll i den apologetiska texttolkningen, och den hermeneutiska reflexionen genomskådar den synkrona läsningens beroende av det överordnade, kvinnopositiva syftet.

Det är karaktäristiskt för den apologetiska exegesen att den för det första är eklektisk. Den inriktar sig med förkärlek på omnämnanden av kvinnor och kvinnoberättelser¹⁴ och sysselsätter sig abstrakt generaliserande med de nytestamentliga kvinnogestalterna som typer eller modeller. För det andra är den syntetisk i motsats till analytisk. Den riktar sina frågor till texternas yta, lösgör kvinnoberättelserna från det litterära sammanhanget och undviker därmed de motsättningar och motsägelser som visar sig så snart texterna tolkas som helhet. Slutligen är den apologetiska exegesen synkron i motsats till diakron (historisk). Den frågar efter kvinnor

men inte efter kvinnolivets historiska villkor. Den frågar efter könsförhållanden men inte efter kön som social konstruktion och historiskt strukturerande symbolvärde, och därför kan den inte uppfatta den kvinnoverklighet som är texternas förutsättning och implicita referens.

A-historiskt kvinnoideal

Konsekvensen är att den apologetiska exege- sen som texttolkning blir a- eller anti-historisk och därför resulterar i en kvinnobekräftelse som blir märkligt historielös. Det förefaller mig vara en konsekvens som just ur kvinnoteologisk synpunkt är olycklig. När en kvinnofigur dras ut ur det litterära och historiska sammanhang hon tillhör, befrias hon från det förflutnas förutsättningar och blir ett tidlöst postulat. Ironiskt nog förlorar hon samtidigt det appellvärde, som förutsätter historisk tillämpbarhet och som ger nu levande och handlande kvinnor möjlighet till identifikation med henne. En kvinnofigur utan förflutet får heller ingen nutid.

Att dra fram det evigt kvinnliga samt att lyfta upp idealkvinnan på piedestal högt över det historiskt igenkännbara är som bekant synnerligen effektiva strategier för att säkerställa könskontrollen i vanliga kvinnors historiska verklighet. Maria-gestalten och pedestalismen i Madonna-dyrkan torde vara ett övertygande exempel på detta förfarande.¹⁵

Lika lite som det litterära utan vidare är lika med det historiskt givna i empirisk positivistisk mening, lika lite är naturligtvis de evangeliska berättelserna om Jesu möte med kvinnor objektiva, värdeneutrala situationsrapporter. Något döljer sig bakom dem. I likhet med alla evangeliska texter är även dessa berättelser ute i ett speciellt ärende, vilket gör dem intressanta och innebär krav på en både litterär och historisk tolkning som går utöver beskrivningen av kvinnofiguren. Det avgörande är hur kvinnan i ett givet sammanhang beskrivs och används som medel för framställningen av Jesus, och inte som ett mål för kvinnobekräftelse.

Exempelvis bör vi fråga oss om det evangeliska ärendet är ett annat i berättelser om Jesu

möte med kvinnor än i berättelser om möten med spetälska, publikaner och andra förtäpade och socialt marginaliserade. Är inte i själva verket syftet detsamma, nämligen att framställa Jesus som förmedlaren av Guds rike till dem som i den här världen är utan hopp? I berättelsen om kvinnan som blir botad från sin tolvåriga blödning (Markusevangeliet 5:25-34) är det värt att lägga märke till att hon i och med sin frälsning bokstavligt talat med Jesu ord (»Min dotter, din tro har hjälpt dig. Gå i frid, och var botad från din plåga.») skickas ut ur berättelsens sociala rum och in i Guds rike som dotter i den nybildade gudsfamiljen. Hennes helbrägdagörelse har en parallell i berättelsen om helbrägdagörelsen av den blinde Bartimeus (Markusevangeliet 10:46-52). Men denne namngivne man stannar kvar i det sociala rummet och hans frälsning omsätts i berättelsen genom att han följer Jesus.

Det finns sålunda en skillnad mellan kvinnans och mannens frälsningsvillkor, en skillnad som speglar den avgörande betydelsen av kvinnans könssociala status i berättelsernas universum. Låt oss göra en jämförelse mellan den blödande kvinnans frälsning och helbrägdagörelsen av synagogföreståndarens dotter, en historia som berättelsen om den blödande kvinnan är inskjuten i (Markusevangeliet 5:21-24, 35-43). Den tolvåriga flickan botas i sin fars hus för att som om ingenting hänt fortsätta sitt sociala liv som husets dotter. Hon är nämligen giftasvuxen och skall börja sitt kvinnoliv medan den namnlösa kvinnan däremot, efter tolv års blödning, tycks vara färdig med sitt. För flickan fortsätter historien, administrerad av hennes far; för kvinnan är historien slut och hon måste gå med sin frälsning. Inte ens bland lärjungarna i Jesu följe tycks berättelsen kunna hitta en plats åt henne.

Berättelsen om den blödande kvinnan inrymmer tveklöst omedelbart kvinnobekräftelse.¹⁶ Men lika tveklöst är att den också omfattar en iögonfallande köns- och kvinno- begränsning när den tolkas i sitt större evangeliska sammanhang. Vi möter här en kvinnofrälsning, vars villkor är en ganska bestämd uppsättning könssociala normer och värdebegrepp, avsedda att definiera mannen



*Lucas Cranach d.ä., Altartavla 1509, Städelsches Kunstinstitut, Frankfurt.
Jungfru Maria i mitten, Josef t v, Marias mor Anna t h, i bakgrunden Annas tre makar i olika äktenskap.*

och mannens giftasvuxna dotter men som inte gäller för den icke längre fortplantningsdugliga, namnlösa kvinnan. En man och hans dotter är socialt integrerade i det patriarkaliska rummet, helbräddagörelse eller ej. För den ensamma kvinnan gäller att kvinnoliv är könsliv. Om hennes kvinnoliv i den meningen är slut kan hon inte integreras socialt.

Kvinnoteologiskt obekvämt sanning

Sett ur detta perspektiv kompletteras på ett anmärkningsvärt sätt den dubbeltydiga helbräddagörelsen av den blödande kvinnan med skildringen av de allvarliga sociala integrationsproblemen som de unga änkorna representerar enligt Första Timoteusbrevet (5:11-15) och vars effektiva lösning uppenbarligen är tvångsäktenskap. Att kvinnoliv i patriarkatet bör vara entydigt med könsliv, framgår tydligt av den moraliska appellen om kvinnans frälsning i moderskapet: »Dock skall kvinnan, under det hon föder sina barn, vinna frälsning, om hon förbliver i tro och kärlek och helgelse, med ett tuktigt väsen-de.» (Första Timoteusbrevet 2:15).

Den blödande kvinnan bekräftas av Jesus, men till priset av hennes sociala avskedande. Denna kvinnoteologiskt obekväma sanning får inte undanskymmas av ett kvinnopositivt tolkningsintresse. Tvärtom: den här innebörden bör fasthållas och undersökas närmare, om önskan att avslöja patriarkalisk konstruktion i de nytestamentliga texterna är ärligt menad och om ett sådant avslöjande skall kunna genomföras med kritisk konsekvens. Härmed är jag tillbaka vid de speciella kraven på metodmedvetenhet och hermeneutisk reflexion i kvinnoteologisk exeges. Det omfattar frågan om kvinnoteologins förhållande till det historiska och till historisk metod, inte bara då det gäller tolkningen av de nytestamentliga texterna i allmänhet utan även kvinnoberättelser, omnämnande av kvinnor och kvinnorelaterade textavsnitt i synnerhet. Det händer att lättningen över att över huvud taget se kvinnor skildrade gör en kvinnoteolog så positivt inställd och varm om hjärtat att hon sluter sitt kritiska öga och kompromissar med sin hermeneutiska misstänksamhet.¹⁷ Hon blir kort sagt alltför glad och tacksam

över alltför lite.¹⁸ Men kan kvinnor och kvinnoteologi ständigt leva på att vara undantaget i texter och tradition?

Det är nödvändigt att söka bekräftelsen i texterna, där den finns, och om den finns. Men det är inte nödvändigt att kritiskt fråga var och varför den inte finns, samt på vilka villkor, till vilka kostnader och med vilka begränsningar om den finns. Endast på det sättet kan förutsättningar för och konsekvenser av kristna kvinnors livsvillkor, sociala könsidentitet och historiska subjektivitet framträda.¹⁹ Det kräver att man ger det apologetiska dispens till förmån för en exeges som är historiskt kritisk, diakront analytisk och som utnyttjar insikterna från social- och kulturanthropologin.

Men det betyder att den exegetiska uppmärksamheten måste koncentreras till det historiska på bekostnad av det existentiella; den kritiska exegesen måste i texterna se också det som den inte vill se och som den inte kan hämta annat än förnekelse i. Därigenom accentueras det kvinnoteologiska dilemmat på ett sätt som innebär att kvinnoteologen måste vara beredd att riskera skinnet i konfrontationen med det androcentriska värdeinnehållet i bekännelsen till Jesus som Kristus samt i den patriarkaliska institutionaliseringen i texter och tradition. Denna konfrontation varken kan eller skall avgöras i exegesen, men är en konsekvens av denna som gör exegesen existentiellt närgången även där den är konsekvent historiskt kritisk.

Litterär vittnesbörd ger historisk kunskap

Det bör än en gång framhållas att litteratur inte utan vidare är historisk verklighet. Men litterär vittnesbörd är historisk vittnesbörd, och ger oss möjlighet att se historisk erfarenhet som genom ett filter av tolkning och tillrättaläggande. Ju mer vi blir tvungna att tillstå att även de omedelbart bekräftande evangeliska kvinnoberättelserna begränsas av könsdiskriminering och kvinnoförtryck, desto svårare blir det naturligtvis att bibehålla uppfattningen att det skulle ha förhållit sig annorlunda i jesusrörelsen och den äldsta församlingen. Varken jesuansk judendom eller paulinsk judekristendom låter sig som

medvetandestruktur lösgöras från det symboliska tolkningsuniversum som de har tillkommit i. Vi måste förhålla oss kritiskt till det patriarkaliskt androcentriska i jesustrons och kristustolkningens sociala organisation men lika kritiskt fråga efter det androcentriska i det symboliska värdeinnehåll som karaktäriserar jesustro och kristustolkning som religiös och teologisk insikt.

Judendom, jesusrörelse, judekristendom och hellenistisk kristendom: de är alla religiösa och sociala rörelser som har uppstått i medelhavskulturens prestigesamhälle. Det vill säga att vi har att göra med en kultur där olikhet och avvikelse är grunden för en ideologi om enhet och gemenskap och därmed i praktiken för sociala överenskommelser. Förhållandet mellan heder och skam, rent och orent²⁰ utgör de epokgörande symbolkategorierna i ett omfattande tolkningsuniversum som på en och samma gång, om än i ständig växelverkan, alstrar medvetenhet och skapar samfund. Om jesusrörelsen och den äldsta församlingen nu sätts in i detta kultursammanhang, och värderas på grundval av dessa insikter i könssociala symbolers strukturerande funktion, försvinner förutsättningarna för att tala positivt och apologetiskt (själv)bekräftande om jämlikhet och frihet i förhållandet mellan män och kvinnor.

För hur vi än letar, bakom eller under texterna, finner vi inget stöd för uppfattningen om den ursprungliga, idealiska gemenskap som en gång skulle ha funnits och som därför måste rekonstrueras och pånyttskapas. Tvärtom, vi blir tvungna att avstå från påståendet att både medvetenhet och gemenskap skulle ha varit radikalt annorlunda före textproduktionen jämfört med efteråt, liksom från tanken att androcentriska normer såväl som patriarkalisk institutionalisering är sekundärt reproducerande. Snarare är det så att androcentrismen hör till tradition och kyrka likaväl som till evangeliets eller kristustrons speciella värdeinnehåll. Att vilja försöka göra en skillnad mellan före text och efter text är en ren konstruktion på vilken kvinnoteologins utopiskt apologetiska rekonstruktionsprojekt vilar som på en projektion.²¹

Sammanfattningsvis: vi kan inte i vår kritiska analys utgå ifrån drömmen om jämlik-

het och frihet utan måste tvärtom ta avstamp i den symboliska betydelsen av olikhet och skillnad och från beskrivningen av kvinnokön som någonting annorlunda. För om vi accepterar att det i jesuansk religiositet och i kristustrons utformning, som insikt likaväl som församling, aldrig har funnits något reellt alternativ till den androcentriska könsymboliken, så måste vi också acceptera den strukturerade betydelse som föreställningen om kvinnan som annorlunda har för både män och kvinnor.

I stället för att enbart leta efter de passiva offren för könsdiskriminering och kvinnoförtryck²² bör vi fråga efter kvinnors historiska subjektivitet och sociala identitet under de historiska villkor som kvinnor har levt, hur de uppfattar sig själva, inrättat sig i förhållande till givna omständigheter och alltså i praktiken förvaltat både könsroller och kvinnostatus underordnade gällande normer och värdebegrepp.²³ Androcentrisk tolkning har också varit kvinnans tolkning; patriarkalisk organisation och administration har stakat ut det sociala rum där även kvinnor har levt. Några kvinnor har accepterat detta, medan andra har sökt ändra på sina livsvillkor.

Vi måste kort sagt respektera det androcentriska och patriarkala perspektivet som kvinnolivets historiska förutsättningar och villkor om vi vill respektera kvinnolivet också där det inte stämmer med våra egna drömmar och ideala förväntningar.

Kvinnoliv eller kristustro; ett kvinnosubjektivt exempel

Där kvinnan definieras som kön, könslighet och könsfunktion, där kvalificeras hon som det skamliga jämfört med det hederliga eller som det orena och ovärdiga jämfört med det rena och värdiga. Just detta förhållande kan avläsas i berättelsen om den blödande kvinnan, I mötet med Jesus överskrider hon sitt köns sociala gränser, och han bekräftar henne i rätten att göra det. I och med frälsningstilltalet stiger hon äntligen ut ur könslighetens sociala rum och framstår som en renad, nyskapad Guds dotter medan kvinnokönet bokstavligt talat lämnas kvar i berättelsen när vi ser Jairus dotter botas för att kunna påbör-

ja sitt socialt begränsade kvinnoliv. Om vi till fullo utnyttjar motsättningarna mellan kvinnan och Jairus dotter kan vi se hur kvinnans frälsning får ett vidare perspektiv genom att det könlösa, det köns- och kvinnolivstranscenderande kopplas samman med det eskatologiska, den nyskapande, andliga livsgemenskapen som endast hör hemma i Guds rike.

Den här texten är en av flera som vittnar om att könsförnekelse och asketisk livsföring varit eskatologiska ideal i jesuansk religiositet och i kristustrons äldsta utformning. Ett konstituerande motiv för jesusrörelsen tycks alltså vara att göra upp med den sociala familjen och därmed med det biologiska släktskapet (Markusev 3:31-35 samt Matteusev 8:21-22). På motsvarande sätt finner vi äktenskapskritik, som bygger på en föreställning om könslighet som det som leder bort från Gud och således förhindrar efterföljelse och tjänande (Markusev 10:21-38, där särskilt Lukasev, skärper kritiken i 18:29 i överensstämmelse med det varnande exemplet i 14:20, se också om askesen i Matteusev 19:10-12).

Könlöshet tycks sålunda ha varit ett integrerat ideal i jesuansk religiositet,²⁴ nära förknippat med hoppet om ett evigt okroppsligt liv hos Gud. (Markusev 12:25.)²⁵ Från jesusrörelsen har det spridits till den kristna församlingsbildningen. Denna sammankoppling av könlöshet och eskatologisk livsuppfyllelse har haft speciella konsekvenser för kristna kvinnors livsvillkor. När kvinnan frigörs från kropp och kön frigörs hon från sin skam, sin orenhet och sin sociala ovärdighet. Men till vad frigörs hon? Hon, som strax innan var enbart kön, vad är hon nu utan kön?

Lukasevangeliet (11:27-28) innehåller en typisk nedtoning av det biologiska moderskapets betydelse till förmån för det heliga ordet och trons primat. Det motsvarande sker genom förändligandet av Jesus mor, vilket kan spåras i Lukasevangeliets barndomslegender och vars syfte tycks vara att framställa Maria som ett andligt kvinno- och kyrkoideal (hon är lydlighet i 1:38 och det rena hjärtats mottaglighet i 2:19 och 51).²⁶ Men vad innebär då detta förändligande för kvinnors sociala ställning och för deras integration i församlingens gemenskap? I Paulus brev läggs motsättningen mellan andligt och könsligt i kvin-

nors liv tillrätta, det sker i första brevet till korintierna, 7, där vi särskilt skall se på verserna 29-38.

För Paulus är det ingen tvekan om att ett asketiskt liv är mer värt än ett socialt begränsat liv i äktenskapet, på könslighetens krävande och djupt komprometterande villkor. Att leva könlöst är liktydigt med att leva helt och fullt i Kristus: därför är det en särskild nådegåva (v 7). Att leva i äktenskap är däremot att leva med bekymmer, ständigt splittat mellan motstridiga krav och hänsyn (vv 32-36). Därför bör alla som förmår det leva asketiskt. Helst bör det bland kristna vara som om²⁷ förlovning och äktenskap inte existerar mer (vv 29-31). Paulus föreställer sig att den här världen snart är förbi, och ser därför könslighet som ett passerat stadium. Tiden skall heller inte spillas på att ändra på bestående sociala förhållanden (vv 17-28). Det enda avgörande är att nya förhållanden inte etableras, om det överhuvudtaget går att undvika. Det handlar det exegetiskt mycket omdiskuterade avsnitt (vv 36-38), där Paulus ger råd åt en far med en dotter som vill förbli ogift, om. Fadern ser sig inte i stånd att efterkomma hennes önskan. Det intressanta är att Paulus å ena sidan håller fast vid det legitima i att efterleva idealet om könlöshet i Kristus, medan han å andra sidan lämnar utrymme för mannens skyldighet att administrera sin egen och sitt hus könssociala heder, vilken kan komprometteras av en hemmaboende ogift dotter på väg att passera giftasvuxen ålder.²⁸ (»Alltså: den som gifter bort sin dotter han gör väl och den som icke gifter bort henne, han gör ännu bättre».)

En kvinnlig subjektivitet

I den här texten möter vi ett uttryck för en kristen kvinnas subjektivitet. Dottern har gått upp i det könlösa idealet och vill helt och fullt leva i Kristus i överensstämmelse med v 34. För henne är ett liv utan kön en möjlighet till ett liv i renhet och helig värdighet, befriat från könsrollens skam. Icke desto mindre vidläder skammen henne som ogift dotter över en viss ålder, och den skammen drabbar först och främst den far vars plikt det är att få sin dotter bortgift i tid.

Texten uttrycker explicit faderns dilemma och endast implicit dotterns önskan om ett annat liv. I socialt avseende är fadern sin dotters administratör, och hennes subjektivitet underordnas därför bokstavligen hans, trots att man kan förutsätta att han är kristen, dvs erkänner det asketiska idealet och sympatiserar med sin dotters önskan (v 37). Paulus döljer inte heller vad han personligen anser vara riktigast (v 38).

Bakgrunden till vv 36-38 måste sökas i idealet att kvinnolivet förändligas när könslivet överskrids, vilket hävdas i dopformelns hänvisning till att det i Kristus inte skall finnas manligt och kvinnligt, utan att könslighet, i betydelsen könslig skillnad²⁹ skall bortfalla (Galaterbrevet 3:28). Att som kvinna upptas i församlingen på grundval av en sådan föreställning om olikhetens bortfall måste nödvändigtvis ha inneburit förväntningar om ett nytt liv utan kön och skam och orenhet, utan rollbegränsning. Dopet som integrationsrit avlöste omskärelsen som mannens exklusiva tillträdestecken till gudsfolket. Det är inte svårt att föreställa sig att vissa kvinnor velat leva ett könlöst liv i Kristus för att därmed kunna se fram emot en ny värdighet och en ny social handlingsfrihet. Vi måste också tänka oss att gifta och ogifta kvinnor integrerats på olika sätt i församlingssamfundet.

Ogifta kvinnor hade tack vare sin kvalificerade könlöshet, i högre grad än de gifta kvinnorna sociala privilegier.³⁰ Just därför är vv 36-38 ett oundvikligt vittnesbörd om att också den friaste kvinna, vars frihet är kvalificerad som nådegåvans speciella förhållande till Kristus, fortsätter att vara underkastad den patriarkaliska organisationens och administrationens könssociala praxis. Ty även den kvinna som vill leva som kvinnans negation är underkastad kvinnolivets könsbegränsningar. I det konkreta exemplet är dotterns frihet att leva utan skam av och för sin kristustro precis så stor som hennes far vill tillåta, sedan han först sett till sin egen heder i det sociala rum som är och förblir hans.

Dottern kan så att säga anmäla sitt utträde ur sin fars rum, och i likhet med den blödande kvinnan gripa tag i Kristus. Det ironiska är bara att det fortfarande är fadern som be-

stämmer om hennes utträde äger giltighet eller ej, och vad det i övrigt skall innebära. Tydligare än så kan det väl knappast sägas att kristna kvinnors frihet, antingen det är i eller bakom, före eller efter de nytestamentliga texterna, är en fråga om olikhet, inte likhet. Kvinnolivets förändligande och ett eskatologiskt ideal om könlöshet är uppenbarligen en sak; en helt annan tycks de könssociala betingelserna för att integrera kvinnor enligt andra förutsättningar än det androcentriska patriarkatets vara. Bekräftelsen en kvinna söker i en könlös tillvaro, vigd åt Kristus, är ingen bekräftelse som kan omsättas positivt i denna världen så länge hon här varken bestämmer över sitt kön eller över sin könlöshet. I detta förhållande uppstår naturligtvis missförhållandet mellan kvinnokön och kristustro. Det kommer som ett resultat av den historiska exegesen, men det pockar med nödvändighet på uppmärksamhet även som ett resultat vilket rymmer existentiella perspektiv och konsekvenser.

Översättning: Eva Mazetti-Nissen/Ebba Witt-Brattström

NOTER

- 1 Jämför *The Woman's Bible I-II*, ed Elizabeth Candy Stanton. New York: Arno 1972 (1895-98).
- 2 Se t ex Anne McGrew Bennett, »A Feminist Critique of Theology», i *JFSR* 1988, 2; s 93-98.
- 3 Jämför Rosemary R Ruether, *Sexism and God-Talk*, Boston, Beacon 1983 med Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*. London SCM 1983. Se också Susanne Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- 4 Se *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed Adela Y Collins, Chico, Scholars 1985, och *Feminist Interpretation of the Bible*, ed Letty M Russell, Philadelphia, Westminster 1985. Jämför också Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone*, Boston, Beacon 1984.
- 5 Se särskilt hos Elisabeth Schüssler Fiorenza. Jag har kritiskt diskuterat hennes rekonstruktionsprojekt i mitt bidrag »Tango med en tidsel», seminarieriet till Kerstin Aspegrens minne, Lunds universitet 1988, under utgivning.

- 6 Jämför Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, 2:a upplagan, New York, Harper & Row 1975 (1968). Se också *Women Priests*, eds A and L Swidler, New York, Paulist 1977. Jämför mina bidrag i *Kvindestudier* 4 och 6, red Nynne Koch, Köpenhamn, Delta 1980 och 1982.
- 7 Adam-Kristus typologin har avgörande betydelse i utformningen av Paulus kristologi, jämför 1 Kor 15:12-28 och Rom 5:12-19. Härmed bibehålls föreställningen om den maskulina normalmänniskan och absoluteras som föreställningen om den maskulina idealmänniskan; Kristus är den förpliktigande måttstocken för kristen utveckling, jämför Rom 8:29 och Fil 2:5-11. Men ett krav på maktavsägelse och hängiven offervilja förutsätter makt och personlig autonomi; det kan inte efterlevas på samma villkor av män och kvinnor. Se mitt bidrag, »Det etiske fordring som kvindeetisk udfordring», i *Forum for Kvindeforskning* 1984, 2, samt mitt bidrag till *Kvindestudier* 8, red Nynne Koch, Köpenhamn, Delta 1984.
- 8 I förlängningen av not 2, se Mary E Hunt och Anne McGrew Bennett, »Feminist Theological Pioneer», i *JFSR* 1988, 2, s 81-92. Jämför också Catharina J M Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne*, Gütersloh, GTB Siebenstern 1980, samt Elisabeth Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden*, Gütersloh, GTB Siebenstern 1980.
- 9 Se om generiskt inklusivt språkbruk hos Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, s 41-67. Se också hennes »Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians», i *NTS* 33, 1987, s 386-403. Beskyllningen för att bedriva gynocentrisk analys är inte ogrundad, jämför Bruce J Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox 1986, s 161.
- 10 Om Gal 3:28 som kvinnoteologernas sjibbollet (jämför Dom 12:6) se Jerome H Neyrey, »Body Language in 1 Corinthians», i *Semeia* 35, 1986, s 154.
- 11 Enligt Mary E Hunts indelning i fyra faser där den aktuella situationen definieras som »backlash», jämför a a s 86.
- 12 Se Karin Friis Plum, »Kvindehermeneutik og bibelsk eksegesi», i *DTT* 50, 1987, 19-41. Jämför också Lene Sjørup, *Du er gudinden*, Köpenhamn, Delta 1983.
- 13 Se Tania Ørum, »Hvor er vi så henne?» i *Kultur & Klasse* 62, 1988, s 22-36. En konstruktiv reflexion över det historiska problemet i förhållande till postmodernismens dekonstruktivism av Lise Busk-Jensen, »Dette er ikke en kvinde», i samma tidskrift, s 37-55.
- 14 Se Karin Friis Plum, *Den tilslørede frihed*, Köpenhamn, Hans Reitzel 1984. Jämför Inger Marie Lindboe, »Hovedtrekk innen nytestamentlig forskning om kvinner i perioden 1970-1987», i *NTT* 89, 1988, s 179-204.
- 15 Se Marina Warner, *Alone of All Her Sex*, London, Quartet Books 1978 (1976). Jämför också *Maria – hver tid sit billede*, red Anna Marie Aagaard och Else Marie Wiberg Pedersen. Århus, Anis 1986.
- 16 Så har jag själv använt berättelsen i »Kvindesyn og kvinderoller i den kristne tradition», i *Kvindestudier*, ed Nynne Koch, Köpenhamn, Fremad 1977; jämför s 89 ff. Se också Karin Friis Plum, *Kvindehermeneutik og bibelsk eksegesi*, s 30 ff, mot bakgrund av mitt försök dels att tolka, dels att dikta vidare på berättelsen; jämför bl a mitt bidrag i *Materialesamling till grundkurserne i feminologi/kvindeforskning*, Folkeuniversitetet i København 1983, s 16-30.
- 17 Jämför Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, s 3-64 och *Bread not Stone*, särskilt s 1-22. Se min kritik i det i not 5 nämnda Lund-bidraget.
- 18 Jämför Mary Ann Tolbert, »Defining the Problem. The Bible and Feminist Hermeneutics», i *Semeia* 28, 1983, s 113-126. Ett dåligt exempel på glädjen över undantagen är Leonard Swidler, *Biblical Affirmation of Women*, Philadelphia, Westminster 1979.
- 19 Jämför Lise Busk-Jensen, a a s 53 f. Se också Ruth L Smith, »Moral Transcendence and Moral Space in the Historical Experiences of Women», i *JFSR* 1988, 2, s 21-37.
- 20 Se Mary Douglas, *Purity and Danger*, London, Routledge & Kegan Paul 1976 (1966). Jämför Bruce J Malina, *The New Testament World*, Atlanta, John Knox 1981, s 25-50 och s 122-152. Se också Stephen C Barton, »Paul's Sense of Place», i *NTS* 32, 1986, s 225-246, förutom den i not 10 omnämnda artikeln av Jerome H Neyrey.
- 21 Historisk rekonstruktion är Lilian Portefaix, *Sisters Rejoice*, Stockholm, Almqvist & Wiksell 1988. Projektionen är ännu tydligare i Dorothee Sölle, »Maria isteine Sympathisantin», i *Sympathie*, Stuttgart, Kreuz 1978, s 56-61.
- 22 Jämför Ruth L Smith, a a s 31-37. Ett obekvämt exempel på att den ena kvinnans bekräftelse vinnas på den andra kvinnans bekostnad är berättelsen om Marta och Maria i Luk 10:38-42.
- 23 Jämför Lise Busk-Jensen, a a s 53 i förläng-

- ningen av Ulrike Prokop, *Weiblicher Lebenszusammenhang*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1976.
- 24 Att ett nära samband mellan askes, skärpta renhetskrav och eskatologisk religiös reformmedvetenhet inte är någonting okänt i Jesu samtid vittnar de båda essäerna »Quamranmenigheten» och »Johannes Døber» om. Se Benedikt Otzen, *Den antike jødedom*, Köpenhamn, Gad 1984, s 114 ff.
- 25 Jämför min artikel »Jesus, kvinderne – og den kristne dobbeltmoral», i *Kønsroller i litteraturen*, red Hans Hertel, Köpenhamn, Information 1975, s 15-23.
- 26 Se Rosemary R Ruether, *Mary – the Feminine Face of the Church*, London, SCM 1979, särskilt s 25-30. Jämför också Maria-Sybilla Heister, *Maria aus Nazareth*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1987, i förlängningen av not 15.
- 27 Se J Duncan M Derrett, »The Disposal of Virgins», i *Studies in the New Testament I*, Leiden, Brill 1977, s 184-191. Jämför Bruce J Malina, *The New Testament World*, s 103.
- 28 Jag håller här fast vid den klassiska tolkningen och lägger tonvikten på den sociala, intersubjektiva aspekten av skam och blygsel. Jämför J Duncan M Derrett, a a s 185-189. Jämför också Bruce J Malina, *The New Testament World*, s 94-121. På ett annat sätt till exempel W G Kümmel, »Verlobung und Heiratung bei Paulus», i *Heilgeschichte und Geschichte I*, Marburg, Elwert 1965 (1954), s 310-327. Se också Turid Karlsen Seim, »Seksualitet og egteskap, skilsmisse og gjengifte i 1 Kor 7», i *NTT* 81. 1980; s 1-20, i förlängningen av bl a Else Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Frankfurt, Zürich, Gotthelf 1960. Det karaktäristiska för den nyare tolkning, som har vunnit mycket stor utbredning under detta århundrade, är att den ser förhållandet som en förlovning, eventuellt en form av andligt äktenskap, och alltså gör textens problem till en fråga om okontrollerbar könsdrift hos den manliga parten. Därigenom individualiseras problemet, och det som i det paulinska universum är den könssociala frågan om faderns heder utåt blir inåt en privatpersonlig angelägenhet för fästmannens samvete. Det är intressant att den individualiserande uppmärksamheten kring mannens sexuella psykologi dyker upp i tolkningen i slutet av förra århundradet. Det gör visserligen inte texten mindre androcentrisk, men det ger onekligen insikten ett freudianskt element, som knappast stämmer med Paulus könssociala symbolbegrepp.
- 29 Manligt och kvinnligt i Gal 3:28 är citat från Gen 1:27b (LXX). Se Phyllis A Bird, »Male and Female He Created Them», i *HTR* 74, 1981; s 129-159. Jag har ingående sysselsatt mig med detta i »Image of God and Gender Models», ed Kari Elisabeth Børresen. Oslo, Solum. Jämför också mitt bidrag i det kommande numret av *Studia Theologica*, »Women, Symbolic Universe and Structures om Silence.»
- 30 Jämför de skärpta kraven på gifta kvinnor i 1 Kor 11:2-16 och 14, 33b-36. Se den i not 20 anförda artikeln av Stephen C Barton. O, 1 Tim 5:3-16 i förlängningen härav se Jouette M Bassler, »The Widow's Tale», i *JBL* 103, 1984; s 23-41. Jämför också Birte Carlé, *Thekla*. Köpenhamn, Delta 1980, och Elizabeth Castelli, »Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity», i *JFSR* 1986, 2; s 61-88.

SUMMARY

Like all studies rooted in feminist liberation ideology, feminist exegesis attempts to break the silence of women in the patriarchal construction of texts and traditions. By performing such analyses, one can uncover the female presence in (the followers of Jesus and) early Christianity. It is interesting to note however, that most feminist theologians take for granted the notion of the reality of an original fellowship of liberation and exegesis. Thus the exegesis becomes limited to the circular argument of apologetics and feminist self-affirmation. The unhappy result is an ahistorical notion of female existence as well as an a- or antihistorical interpretation of New Testament texts. Taking 1 Cor 7:29-38 as an example, it can be shown that insights from social and cultural anthropology may contribute substantially to historical critical exegesis. This is possible through the analysis of the socio-sexual structures as well as female subjectivity within the universe of androcentric Christianity and patriarchal community organization. It should be emphasized that female subjectivity is applied in terms of inequality, even in the case of non-sexual and non-female commitment to the eschatological ideal of Christian asceticism.

Lone Fatum
Institut for bibelsk ekseges
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
DK-1150 København K