



ÖREBRO
TEOLOGISKA
HÖGSKOLA
en del av ALT

Också kvinnornas lärare

– Jesus som judisk rabbi för kvinnor och män

BV232, C-uppsats i bibelvetenskap, 15hp
Klara Hurtig

Examinator: Lennart Boström
Handledare: Tommy Wasserman
Inlämningsdatum: 2020-03-17
Antal ord: 18 516

Abstract

The main purpose of this essay is to examine how Jesus as a rabbi relates to the women among his followers, in comparison to the general attitude towards women in his time. This is primarily done by answering the following questions: (1) What opportunities did Jewish women have for education during the Second Temple Judaism? Could women become disciples of a rabbi? (2) How did Jesus relate to the women who followed him? Were these considered his disciples whom he personally taught?

The first part of the analysis focuses on women's status and education in ancient Judaism. The second part highlights women disciples in the gospels of Luke and John. My conclusion is that during the Second Temple Judaism, women in general did not have access to the education systems that were provided to men. A general misogynistic attitude among rabbis made it impossible for women to become disciples. Jesus' affirmation of female disciples and his priority of discipleship over housework and motherhood, thus appear very controversial in his time.

Keywords: *Women, ancient Judaism, education, rabbi, disciple, Jesus, Luke, John, Mishna, Talmud*

Förkortningar

2 Mack	Andra Mackabeerboken
1 Mos	Första Moseboken
2 Mos	Andra Moseboken
3 Mos	Tredje Moseboken
5 Mos	Femte Moseboken
'Abot	Avot
<i>Ag. Ap.</i>	<i>The Life Against Apion</i>
<i>Ant.</i>	<i>Jewish Antiquities</i>
b.	Babyloniska Talmud
B2000	Bibel 2000
<i>BDAG</i>	<i>A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i>
B. Meş.	Bava Metzi'a
Ber.	Berakhot
Erub.	Eruvin
Est	Ester
Gal	Galaterbrevet
Ḥag	Hagigah
Hes	Hesekiel
<i>Hypothetica</i>	<i>Hypothetica</i>
Jer	Jeremia
Joh	Johannesevangeliet
Luk	Lukasevangeliet
m.	Mishna
Mark	Markusevangeliet
Matt	Matteusevangeliet
Meg.	Megillah
Midr.	Midrash
NA28	Nestle-Aland, ed. 28
Ned.	Nedarim
Neh	Nehemja
Ords	Ordspråksboken
Pesaḥ.	Pesahim
Pred	Predikaren
Ps	Psaltaren
Qidd.	Qiddushin
Šabb.	Shabbat
Sak	Sakarja
SFB	Svenska Folkbibeln
<i>Spec. Laws</i>	<i>On the Special Laws</i>
t.	Tosefta
Tanh.	Tanhuma
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>Virtues</i>	<i>On the Virtues</i>
y.	Jerusalemiska Talmud

Innehållsförteckning

Abstract	i
Förkortningar	ii
Innehållsförteckning	iii
Kapitel 1: Inledning	1
1.1 Inledning	1
1.2 Syfte och frågeställningar	1
1.3 Material och metod	2
1.3.1 Mishna och Talmud som källa	2
1.4 Forskningsöversikt	3
Kapitel 2: Kvinnans status och utbildningsmöjligheter i antik judendom	6
2.1 Kvinnan i antiken: en översikt	6
2.2 Attityder till kvinnan i hebreiska bibeltexter	8
2.3 Attityder till kvinnan bland judiska ledare.....	9
2.4 Den judiska kvinnans miljöer	12
2.5 Kvinnan som samtalspartner	14
2.6 Kvinnans förhållande till utbildning och torastudier	15
2.6.1 Torans betydelse	15
2.6.2 Kvinnan som elev.....	17
2.6.3 Kvinnan som lärare	19
2.6.4 Kvinnan underlättar mannens studier	20
2.6.5 Ovanliga exempel på utbildade kvinnor	21
Kapitel 3: Jesus som rabbi	23
3.1 Terminologi: διδάσκαλος, ραββί, ραββουví.....	23
3.2 Utbildningssystemet under Jesu tid.....	24
3.3 Jesu verksamhet som rabbi	25
Kapitel 4: Jesu kvinnliga lärjungar	26
4.1 Kvinnor kallar Jesus lärare.....	26
4.1.1 Marta kallar Jesus ó διδάσκαλος (Joh 11:28)	26
4.1.2 Maria från Magdala kallar Jesus ραββουví (Joh 20:16).....	27
4.2 Jesu kvinnliga efterföljare deltar i undervisningssituationer	28
4.2.1 Kvinnor följer och betjänar Jesus (Luk 8:1–3)	28
4.2.2 Kvinnorna minns Jesu undervisning efter uppståndelsen (Luk 23:59–24:11).....	30
4.3 Kvinnor får enskild undervisning av Jesus	31
4.3.1 Maria lyssnar vid Jesu fötter (Luk 10:38–42).....	31
4.3.2 Kvinnan vid Sykars brunn samtalar med Jesus (Joh 4:1–42)	33
4.4 Jesus utmanar samtidens synsätt på kvinnan	35
4.4.1 Guds ord prioriteras över hushållssysslor (Luk 10:38–42).....	35
4.4.2 Guds ord prioriteras över barnafödande (Luk 11:27–28)	37
Kapitel 5: Avslutande diskussion och slutsats	39
Källförteckning	41
Primärkällor	41
Tryckta källor	41
Otryckta källor	44
Internet	44

Kapitel 1: Inledning

1.1 Inledning

"Mästaren är här och kallar på dig." Marta viskar orden åt sin syster Maria, som omedelbart lämnar hushållet och beger sig ut för att möta Jesus; mästaren, läraren, ὁ διδάσκαλος (Joh 11:28–29). Några kapitel senare i samma evangelium möter vi en annan Maria, som vid åsynen av sin uppståndne herre vänder sig om och utbrister: ῥαββουνί! (Joh 20:16). Båda dessa begrepp, διδάσκαλος och ῥαββουνί, var under antiken hederstitlar som användes om judiska lärare framförallt av deras lärjungar. Båda termerna förekommer om Jesus i evangelierna och därtill tituleras han ofta ῥαββί. Det går kanske en modern läsare förbi, men att Jesus som lärare synes ha samlat kvinnliga lärjungar föranleder frågan hur vanligt det var i antikens judendom att kvinnor fick möjlighet till utbildning och undervisning. Vad innebar det att judiska kvinnor under första århundradet tilltalade och förhöll sig till Jesus som lärare, och hur kontroversiellt framstod detta i hans samtid?

1.2 Syfte och frågeställningar

Syftet med denna uppsats är att undersöka hur Jesus som rabbi förhåller sig till sina kvinnliga efterföljare i evangelietexterna, samt hur hans förhållningssätt till dessa framstår i ljuset av hans judiska samtids och andra laglärares attityder till kvinnor.

Uppsatsens frågeställningar kretsar dels kring judiska kvinnors utbildningsmöjligheter i allmänhet under de första århundradena kring år 1, dels kring de specifika kvinnor i Nya testamentet som följde Jesus:

1. Vilka möjligheter hade judiska kvinnor till utbildning under andra templets judendom (ca 500 f.Kr.–70 e.Kr.) i ljuset av attityden till kvinnor bland det judiska folket i allmänhet och bland laglärare i synnerhet? Kunde kvinnor bli lärjungar under en rabbi?
2. Var Jesus en rabbi enligt sin samtid i första århundradets Israel? I så fall, hur förhöll han sig till de kvinnor som följde honom? Beträktades dessa som lärjungar till honom? Var Jesus deras rabbi som de personligen undervisades av?

1.3 Material och metod

Primärkällorna för min undersökning är nytestamentliga texter främst ur Lukas- och Johannesevangeliet,¹ rabbiniska texter ur Mishna och Talmud samt andra utombibliska texter som belyser ämnet. Dessa studeras utifrån en historisk-kritisk metod med vilken jag kommer att analysera källmaterialet från evangelierna jämfört med vad som omvittnas i de utombibliska källorna och sekundärlitteraturen.

När bibeltexter citeras är den grekiska texten hämtad ur NA28 och den svenska ur Bibel 2000 om inget annat anges. Passager ur Mishna är från Jacob Neusners översättning och talmudtexterna från Rabbi Dr. I. Epsteins (red) utgåva av babyloniska Talmud.

Till analysen använder jag sekundärlitteratur i form av uppslagsverk, monografier, tidskriftsartiklar och kommentarlitteratur.

1.3.1 Mishna och Talmud som källa

Källmaterialet ur Mishna och Talmud ställer läsaren inför flera svårigheter ur historisk-kritisk synpunkt då det ska användas för att belysa förhållanden under nytestamentlig tid. De antika rabbiniska skrifterna utgör en av våra största och viktigaste källor till uppgifter om kvinnan i romarrikets Israel under andra templets judendom, och för ett studium kring rabbiners attityder till kvinnor är de ovärderliga. Mycket av litteraturen är emellertid av okänd härkomst och svårdaterad, särskilt de texter som inte är knutna till någon särskild rabbin eller rabbiniska skola. För att komma åt de äldsta traditionerna är Mishna att föredra framför Talmud. Mishna kodifierades omkring 200 e.Kr. men existerade till stor del några århundraden innan dess, då texterna enligt traditionen utgör ”den Muntliga Toran” som består av muntligt överförda lagtexter grundade i ”den Skrivna Toran” (Mose lag). I rabbinisk tradition förutsätts den Muntliga Toran ha överförts exakt ord för ord sedan dess tillkomst och dess traderingskedja finns återgiven i mishnatraktatet m. ’Abot 1–2. Men även den senare tillkomna Talmud är värdefull för en undersökning av judiska förhållanden under tidiga århundraden, då talmudtexterna ger inblick i mycket tidiga tolkningar av mishnatexten och många gånger tycks summera generella attityder från århundradena kring år 1.²

Utöver dateringen är uttydandet av verkligheten bakom texternas tendens en annan utmaning. För det första har rabbinlitteraturen uppstått i en tradition där *debatten* är drivkraft. Rabbinernas diskussioner främjar sällan enighet mellan alla parter och detta reflekteras i textgenren: Mishna och Talmud är fulla av meningsskiljaktigheter.³ För det andra är det i många fall svårt att avgöra om texterna återger rabbinernas *idealbild* av verkligheten eller den *faktiska* verkligheten. Tal Ilan skriver

¹ Jag har avgränsat mig till dessa evangelier då de innehåller många texter som är särskilt intressanta för frågan om kvinnliga lärjungar.

² Adania 2002, 19–26; Witherington III 1990, 2; Stagg 1978, 48–49.

³ Ilan 2006, 632.

att lagtexter per definition är normativa snarare än deskriptiva, formulerade med syfte att fostra ett idealsamhälle. Detta kan i så fall ligga bakom hur kvinnan skildras i dessa lagtexter.⁴ Neusner menar att Mishna ger judiska män tillåtelse att tysta och kontrollera kvinnan inom alla områden,⁵ och Judith Wegner betraktar texten som ett omsorgsfullt redigerat dokument med en tydlig agenda, där kvinnan exkluderas och behandlas som nästintill egendom.⁶

Andra icke-rabbinska källor blir därför ett viktigt komplement till undersökningen. Dessa kommer jag att referera till främst genom sekundärlitteratur.

1.4 Forskningsöversikt

I min egen undersökning försöker jag integrera forskningen om judiska kvinnors utbildningsmöjligheter under antiken med forskningen om Jesu undervisning och hans kvinnliga efterföljare. Mycket har skrivits inom båda dessa forskningsfält, men medan forskningen om judiska kvinnor ofta behandlar evangelietraditionen tämligen ytligt, gör evangelieforskningen många gånger det omvända.

Den feministiska bibelforskningen överlag har sina rötter i 1800-talets kvinnorörelser men slog igenom på allvar på 1970-talet i USA, i kölvattnet av medborgarrättsrörelsen. Nya feministiska strömningar i samhället lade då grunden för nya feministiska discipliner inom akademien. Kvinnor och genusfrågor sattes i fokus inom den feministiska exegetiken, vilket ledde till nya sätt att läsa och förstå judendomens och kristendomens heliga skrifter och dess sociohistoriska och kulturella kontexter.⁷

År 1976 publicerades Leonard Swidlers *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism*, i vilken författaren undersöker kvinnors status i den framväxande judendomen under perioden 100 f.Kr.–400 e.Kr. i framförallt Israel och Babylon. De huvudsakliga källorna till Swidlers arbete är den bibliska vishetslitteraturen, apokryferna, pseudoepigraferna, Dödahavsrollarna, judiska historiker och den senare rabbinska litteraturen. Utifrån dessa ger Swidler en detaljerad bild av judiska kvinnors möjligheter och begränsningar under antiken. Specifika områden som undersöks är bland annat judiska ledares attityder till kvinnor, kvinnors relation till kulten och Toran, kvinnors utbildningsmöjligheter samt deras förhållande till laglärd. Swidlers slutsats blir att andra templets judendom kännetecknas av misogyna attityder som omöjliggör för rabbiner att anta kvinnor som lärjungar.⁸

Ben Witherington III har skrivit ett flertal monografier som specifikt behandlar kvinnor i Nya Testamentet, bland vilka särskilt kan nämnas *Women in the Ministry of Jesus* från 1984 och *Women*

⁴ Ilan 2006, 628,

⁵ Neusner 1980, 13–42, 239–272 i Ilan 2006, 631, 633.

⁶ Wegner 1988 i Ilan 2006, 631.

⁷ Scholz 2014, n.p. Online: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0020.xml>.

⁸ Swidler 1976, 1, 3, 56–114, 167.

and the Genesis of Christianity från 1990. Här analyserar Witherington III nytestamentliga texter mot bakgrund av kvinnors allmänna levnadsförhållanden i antik judendom. Utifrån detta sluter han sig till att Jesu bemötande av kvinnor ofta stack ut i hans samtid på sätt som borde ha chockerat såväl judar som romare och greker. I kretsen kring Jesus inbjöds kvinnor till lärjungaskap och religiös träning och de fick möjlighet att anta andra roller än hustru och moder. Detta på ett sätt och till en grad som inte motsvaras av några andra kända exempel i samtiden.⁹

I avhandlingen *Jesus als Lehrer* från 1981 undersöker Rainer Riesner evangelietraditionens ursprung i ljuset av tidens inlärningsmetoder. Riesner belyser det judiska folkets utbildning och visar hur utförligt Jesu lärjungar memorerade hans ord, i likhet med rabbinernas elever. Riesner analyserar också Jesu offentliga undervisning och myndigheten hos hans person, vilken framstår som mer besläktad med Torans höga ställning än med myndigheten hos samtida skriftlärda.¹⁰ Riesners arbete har en självskriven plats för en undersökning om Jesus som lärare.

År 1994 publicerade Samuel Byrskog sin avhandling *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*, där han studerar Jesu roll som *den ende läraren* i den matteanska kretsen. Byrskog presenterar ett omfattande bakgrundsarbete där han undersöker utbildningssystem och relationer mellan lärare och lärjungar i främst gammaltestamentliga och rabbiniska texter samt i Dödahavsrollarna, för att därefter se närmare på de didaktiska motiven och uttrycken inom dessa traditioner. Frågan om kvinnliga lärjungar lyfts inte specifikt i Byrskogs studie, men hans undersökning om lärjungaskapets innebörd och om lärjungars plikter och förhållningssätt till läraren är relevant för ett studium om Jesu kvinnliga efterföljare.¹¹

I *Women in Luke's Gospel* från år 2000 undersöker Edith Ashley Lukasevangeliets teologi om människans svar på Guds uppenbarelse utifrån framförallt Lukas berättelser om kvinnor. Mot bakgrund av kvinnors generella förhållanden under det första århundradet i områden runtom Medelhavet, belyser Ashley lärjungagemenskapen kring Jesus och menar att kvinnorna utgjorde ett nav i denna. Kvinnorna var fullskaliga lärjungar som åhörde Jesu ord och deltog i hans tjänst. Inte minst utgör kvinnorna som följde honom från Galileen en nyckelroll i Lukasevangeliet, som de första att ta emot budskapet om uppståndelsen och att komma till tro på den uppståndne.¹²

En forskare vars arbeten har blivit särskilt betydelsefulla för forskningen om genusfrågor i antik judendom är den israeliska historikern Tal Ilan. År 2006 skrev hon exempelvis en artikel i *The Cambridge History of Judaism, vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period* med titeln "Woman in Jewish

⁹ Witherington III 1984, 1–10, 80–131; Witherington III 1990, 88–120, 237–238.

¹⁰ Riesner 1981.

¹¹ Byrskog 1994, 20–32.

¹² Ashley 2000, iii, v, 53–77, 174–209.

Life and Law”, där hon belyser judiska kvinnors levnadsförhållanden i antik judendom under första århundradet e.Kr. Här behandlas ämnen som kvinnors utbildningsmöjligheter, livsuppgifter, livsmiljöer och religiösa aktiviteter. Ilan diskuterar även svårigheterna i att komma åt verkligheten bakom källtexterna, då många av de aktuella primärkällorna är fragmentariska och otillräckliga, eller normerande snarare än deskriptiva. Hennes slutsats blir dock att kvinnor framstår som en abnormalitet i studiemiljöer åtminstone under tiden fram till Mishnas kodifierande på 200-talet e.Kr.¹³

Laura Lieber sätter i sin artikel “Jewish Women: Texts and Contexts” i *A Companion to Women in the Ancient World* från 2012, ljus på flera hellenistiska källor om judiska kvinnor från 400 f.Kr.–300 e.Kr. Dessa utgör ett viktigt komplement till den rabbiniska litteraturen då judiska ideal påverkades och utmanades av hellenistiska influenser. Till skillnad från i Israel tycks det exempelvis inom diasporajudendomens lokala synagogor ha funnits flera kvinnor som erhållit respekterade ledarroller, och judiska sekter utanför Israel verkar ha kunnat fungera emanciperande för kvinnor (om än för en minoritet). Förvisso belyser och bekräftar Lieber även flera av de misogynna attityder och sedvänjor som har behandlats av tidigare forskare, men hon nyanserar och problematiserar dessa i högre grad.¹⁴

¹³ Ilan 2006, 627–644.

¹⁴ Lieber 2012, 329–338.

Kapitel 2: Kvinnans status och utbildningsmöjligheter i antik judendom

2.1 Kvinnan i antiken: en översikt

Den antika judendomens synsätt på kvinnan uppstod inte i ett vakuum utan under påverkan från omgivande kulturer och samhällen. Särskilt kom mötet med hellenismen och dess idéer från och med 300-talet f.Kr. att få inflytande på judiskt tänkande.¹⁵ Det är därför en poäng att ge en allmän bild av kvinnan i antika medelhavskulturer innan vi särskilt belyser den judiska. ”To discuss Jewish women in antiquity is, in truth, to discuss women in antiquity as a whole”, menar Lieber.¹⁶

Kvinnans status varierade i den grekisk-romerska världen. Platon skriver vid ett tillfälle i *Staten* iögonfallande positivt om kvinnan. Lika lite som hondjur särbehandlas för att de är honor, menar han, lika lite bör kvinnor särbehandlas för att de är kvinnor. Kvinnors kapacitet vilar inte i deras natur utan i den träning och utbildning de får eller inte får. Om de ska engagera sig i samma uppgifter som männen måste de tillåtas att lära sig samma saker. Jämställdhet ligger egentligen i naturens ordning.¹⁷

Detta synsätt var emellertid långt ifrån det allmänna. Kvinnans roll var begränsad. Den hellenistiska perioden förde visserligen med sig samhällseliga förändringar som innebar olika grader av emancipation för många kvinnor runtom Medelhavet, men överlag styrdes de av traditionella könsförväntningar.¹⁸

Dessa placerade (isolerade, i många fall) kvinnan i den privata sfären med hushållet som centrum, medan mannen vistades i det offentliga livet.¹⁹ Om detta skriver den judiska filosofen Filon (ca 25 f.Kr.–40 e.Kr.):

Market-places and council-halls and law-courts and gatherings and meetings where a large number of people are assembled, and open-air life with full scope for discussion and action – all these are suitable to men both in war and peace. The women are best suited to the indoor life which never strays from the house.²⁰

Vid ett annat tillfälle argumenterar han: “... how unlike the bodily shapes of man and woman are, and each of the two has a different life assigned to it: to the one a domestic, to the other an active life.”²¹

¹⁵ Mitternacht och Runesson 2006, 62.

¹⁶ Lieber 2012, 329–330, 341.

¹⁷ Platon, 185–194.

¹⁸ Swidler 1976, 24–25; Ashley 2000, 56–57.

¹⁹ Ashley 2000, 53, 55.

²⁰ Filon, *Spec. Laws* III:169.

²¹ Filon, *Virtues*, 19.

Förhållandena varierade emellertid med tid, plats, klass, etnicitet med mera, och många överklasskvinnor utmanade idealbilden. Detta syns framförallt hos de välbärgade romerska kvinnorna, som utvecklade en för sin tid iögonfallande självständighet. De var fria att lämna hemmet för att promenera, besöka vänner, gå på teater etcetera, och inom hushållet var deras inflytande ofta stort. Friheten existerade emellertid bara för en minoritet och jämfört med männen levde även de mest frigjorda kvinnorna i ett slags trældom. Oftast var det endast genom en manlig närstående som kvinnan kunde delta i det offentliga livet, annars utspelades livet inom hushållet utifrån idealbilden av henne som hustru och barnaföderska.²²

Utbildning för flickor blev emellertid allt vanligare under den hellenistiska eran inom områden som litteratur, musik och gymnastik. Från hellenistiska kulturer har vi exempel på kvinnliga poeter, filosofer och konstnärer. Detta får verkligen ses som en progression, menar Swidler, då utbildning alltid har varit en nyckel till högre status i utvecklade civilisationer.²³ Lieber hävdar dock att det inte existerade några institutionella utbildningssystem för flickor (till skillnad från gymnasierna och akademierna för unga män) och att den utbildning som ägde rum utspelade sig i hemmet, med huvudsakligt fokus på hushållsfärdigheter.²⁴

En vanlig attityd till kvinnan i förhållande till utbildning var snarare att hon underlättade för *mannen* att utbilda sig. Antipatros (ca 397–319 f.Kr.) skriver:

[F]or the gentleman who wishes to have leisure for study ... [married life] is absolutely necessary. For the more he goes out from the house, the more he ought to take to his side someone to take care of the house and make himself free from every day cares.²⁵

Den utbildning kvinnan kom i kontakt med blev då inte hennes egen utan den hon sände iväg mannen till, medan hon själv stannade hemma som hushållerska.

²² Ashley 2000, 56–64.

²³ Swidler 1976, 18; se även Ashley 2000, 58–59.

²⁴ Lieber 2012, 333.

²⁵ Ashley 2000, 53–54; Antipatros, *On Marriage* (ed. Von Arnim), 256.34–257.

2.2 Attityder till kvinnan i hebreiska bibeltexter

Många forskare är överens om att förhållandena för de judiska kvinnorna i antiken generellt sett liknade förhållandena för kvinnor i omgivande kulturer.²⁶ Främst var det dock inte sederna bland andra grannfolk som formade det judiska samhället, utan det judiska folkets övertygelse om att de var Guds utvalda. Bibeltexterna är därför den främsta källan till detta gemenskapsbygge. I denna kontext formades också attityden till kvinnan.²⁷

I den hebreiska bibelns tre första kapitel möter vi två närmast motsatta attityder till kvinnan som kommer att prägla den judiska kulturen på ett grundläggande sätt. I 1 Mos 1:26–28 och 1 Mos 2:20–24 möter vi en skrifttradition som uttrycker en positiv syn på kvinnan.²⁸ Här beskrivs hon som mannens jämlike, ett med mannen och skapad till Guds avbild tillsammans med honom. Sedan förändras bilden i 1 Mos 3. Här framställs istället hur kvinnan – förledd av ormen – förleder mannen till synd, och en konsekvens av detta syndafall blir att mannen härmed kommer råda över henne.²⁹ Swidler redogör för hur dessa två traditioner lever parallellt under judendomens formativa period, vilket kommer att genomsyra kulturen. Med tiden tycks emellertid den negativa traditionen bli den dominerande och resultatet blir en samhällssyn där kvinnan anses vara underlägsen mannen.³⁰ Lieber menar dock att denna utveckling ägde rum först när judendomen mötte hellenismen, snarare än som en konsekvens av bibeltexten.³¹

De tidigaste kända judiska texterna som diskuterar kvinnan ur ett abstrakt perspektiv är den så kallade vishetslitteraturen. Dessa texter ger ett varierat porträtt av kvinnan. Ett positivt synsätt möter vi i bland annat Höga Visan där kvinnan är jämställd mannen, och i Ordspråksboken beskrivs själva Visheten som ett kvinnligt väsen (dock ett gudomligt sådant). Annars tycks vishetslitteraturens generella attityd till kvinnan vara ogynnsam.³²

I Ordspråksboken sägs exempelvis att ”Dårskapen är en rastlös kvinna” (Ords 9:13) och att mannen inte bör ge sin kraft åt kvinnor (Ords 31:3). Oftare än att tala om kvinnan som *kvinn*a talar emellertid boken om kvinnan som *hustru*. Swidler framhäver att de enda gånger kvinnan nämns så sker det utifrån hennes relation till mannen, som hustru eller moder, och lika ofta som en god hustru prisas, smädas en dålig hustru.³³ Medan en duglig och driftig hustru är mannens krona (Ords 12:4), en skänk från Herren (Ords 19:14) och värd långt mer än pärlor (Ords 31:10), är en dålig och gnatig

²⁶ Lieber 2012, 329–330, 341; Swidler 1976, 4.

²⁷ Ashley 2000, 66–67; Swidler 1976, 167.

²⁸ Swidler 1976, 25.

²⁹ 1 Mos 3:1–16.

³⁰ Swidler 1976, 167.

³¹ Lieber 2012, 331.

³² Lieber 2012, 330; Swidler 1976, 29, 31.

³³ *Ibid.*, 29, 31.

hustru som en röta i mannens ben (Ords 12:4) och ett evigt takdropp (Ords 19:13, 27:15). Det vore då bättre för mannen att leva själv i en vrå på taket eller ute i öknen (Ords 21:9, 21:19, 25:24). Ideal-kvinnan är istället en god hustru som är mannen till nytta och aldrig till skada (Ords 31:12).

I Predikaren, skriven under mitten av 200-talet f.Kr.³⁴, blir bilden ännu mer pessimistisk. Här ges ett allmänt yttrande om kvinnor i Pred 7:27 där kvinnan beskrivs som ”bittrare än döden”, ”en snara”, ”ett nät” och ”bojor”. Lieber beskriver detta avsnitt som det första verkligt misogynna i judendomen, och Swidler menar att utsagan har stor tyngd då den tycks uttala sig om kvinnan som natur snarare än som hustru eller moder. Alla kvinnor reduceras till onda, oavsett relationen till mannen.³⁵ Denna tolkning bör nog emellertid inte dras för långt då författaren knappt två kapitel senare uppmanar läsaren till att ”njut[a] livet med den kvinna du älskar” (Pred 9:9). Därtill kan sägas att då Predikaren vanligtvis anses stå för en närmast exceptionell pessimism inom den bibliska litteraturen, bör förmodligen inte dess dystraste verser tolkas som samtidens allmänna mening.

Sammanfattningsvis framstår det som att många hebreiska bibeltexter porträtterar kvinnan negativt. Ashley anser att dessa texter placerar kvinnan i ett patriarkalt ramverk där hon förväntas uppfylla klassiska könsförväntningar utifrån rollen som hustru, och ömsom behandlas som person, ömsom som ägodel.³⁶ Swidler summerar detta med att den judiska kvinnans status sjunker efter exiltiden, att de negativa attityderna blir dominerande och att dessa synsätt fortlever i den senare rabbiniska litteraturen.³⁷

2.3 Attityder till kvinnan bland judiska ledare

Från och med andra århundradet f.Kr. får ett antal judiska partier särskilt inflytande över det judiska folkets livstolkning, sedvänjor och vardagsliv. De största grupperna – som omvittnas i exempelvis Nya testamentet och av Josefus – utgjordes av fariséer, esséer, sadducéer och laglärda (de laglärda återfanns dock i samtliga grupper).³⁸ På grund av dessa gruppers stora påverkan på såväl sakrala som sekulära områden av det judiska folkets liv, är det viktigt att studera deras attityder till kvinnor.

Många forskare anser att *fariséerna* utgjorde det största, dominerande och styrande partiet i antikens Israel. Fariséerna var folkligare än andra partier och representerades av alla samhällsklasser, och under första århundradet e.Kr. (särskilt efter templets förstörelse år 70, då deras motståndarparti sadducéerna försvinner) tycks de ha fått ett absolut övertag.³⁹ Hjärtat i denna tradition var studiet av

³⁴ Swidler 1976, 36.

³⁵ Lieber 2012, 331; Swidler 1976, 37.

³⁶ Ashley 2000, 67–68, 76–77.

³⁷ Swidler 1976, 45, 82.

³⁸ Bengtsson 2006, 124; Swidler 1976, 61.

³⁹ Bengtsson 2006, 125; Swidler 1976, 71.

Toran och partiet prisade därför bildning. De engagerade sig i undervisning för vanligt folk och såg det som en demokratisk strävan att varje jude skulle kunna tillämpa lagens bud.⁴⁰ Mycket tyder dock på att deras generella attityd till kvinnor var negativ. Swidler understryker att de viktigaste källorna till fariseismen pekar på att kvinnan i hög grad betraktades som ond och någon som mannen skulle se upp för. Detta omvittnas bland annat av Josefus.⁴¹ Josefus, som själv beskriver sig ha varit farisé, skriver allmänt om kvinnan: "The woman, says the Law, is in all things inferior to the man. Let her accordingly be submissive, not for her humiliation, but that she may be directed; for the authority has been given by God to the man."⁴²

Esséerna relaterade på flera sätt till fariséerna. Josefus ska ha varit novis hos esséerna under flera månader och Schürer beskriver gruppen som en slags superlativform av fariseism, med strängare och mer asketiska levnadsformer.⁴³ Vad gäller attityden till kvinnor hävdar en del forskare att partiet förde vidare en misogyn tradition från vishetslitteraturen, baserat på att många antika källor framställer gruppen som celibatär och avståndstagande från kvinnor.⁴⁴ Vi har exempelvis skrifter av Filon, Josefus och Plinius som omvittnar att esséer tog avstånd från kvinnor och äktenskap, eftersom kvinnor ansågs vara själviska och förledande varelser som skapade oenighet och utgjorde gemenskapens största hot.⁴⁵ Andra forskare menar emellertid att denna bild inte stämmer överens med uppgifter från Qumranfynden, där en del skrifter vittnar om gifta medlemmar och om att kvinnor till och med kunde ha ledarpositioner.⁴⁶

Sadducéerna var en jämförelsevis avgränsad grupp knuten till templet, bestående av högtstående prästfamiljer och köpmän som understöddes av den judiska aristokratin. Deras inflytande över de breda massorna tycks ha varit mindre än fariséernas och esséernas, då många hyste förakt för överklassen.⁴⁷ Av partiets synsätt på kvinnor känner vi dessvärre till väldigt lite – möjligen stod prästadömet för en konservativ hållning – men de tycks ha varit mycket påverkade av fariseismen och flera av dess föreskrifter, trots partiernas antagonistiska förhållande.⁴⁸ Detta talar starkt för fariséernas idéers långtgående inflytande.

Laglärare och skriftlärda erhöll enorm respekt av folket och betraktades som de främsta bland judarna, då den judiska identiteten ansågs vara grundad i ett lagenligt liv. Som konsekvens blev laglärnarnas inflytande stort, då dessa ansvarade för bevarandet och förståelsen av de heliga skrifterna och

⁴⁰ Bengtsson 2006, 124–125.

⁴¹ Swidler 1976, 56.

⁴² Josefus, *Ag. Ap.* II: 24.

⁴³ Swidler 1976, 62; Schürer 1907, 673.

⁴⁴ Swidler 1976, 62–63; Bengtsson 2006, 132.

⁴⁵ Filon, *Hypothetica*, 11:14–15; Josefus, *Ant.* XVIII:21; Plinius, *Natural History*, LCL 352: 276–277.

⁴⁶ Bengtsson 2006, 132.

⁴⁷ Swidler 1976, 61; Bengtsson 2006, 126–127.

⁴⁸ Swidler 1976, 61, 71–72.

var de enda som helt kunde förklara vad ett levnadssätt utifrån Toran innebar. Gruppen var emellertid inte homogen utan hade representanter från olika partier och skolor, även om de flesta tycks ha varit fariséer. Detta märks inte minst i Mishna och Talmud och andra rabbiniska skrifter, där rabbinernas läror domineras av farisétraditionen.⁴⁹ De rabbiniska skrifterna rymmer flera positiva värderingar om kvinnan, men genomgående är att nästan alla positiva utsagor inte berör kvinnan som individ utan hennes förhållande till mannen, som dotter, hustru och moder. Därav beror hennes status. En god hustru tycks dessutom högaktas inte för sin person utan genom sin funktion, och på samma grund ringaktas dåliga hustrur. Detta synsätt bevarar tendenserna från vishetslitteraturen.⁵⁰

Vi ska se närmare på konkreta textexempel i kommande avsnitt, men en central text som kan belysas redan nu är en tredelad daglig bön, som än idag återfinns i många judiska bönböcker:

Praised be God that he has not created me a gentile! Praised be God that he has not created me a woman!⁵¹ Praised be God that he has not created me an ignoramus [/a slave]⁵². ... Praised that he has not created me a woman because the woman is not obliged to fulfill the commandments.⁵³

Denna bön – där kvinnan likställs med hedningar och obildade – utgör en av våra mest kända rabbiniska texter och återfinns direktciterad i tre av de äldsta rabbiniska skriftsamlingarna: Tosefta, jerusalemitiska Talmud och babyloniska Talmud. Dessa skrifter kodifierades visserligen först under 200-talet e.Kr., men Swidler menar att det faktum att bönen tycks vara känd och parafraiserad av Paulus i Gal 3:28 talar för ett mycket tidigt ursprung: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.” Bönen ger intrycket att kvinnan inte bara är en lägre stående samhällsmedborgare utan också obildad och befriad från lagbuden. Swidler betonar dess betydelse då den inte endast var en allmän lära utan föreskriven dagligen i folkets tillbedjan.⁵⁴

Sammanfattningsvis visar detta att de negativa attityderna till kvinnan bland judiska ledare vida överskuggar de positiva under århundradena kring Jesu tid. En följd av ledarnas stora inflytande samt det faktum att sekulära och sakrala delar av samhällslivet var så sammanblandade, borde ha blivit att negativa attityder till kvinnan fick stor spridning och starkt fäste hos det judiska folket.⁵⁵

⁴⁹ Swidler 1976, 70–72.

⁵⁰ Swidler 1976, 72–74, 79; Lieber 2012, 332, 339.

⁵¹ Jerusalemitiska Talmuds version av denna bön nämner kvinnan sist, i likhet med ordningsföljden i Gal 3:28 (Swidler 1976, 81).

⁵² ”Slave” ersätter ”ignorant” i babyloniska Talmud; jämför Gal 3:28 (Swidler 1976, 81).

⁵³ t. Ber. 6:23.

⁵⁴ Swidler 1976, 81.

⁵⁵ Swidler 1976, 82, 167–168; Ashley 2000, 76–77; Witherington III 1984, 10.

2.4 Den judiska kvinnans miljöer

Det starka fokuset på kvinnans relation till mannen som dotter, hustru och moder, förband henne till hushållet. Vid ett studium av antika källor råder inget tvivel om att kvinnans sfär var hemmet. I Filons verk *On the Special Laws* som behandlar de tio lagbuden skriver han exempelvis:

Organized communities are of two sorts, the greater which we call cities and the smaller which we call households. Both of these have their governors; the government of the greater is assigned to men under the name of statemanship, that of the lesser, known as household management, to women. A woman, then, should not be a busybody, meddling with matters outside her household concerns, but should seek a life of seclusion.⁵⁶

Hushållet betraktas alltså som en lägre del av samhällslivet, och inom denna domän förväntas kvinnan leva sitt liv i stilla avskildhet. Detta synsätt omvittnas också i de rabbinska skrifterna. Mishna och Talmud gör en tydlig åtskillnad mellan kvinnans och mannens områden: kvinnan förenas med hushållet medan mannen sköter det offentliga livet. Detta förpliktigar dem också till olika livsuppgifter. Till kvinnans föreskrivna skyldigheter hör bland annat barnomsorg, barnuppfostran, matlagning, tvätt och textilarbete, medan mannen är ålagd att försörja hustru och döttrar.⁵⁷

Inom kulten och det offentliga religiösa livet omfattades inte kvinnan på samma sätt av de påbud som mannen var förpliktigad till. Ilan skriver att: ”women were perceived as a threat to the public order, and thus the Mishnah attempted to confine all women to the private spaces of the home and to bar them from participating in public activities of cult and Torah study”.⁵⁸ Detta ska emellertid inte tolkas som att kvinnan utestängdes från det religiösa livet, inte minst eftersom även hushållet ansågs ha andlig betydelse. I exempelvis sabbatsfirandet var husmodern centralfigur.⁵⁹ Rabbi Pinhas ben Hama ansåg till och med att kvinnan ägde en försoningskraft likt offeraltaret i templet, om hon levde ärbart och blygsamt inom familjens avskildhet (Midr. Tanh., Vayishlash 6:2–3).⁶⁰

Avskildheten underströks. Kvinnans tillbakadragenhet ansågs höra till hennes främsta dygder och likställdes ofta med isolering, exempelvis i form av att hon förbjöds tala med och vara ensam med män, även närstående (se avsnitt 2.5). Avskildhet byggdes även in i hemmets arkitektur. Antika hus kunde konstrueras med en särskild kvinnoavdelning där män inte vistades och där större delen av kvinnornas tillvaro utspelades.⁶¹ Detta omvittnas exempelvis av Filon:

⁵⁶ Filon, *Spec. Laws* III:170–171.

⁵⁷ Bengtsson 2006, 140; Ilan 2006, 631–635; Witherington III 1990, 3, 5; Ashley 2000, 67, 71–72; Swidler 1976, 76.

⁵⁸ Ilan 2006, 631; Wegner 1988.

⁵⁹ Witherington III 1990, 6, 8; Lieber 2012, 337.

⁶⁰ Witherington III 1990, 6.

⁶¹ Lieber 2012, 338; Bengtsson 2006, 140; Swidler 1976, 119–121.

The women are best suited to the indoor life which never strays from the house, within which the middle door is taken by the maidens as their boundary, and the outer door by those who have reached full womanhood.⁶²

Filon skriver vidare att kvinnan inte bör synas på gatorna i andra mäns åsyn, frånsett när hon behöver gå till templet. Även då bör hon emellertid agera så osynligt som möjligt:

She should not shew herself off like a vagrant in the streets before the eyes of other men, except when she has to go to the temple, and even then she should take pains to go, not when the market is full, but when most people have gone home ...⁶³

Men isolering var förmodligen inget universellt ideal och inte alltid genomförbart på grund av hushållets ekonomiska behov av jordbruk och handel. Ett friare klimat tycks ha rått på landsbygden och i de lägre samhällsklasserna, då vi har textvittnen som exempelvis visar att kvinnor hämtade vatten från brunnar, arbetade på åkrar, skötte enklare handel från hemmet, besökte marknadsplatser och kunde vara yrkesverksamma som barnmorskor, väverskor, apotekare med mera. Men även om detta innebar att kvinnan på ett indirekt sätt kunde delta i det offentliga livet var det normalt sett inte möjligt för henne att utöva något verkligt inflytande utanför hemmet.⁶⁴

Kvinnans inskränkta friheter i det offentliga livet syns också i den religiösa arkitekturen. I kung Herodes utbyggnad av templet fr.o.m. ca 19 f.Kr. införs en *kvinnornas förgård* som inte existerade i tidigare tempel, och denna kommer nu att utgöra gränsen för hur långt på tempelplatsen kvinnor får röra sig.⁶⁵ Vilka förhållanden som rådde i de lokala synagogorna är omdebatterat. Det påstås ofta att en slags barriärvägg separerade kvinnor och män från varandra i gudstjänstsalen och att även kvinnoläktare kan ha förekommit, men forskare tolkar arkeologin olika. Swidler anser att vi äger belägg för förekomsten av separerande väggar från första århundradet f.Kr. (vad gäller kvinnoläktare är bevisen osäkrare).⁶⁶ Witherington III menar att vi känner till kvinnoläktare först från kejsar Trajanus tid på 100-talet e.Kr., men Lieber hävdar att tydliga bevis för separering dyker upp först på 700-talet.⁶⁷ Något som endast Swidler nämner är förekomsten av två olika rum i synagogan: *sabbateion* och *andron*. *Sabbateion* användes för gudstjänster medan *andron* var till för lagstudier, diskussioner och föreläsningar, och som namnet visar användes detta andra rum endast av män, huvudsakligen av skriftlärda och deras lärjungar.⁶⁸

⁶² Filon, *Spec. Laws* III:169.

⁶³ Filon, *Spec. Laws* III:171.

⁶⁴ Bengtsson 2006, 140; Lieber 2012, 338; Swidler 1976, 119; Ilan 2006, 636; Ashley 2000, 72.

⁶⁵ Swidler 1976, 88; Lieber 2012, 334; Witherington III 1990, 8–9.

⁶⁶ Swidler 1976, 89–91.

⁶⁷ Witherington III 1990, 8; Lieber 2012, 336.

⁶⁸ Swidler 1976, 89.

Att kvinnor hörde till synagogans flitiga besökare och understödjare har vi dock åtskilliga uppgifter om. Från antika inskriptioner vet vi att välbärgade kvinnor ofta sponsrade synagogbyggen och att de även kunde tilldelas samma hederstitlar som män. Titlarnas innebörd är omdiskuterad; vissa menar att de endast var en symbolisk hedersbetygelse, andra påstår att de berodde av kvinnans förhållande till släkt eller make, medan ytterligare andra hävdar att de vittnar om ledarskapsfunktioner. Tydligt är emellertid att kvinnan inte var utan inflytande i synagogan. Dessa uppgifter återfinns emellertid endast i diasporajudendomen och inte i det antika Israel och rabbinlitteraturen.⁶⁹

Vad gäller kvinnans förhållande till lagtexten i dessa miljöer vet vi att hon – åtminstone under tiden när Talmud skrevs – hade tillåtelse att högläsa ur Toran under synagogans gudstjänster: “Our Rabbis taught: All are qualified to be among the seven [who read], even a minor and a woman, only the Sages said that a woman should not read in the Torah out of respect for the congregation.”⁷⁰ Detta tillåtande tycks dock inte ha gällt i praktiken. Witherington III framhäver att vi inte äger några exempel på högläsande kvinnor från Jesu tid och att kvinnorna av allt att döma förväntades tacka nej till uppgiften om de blev tillfrågade, av respekt för församlingen. I så fall borde kvinnans deltagande i synagogans gudstjänster ha reducerats till iakttagare, åhörare och medbedjare i de gemensamma börnerna.⁷¹

2.5 Kvinnan som samtalspartner

I föregående avsnitt har vi sett att den judiska kvinnan skulle synas och höras så lite som möjligt i det offentliga livet. Till detta kom att hon inte heller skulle tilltalas mer än nödvändigt. De många sociala restriktioner som omgav henne gick ut över henne också som samtalspartner. Flera århundraden före år 1 hade det fastslagits ett generellt förbud mot överflödigt samtal med kvinnor, och detta bruk levde vidare och intensifierades på många håll.⁷²

I mishnatraktatet m. 'Abot 1:5 citeras Yose b. Johanan som levde i Jerusalem under andra århundradet f.Kr. och var ordförande i Sanhedrin.⁷³ Han säger: ”Let your house be wide open [...] And don't talk too much with women.” Efter Johanans ord följer ett förtydligande från andra rabbiner:

⁶⁹ Lieber 2012, 335–336; Bengtsson 2006, 143; Ashley 2000, 75–76; Ilan 2006, 637–638.

⁷⁰ b. Meg. 23a

⁷¹ Witherington III 1990, 8; se även Swidler 1976, 92–93 och Lieber 2012, 333.

⁷² Swidler 1976, 123; Stagg 1978, 51.

⁷³ Schechter och Seligsohn 1906, n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8792-jose-joseph-ben-johanan>.

He spoke of a man's wife, all the more so is the rule to be applied to the wife of one's fellow. In this regard did sages say, "So long as a man talks too much with a woman, (1) he brings trouble on himself, (2) wastes time better spent on studying Torah, and (3) ends up an heir of Gehenna."⁷⁴

Denna sed bekräftas också av senare Talmudtexter. b. Ned. 20a uppmanar: "do not converse much with women, as this will ultimately lead you to unchastity", och i b. Erub. 53b ger den lärda kvinnan Beruriah (100-tal e.Kr.)⁷⁵ (se avsnitt 2.6.5) ett skarpt svar åt en rabbin som frågat efter vägen: "Foolish Galilean, did not the Sages say this: Engage not in much talk with women?"

Privat kunde konversationer hållas med hustru och kvinnliga släktingar, skriver Swidler, men samtalen skulle begränsas till nödvändiga ting angående hushållet och makarnas sexuella umgänge. Offentligt talade män vanligtvis inte med kvinnor, inte ens hustrun.⁷⁶ Enligt Hillelskolan kunde en man till och med begära skilsmässa från sin hustru om hon talade med en annan man.⁷⁷

Rabbinernas allmänna mening i antikens Israel tycks alltså ha varit att män skulle undvika samtal med kvinnor.

2.6 Kvinnans förhållande till utbildning och torastudier

Vi ska nu se närmare på den judiska kvinnans förhållande till utbildning i allmänhet och till torastudier i synnerhet. Vi börjar med att kort studera Torans betydelse för det judiska folket, för att därefter undersöka kvinnans relation till laglydnad och torastudier i andra templets judendom.

2.6.1 Torans betydelse

Toran är i allra högsta grad identitetsskapande för det judiska folket. Lagen som enligt traditionen i Pentateuken förmedlats från Gud till Israels folk genom ledaren och profeten Mose vid Sinai berg, kom att bli samhällsgrundande, förbundsbevästade och en fundamental del av livet för varje judisk medborgare. Detta märks inte minst i Femte Moseboken, där uppmaningen att hörsamma Gud och Guds ord genomsyrar hela texten (se t.ex 5 Mos 4–6) med klimax i den judiska trosbekännelsen: "Hör, Israel! Herren är vår Gud, Herren är en ... Dessa ord som jag i dag ger dig skall du lägga på hjärtat. Du skall inpränta dem i dina barn och tala om dem när du sitter i ditt hus och när du är ute och går, när du lägger dig och när du stiger upp."⁷⁸ Detta tema fortlöper sedan genom hela den hebreiska bibeln. Ett talande exempel är Psalm 119 som utgörs av en hundrasjuttiosex verser lång lovprisning av Guds lag och dess betydelse för den troendes liv.

⁷⁴ m. 'Abot 1:5.

⁷⁵ Kaplan (oangivet årtal), 701.

⁷⁶ Swidler 1976, 124–125.

⁷⁷ Stagg 1978, 51.

⁷⁸ 5 Mos 6:4–6.

Lagens betydelse tycks öka efter Salomos tempels förstörelse ca år 587 f.Kr. och efter det judiska folkets återkomst till landet efter exiltiden i Babylon ca år 537 f.Kr. Nu läggs grunden till synagogsundervisningen genom Esras folkbildningsuppdrag, de skrifflärda får större inflytande och genom fariséernas framträdande på 100-talet f.Kr. blir torastudiet nästintill lika centralt som tempelkulten. Swidler menar att det tidvis rentav tycks ha betonats mer.⁷⁹ Simon den rättfärdige (ca 300–200-tal f.Kr.)⁸⁰ som var överstepräst under andra templets tid, ska exempelvis ha sagt: “On three things does the world stand: (1) On the Torah, (2) and on the Temple service, (3) and on deeds of loving kindness.”⁸¹ Notera att Toran nämns först.

Likaså undervisar rabbi Hillel (ca 110 f.Kr.–10 e.Kr.): “(6) Lots of Torah, lots of life; (7) lots of discipleship, lots of wisdom. ... [If] he has gotten teachings of Torah, he has gotten himself life eternal.”⁸² I dessa verser radar Hillel upp olika fenomen parvis, där det ena ledet i versen presenteras som källa till det följande. Av särskilt intresse för frågan om kvinnor är att rabbi Hillel tidigare i denna vers undervisar med orden: ”lots of women, lots of witchcraft”, och förknippar kvinnor med häxkonst.⁸³ Ett sådant yttrande väcker många frågor. Vad kan en sådan attityd ha fått för följder för kvinnans förhållande till Toran? Ansågs det oförenligt att en kvinna som förknippades med häxkonster studerade Toran, eller kunde Torans ”lots of life” och ”lots of wisdom” tvärtom anses förbättra kvinnans karaktär?

En möjlig ledtråd till svar finner vi hos rabbi Eleazar (100-tal e.Kr.)⁸⁴, som visserligen levde senare än Hillel men som också belyser Torastudiets karaktärsdanande egenskaper: “If there is no learning of Torah, there is no proper conduct. If there is no proper conduct, there is no learning in Torah.”⁸⁵ Men detta lärande tycks inte ha kommit kvinnan till del. I ett annat textexempel säger nämligen samme rabbin, som svar på en fråga om huruvida alla israeliska kvinnor besitter gott uppförande: “God forbid! Who is not familiar with the Torah cannot be possessed of good manners.”⁸⁶ Kvinnor tycks alltså inte ha ansetts besitta den goda karaktär som torastudier frambringar.

Kvinnan var inte heller bunden till laguppfyllelse på samma sätt som mannen, vilket kan vara ytterligare en anledning till lägre anseende. Mishna föreskriver att kvinnan endast är skyldig att uppfylla alla negativa lagar, d.v.s. förbud, samt alla positiva bud som inte är tidsbundna, såsom

⁷⁹ Swidler 1976, 93.

⁸⁰ Bacher och Ochser 1906, n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13701-simeon-the-just>.

⁸¹ m. ’Abot 1:2.

⁸² m. ’Abot 2:7.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Mendelsohn och Schechter 1906, n.p. Online: <http://jewishencyclopedia.com/articles/5528-eleazar-b-azariah>.

⁸⁵ m. ’Abot 3:17.

⁸⁶ Swidler 1976, 96; Kallah 50b.

välgörenhet och användningen av *mezuzah*.⁸⁷ Från alla positiva, tidsbundna lagar – knutna till exempelvis fester och högtider – är kvinnan befriad.⁸⁸ Evelyn och Frank Stagg menar att kvinnan på detta sätt utesluts från den religiösa praktikens hjärta.⁸⁹ Om denna dispens drogs så långt som till exkludering är dock omdiskuterat. Ilan beskriver lagen som en generalisering och påvisar att rabbinerna själva betonar att man bör undvika att generalisera. Dock, skriver hon, tycks det många gånger i praktiken ha inneburit exkludering. Orsaker till detta kan möjligen ha varit att kvinnan ansågs vara fullt sysselsatt med barnskötsel och att hennes roll som hustru och tjänare åt mannen prioriterades över hennes roll som tjänare till Gud och lagen. Eller rättare uttryckt: kvinnans andliga tjänst förläggs till tjänandet av maken och familjen inom hushållet (se även avsnitt 2.4).⁹⁰

Av Talmuds kommentar till mishnatexten i Qidd 1:7 framgår uttryckligen att torastudiet är ett av dessa positiva lagbud som kvinnan är befriad från: ”Women are exempt from the study of the Torah”.⁹¹ Detta studeras närmare i avsnitt 2.6.2.

2.6.2 Kvinnan som elev

”The act of teaching the Torah to the whole people was a characteristic of Judaism from its very beginning”, skriver Abraham E. Millgram.⁹² Att undervisning kom hela folket till del är också det intryck som ges av tidiga bibeltexter. I Moseböckerna uppmanar Gud Mose att undervisa hela folket de bud som Gud har gett (se t.ex. 2 Mos 24:12, 3 Mos 10:11, 5 Mos 4:5–6) och detta tycks inkludera såväl män som kvinnor, vuxna som barn, inhemska som invandrare (5 Mos 31:12). Denna gränslösa undervisning, ”från den minste till den störste”, syns också i den vision som profeten Jeremia förmedlar några århundraden senare, i samband med Jerusalems fall (Jer 31:31–34).

Men efter exiltiden på 500-talet f.Kr. förändras bilden. Undervisning ges fortfarande åt hela folket, vilket syns i exempelvis Nehemja 8:1–3 där lagen läses för både män och kvinnor.⁹³ Dock framstår det systematiska lagstudiet som nu växer fram som en specifikt manlig domän. I Esra 7:10 beskrivs att: ”Esra hade vigtt sitt liv åt att studera Herrens lag, att följa den och att undervisa Israel i

⁸⁷ Mezuzah är en liten pergamentrulle som utgörs av texter ur 5 Mos 6:4-9 och 11:13-20. Denna försvaras i en skyddande hylsa som fästs på ytterdörrkarmens högra sida i ett judiskt hem. Mezuzahn ska vidröras med fingertopparna när den passeras och påminner om husinvånarnas anknytning till Gud och om Guds beskydd och övervakning över hemmet.

⁸⁸ Ber. 3:3; m. Qidd. 1:7.

⁸⁹ Stagg 1978, 53.

⁹⁰ Ilan 2006, 638–639; Swidler 1976, 84.

⁹¹ b. Qidd. 34a.

⁹² Millgram 1971, 68.

⁹³ Oeming (2020) betraktar Neh 8:1–12 som en ”urscen för den synagogala gudstjänsten” och en idealbild av en gudstjänst med skriftläsning. Pakkala (2004) däremot menar att texten inte speglar en återkommande praktik, än mindre en synagogal kontext, då sammanhanget visar att detta rör sig om en engångshändelse när folkets ledare återinsatte lagen (8:13–18).

lag och rätt”, och i Nehemja 8:13 läser vi att: ”På månadens andra dag samlades överhuvudena för alla folkets familjer samt prästerna och leviterna hos Esra, den skriftlärd, för att studera lagen”.

Denna kultur fortlever därefter i den rabbiniska traditionen. En man ansågs förpliktad att undervisa sina söner i Toran,⁹⁴ men huruvida denna undervisning tillkom döttrar eller inte blev ett mycket omdebatterat ämne.⁹⁵ m. Ned. 4:3 ger intrycket att döttrar kunde undervisas när det står att mannen: ”... teaches his sons and daughters Scripture” (vissa textvittnen har dock utelämnat ”and daughters”).⁹⁶ En annan källa som talar för att kvinnor undervisades är Josefus vittnesbörd i *The Life Against Apion* II: 2.181, där han skriver att: ”women and slaves know the Torah”. Vad som åsyftas med ”Torah” tydliggörs emellertid inte. Lieber menar att uttrycket lika mycket skulle kunna avse en full utbildning som endast basala kunskaper för att driva ett judiskt hushåll.⁹⁷ Ashley lutar åt det senare och skriver att kvinnor visserligen måste ha fått de kunskaper som krävdes för att hålla ett hushåll kosher, men om de fick någon undervisning utöver detta inskränktes den förmodligen till enkla böcker som 1 Mos.⁹⁸

Ben Azzai (tidigt 100-tal e.Kr.)⁹⁹ sticker ut bland textexemplen genom sitt positiva påbud: ”A man is required to teach Torah to his daughter”.¹⁰⁰ Detta yttrande åtföljs dock omedelbart av rabbi Eleazars motsatta åsikt: ”Whoever teaches Torah to his daughter is as if he teaches her sexual satisfaction”.¹⁰¹ I jerusalemitiska Talmuds kommentar till denna mishnatext finns ett ytterligare tillägg där rabbi Eleazar säger: ”May the words of the Torah be burned rather than be given to women!”¹⁰² Dessa utsagor framstår som exceptionellt magstarka i ljuset av att rabbinernas hela liv kretsade kring studerandet och bevarandet av Toran. En del forskare anser att rabbi Eleazars åsikter hörde till minoritetens.¹⁰³ Flera andra textvittnen följer emellertid en liknande linje. I Talmud återfinns exempelvis en traditionell bön för nyfödda barn som senare har fått olika lydelse för söner och döttrar. För söner är bönen en bön om uppfostran till: ”Torah, marriage and good works”; för döttrar ändras lydelsen till: ”reverence, marriage and good works [min kursiv].”¹⁰⁴ I en annan text rörande synagogan står att: ”If the men came to learn, the women came to hear [but not to study it fully].”¹⁰⁵ Detta tycks

⁹⁴ b. Qidd. 29a.

⁹⁵ Ilan 2006, 644; Stagg 1978, 53; Witherington III 1990, 7.

⁹⁶ Stagg 1978, 53.

⁹⁷ Lieber 2012, 333.

⁹⁸ Ashley 2000, 74.

⁹⁹ Bacher och Jastrow 1906, n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2859-ben-azzai>.

¹⁰⁰ m. Sotah 3:5.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Swidler 1976, 94; y. Sotah 3, 4.

¹⁰³ Witherington III 1990, 7.

¹⁰⁴ Swidler 1976, 96; b. Šabb. 147b.

¹⁰⁵ b. Hag. 3a; se även Riesner 1981, 105: Kvinnor deltog som åhörare under synagogsgudstjänsterna, men någon läskunighet tycks inte ha förekommit utanför överklassen.

också överensstämma med Swidlers påstående att kvinnan var utestängd från studierummet *andron* i synagogbyggnaden (se avsnitt 2.4).

Swidlers slutsats är att judiska kvinnor under antik rabbinsk tid inte studerade lagen. Även om det inte fanns något uttryckligt förbud tycks misogynia attityder ha närmast omöjliggjort för rabbiner att anta kvinnliga studenter.¹⁰⁶ Tillgodogörande av basala kunskaper var förvisso möjligt som åhörare under synagogsgudstjänsterna, men något institutionellt utbildningssystem existerade inte för kvinnor som för män. Det är dock möjligt att kvinnor tog emot viss privatundervisning i hemmet. Witherington III menar att det är troligt att döttrar deltog i hemundervisning med tanke på att judisk andlig träning började i hushållet från tidig ålder och att hushållet var flickors huvudsakliga domän.¹⁰⁷ Denna bildning får dock betraktas som något helt annat än formell rabbinsk utbildning, påpekar Ilan, och Lieber understryker att den privatundervisning som kvinnan fick framförallt rörde hushållsytelser. Det är svårt att komma åt verkligheten bakom texterna, skriver hon, men det tycks som att rabbinerna bedömde att kvinnorna antingen var för upptagna med hushållsarbete eller för intellektuellt underlägsna för att kunna studera Toran.¹⁰⁸ Rabbi Eleazar förenar båda dessa föreställningar i ett känt Talmudtraktat, där han påstår att kvinnans visdom är begränsad till hennes textilarbete: “There is no wisdom in woman except with the distaff. Thus also does Scripture say: *And all the women that were wise-hearted did spin with their hands.*”¹⁰⁹

2.6.3 Kvinnan som lärare

Av en bibeltext som Ords 1:8 får vi veta att kvinnor kunde undervisa: ”Lyssna till din fars förmaningar, min son, förkasta inte din mors undervisning”. Det är dock oklart vad exakt denna undervisning omfattade. Witherington III menar att kvinnan skulle ge barnen basal religiös undervisning, även om detta var omdebatterat, men att hon därutöver inte hade några religiösa utbildningsuppdrag.¹¹⁰ Riesner och Swidler hävdar istället att modern främst skulle instruera döttrarna i hushållsarbete och vara en förebild för dem.¹¹¹

I m. Qidd. 1:7 föreskrivs att kvinnan är befriad från mannens plikt att undervisa sönerna i Toran (döttrar nämns inte),¹¹² och i Talmuds kommentar till detta mishnatraktat förklaras tydligt vad denna dispens beror på:

¹⁰⁶ Swidler 1976, 93, 96.

¹⁰⁷ Witherington III 1990, 7; se även Ashley 2000, 73–74.

¹⁰⁸ Ilan 2006, 644; Lieber 2012, 333.

¹⁰⁹ b. Yoma 66b.

¹¹⁰ Witherington III 1984, 9.

¹¹¹ Riesner 1981, 103; Swidler 1976, 114.

¹¹² Jämför Riesner 1981, 103. I antik judendom övergick vanligtvis ansvaret för söners uppfostran från modern till fadern sedan pojkarna fyllt 3–4 år.

How do we know that she [the mother] has no duty [to teach her children]? Because ... whoever is commanded to study, is commanded to teach; whoever is not commanded to study, is not commanded to teach. And how do we know that she is not bound to teach herself? – Because ... the one whom others are commanded to teach is commanded to teach oneself; and the one whom others are not commanded to teach, is not commanded to teach oneself. How then do we know that others are not commanded to teach her? – Because it is written, '*And ye shall teach them your sons*' – but not your daughters.¹¹³

Av denna text framgår att kvinnan inte förväntas undervisa på grund av att hon inte är förpliktigad att studera. Vi får även bekräftat att *andra inte är förpliktade att undervisa henne*, vilket får konsekvensen att hon inte har någon undervisning att ge vidare.

2.6.4 Kvinnan underlättar mannens studier

Något ytterligare som framgår av de rabbiniska texterna är att kvinnan förväntas underlätta mannens studier, istället för att studera själv. Detta tycks ske dels genom att hon sköter om hans hushåll, dels genom att hon undviker att själv utgöra ett distraktionsmoment för honom under studietiden.

I b. Qidd. 29b föreskrivs att mannen ska föredra torastudier framför att gifta sig, vilket avslöjar en attityd om att äktenskapet med kvinnan kunde anses utgöra hinder för lärjungaskapet. Så behövde emellertid inte vara fallet med en god hustru som tog hand om familj och hushåll. I b. Ber. 17a förespråkas att hustrun sänder iväg söner till synagogan och maken till studiehuset, för att därefter hemmastädes invänta deras återvändande.¹¹⁴ Detta levnadssätt personifieras av rabbi Akivas (ca 50–132 e.Kr.)¹¹⁵ hustru Rachel, som tillbringade tjugofyra år av ensamhet i en slags äktenskaplig monasticism, medan mannen var bortavarende i studier. Att detta tycks ha varit hennes egen önskan gör henne till en idealbild i texterna.¹¹⁶

Men kvinnans frånvaro var inte enbart motiverad av hushållsarbetet. Separeringen mellan man och kvinna under mannens studier ansågs även understödja mannens koncentration. ”There is a season for a man to embrace his wife, and a season to abstain therefrom for his prayer”, lyder en pseudo-epigrafisk text från 100-talet f.Kr.¹¹⁷ Swidler menar att det för bönen och Torans skull ansågs bäst att män helt undvek kontakt med kvinnor under studietimmarna, för att inte löpa risk att försjunka i sexuella tankar. En tydlig uppdelning mellan hushåll och studiehus, mellan livet med hustrun och livet med studierna, möjliggjorde då för mannen att både efterleva uppdraget från 1 Mos att fortplanta

¹¹³ b. Qidd. 29b.

¹¹⁴ b. Ber. 17a. Detta yttrande är dock knutet till en något senare rabbin, Abba Arika som levde 175–247 e.Kr.

¹¹⁵ Ginzberg 1906, n.p. Online: <http://jewishencyclopedia.com/articles/1033-akiba-ben-joseph>.

¹¹⁶ b. Ned. 50a.

¹¹⁷ Swidler 1976, 111; The Testament of Naphtali.

sig (1 Mos 1:28) och samtidigt försvaga den sexuella driften medan han koncentrerade sig på Toran. Detta blev ytterligare en anledning till att kvinnan nekas studera.¹¹⁸

2.6.5 Ovanliga exempel på utbildade kvinnor

Av textexemplen ovan framgår att kvinnan i antik judendom normalt sett inte hade möjlighet att studera, fränsett de basala kunskaper hon tillgodogjorde sig i hemmet genom privatundervisning. Dock finns ett fåtal ovanliga fall värda att belysa av lärda kvinnor som tycks ha fått grundligare undervisning i den muntliga och skriftliga lagen.

Det verkar exempelvis ha förekommit att kvinnor fick utbildning genom att ansluta sig till judiska sekter. I Qumran-sekten finns dokumenterat att kvinnor kunde bli medlemmar på eget initiativ, och ett textvittne nämner till och med en kvinnlig skriftlärare.¹¹⁹ Från diasporajudendomen belyser Filon Therapeuta-sekten, centrerad i Alexandria, i vilken ett mindre antal välbeställda kvinnor tycks ha ingått. Denna exklusiva grupp hängav sig åt skriftstudier, allegoriska tolkningar och bön, och detta tycks ha gällt även kvinnor. Män och kvinnor var emellertid åtskilda under större delen av tiden och verkar inte ha studerat tillsammans.¹²⁰

Från senare århundraden brukar Imma Shalom och Beruriah belysas som exempel på lärda kvinnor. Båda levde på 100-talet e.Kr., omvittnas i Talmud och stod nära kända rabbiner. Imma Shalom var syster till rabbi Gamaliel II och gift med rabbi Eleazar, och med sådana familjerelationer borde hon ha haft goda möjligheter till privata torastudier. Rabbi Eleazars negativa utsagor om kvinnan (se not 85, 86, 101, 102, 109) talar emellertid inte för att hans hustru var bildad i hans ögon, och hennes omnämnanden i Talmud pekar inte heller däråt. I ett av dessa traktat undrar hon om hennes make är en profet,¹²¹ en annan gång tillåter hon inte att rabbi Eleazar faller på ansiktet under bönen på grund av att hon felbedömt månens stadium,¹²² vid ett tillfälle tar hon med sig en gyllene lampa till en filosof som inte accepterar mutor,¹²³ och i ett fjärde traktat förklarar hon att hennes barn är så vackra därför att rabbi Eleazar älskar med henne endast vid midnatt och då betar sig som om akten vore demonisk.¹²⁴ Det är möjligt att vissa av dessa utsagor ansågs kloka av samtiden, men de avslöjar inget konkret om någon eventuell utbildning.

¹¹⁸ Swidler 1976, 113.

¹¹⁹ Lieber 2012, 335; 4Q274.

¹²⁰ Lieber 2012, 333, 335; Filon, *On the Contemplative Life*, 27–9.

¹²¹ b. Erub. 63a.

¹²² b. B. Meš. 59b.

¹²³ b. Šabb. 116a–b.

¹²⁴ b. Ned. 20a–b.

Med Beruriah är det annorlunda. Som dotter till rabbi Hananiah b. Teradion (100-talet e.Kr.)¹²⁵ tycks hon ha vuxit upp i en miljö som var fullkomligt genomsyrad av Toran. Hennes far ska enligt Mishna ha sagt: ”[If] two sit together and between them do not pass teachings of Torah, lo, this is a *seat of the scornful* ... But two who are sitting, and words of Torah do pass between them – the Presence is with them”¹²⁶. Dessutom tycks Beruriah själv ha fått delta i Torastudiet. I b. Pesah. 62b framställer rabbi Johanan henne som en exemplarisk student jämte manliga lärjungar, när han till en av dessa säger: “If Beruriah, wife of R. Meir [and] daughter of R. Hanina b.Teradion, who studied three hundred laws from three hundred teachers in [one] day, could nevertheless not do her duty in three years, yet you propose [to do it] in three months!”

Swidler menar att Beruriah av allt att döma genomgick den intensiva treårsutbildning som var vanlig för tidens rabbinlärjungar och att hon därefter tycks ha deltagit i diskussioner och debatter och undervisat män.¹²⁷ Denna roll verkar hon dessutom ha behärskat med stor auktoritet och självkänsla. I b. Ber. 10a. återges hur en heretiker presenterar sin tolkning av en psaltarvers för Beruriah, som tillrättavisar honom med: ”You fool!” och därefter själv utlägger texten. I b. Erub. 53b ger hon en liknande reprimand åt en man som frågar efter vägen på felaktigt sätt (se avsnitt 2.5).

Både Swidler, Witherington III och Ilan anser emellertid att Beruriah är ett exceptionellt fall. I jämförelse med andra kvinnor är hon den enda som framstår som verkligt utbildad, framhäver Swidler, vilket gör henne till ett undantag som bevisar regeln att kvinnor inte studerade Toran. I annat fall borde även dessa ha ihågkommit och Beruriah borde inte ha framställts som ojämförlig. Ilan håller med och noterar att Beruriah beskrivs som en avart jämfört med både män och kvinnor.¹²⁸

Av dessa exempel framgår att lärda kvinnor förekom men att de tillhörde en ovanlig minoritet. Närstående manliga rabbiner inom familjen tycks ha möjliggjort privat undervisning, men utifrån exemplet Imma Shalom verkar det inte ha varit norm. Beruriah är det enda exemplet de rabbinska texterna ger på en verkligt utbildad kvinna. Och i slutändan är det inte Beruriah som framställs som idealkvinna, påpekar Swidler, utan rabbi Akivas Rachel som tillbringade tjugofyra år i ensamhet för mannens studiers skull (se avsnitt 2.6.4).¹²⁹

¹²⁵ Mendelsohn och Schechter 1906, n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7189-hananiah-hanina-b-teradion>.

¹²⁶ m. 'Abot 3:2.

¹²⁷ Swidler 1976, 95–100.

¹²⁸ Swidler 1976, 104–105; Witherington III 1990, 7, 9; Ilan 2006, 644.

¹²⁹ Swidler 1976, 113.

Kapitel 3: Jesus som rabbi

3.1 Terminologi: διδάσκαλος, ραββί, ραββουνί

Termen διδάσκαλος förekommer fyrtioåtta gånger i evangelierna, fyrtioen gånger om Jesus varav tjugonio gånger i direkt tilltal. I nytestamentlig kontext har begreppet betydelsen ”lärare” och ”läromästare” utifrån verbet διδάσκειν. I denna kontext fungerar det som en respekttitel för män som anses vara framstående förmedlare av Guds lag, män som utvisar Guds väg utifrån Toran. Denna betydelse finns belagd även i hellenistiska källor från Homeros tid där ordet är en teknisk term om läromästare som ger elever systematisk undervisning. I Septuaginta är ordet betydligt ovanligare och förekommer endast två gånger, en gång med betydelsen ”läsare” (Est 6:1), en annan gång om Aristobulus som utlade Pentateuken för kungen (2 Mack 1:10).¹³⁰

Att διδάσκαλος-titeln förekommer om Jesus enbart i evangelierna men inte i övriga nytestamentliga skrifter, talar för dess historiska autenticitet. I utombibliska texter används beskrivningen även av Josefus.¹³¹

De arameiska låneorden ραββί och ραββουνί är synonyma med grekiskans διδάσκαλος, vilket i evangelierna framgår tydligast i Joh 1:38 och 20:16 där evangelisten demonstrerar betydelsen genom tillägget ὃ λέγεται [μεθερμηνευόμενον] διδάσκαλε. Den bokstavliga översättningen av ραββί läses bäst ”min store”, ”min mästare”, ”min herre” eller ”min lärare”, vilket också tydliggör användningsområdet. Likt διδάσκαλος är ραββί en benämning på respekterade, högtstående personer, framförallt brukad av lärjungar till lärare, och ett tilltal som bekräftar det särskilda förhållandet mellan läraren och lärjungen. Men inte endast lärjungen utan hela folket kunde hälsa ansedda teologer med detta tilltal.¹³² Tiden visar även en gradvis förändring i ordets användning. Medan användningen under nytestamentlig tid baserades på relation snarare än form, utvecklades hederstiteln under senare århundraden – kring Mishnas och Talmuds kodifierande – till att bli ett formellt attribut till förnamnet för personer som hade genomgått utbildning och ordinerats till lärare (se exempelvis *rabbi Eleazar*).¹³³

I evangelierna används διδάσκαλος och ραββί även om Johannes Döparen och om de skriftlärdarna i Jerusalem.¹³⁴

¹³⁰ Danker (red), *BDAG*, s.v. διδάσκαλος; Rengstorff 1964, 148, 151–153.

¹³¹ Riesner 2013, 935.

¹³² Lohse 1968, 961–962; Danker (red), *BDAG*, s.v. διδάσκαλος; Riesner 2013, 934; Brown 1966, 74–75; Byrskog 1994, 93–95.

¹³³ Lohse 1968, 963; Byrskog 1994, 95–96.

¹³⁴ Rengstorff 1964, 152–153; Danker (red), *BDAG*, s.v. διδάσκαλος; Danker (red), *BDAG*, s.v. ραββί.

Termen $\rho\alpha\beta\beta\omicron\upsilon\upsilon\iota$ förekommer endast två gånger i Nya testamentet, båda gångerna om Jesus (Mark 10:51 och Joh 20:16). Å ena sidan är det en långform och förstärkning av $\rho\alpha\beta\beta\iota$, som uttrycker en större respekt och aktning än kortformen. Å andra sidan är det en diminutivform som tycks ge uttryck för ett mer ömsint och personligt förhållande mellan tilltalande och tilltalad, ett slags ”min kära lilla mästare”.¹³⁵ Barnabas Lindars föreslår även att det kan röra sig om ett kvinnligt uttryckssätt medan kortformen oftare användes av män.¹³⁶

3.2 Utbildningssystemet under Jesu tid

I antiken existerade flera former av lärare-lärjunge-förhållanden. Lärjungaskap var en vanlig företeelse i hellenistiska och judiska miljöer runtom Medelhavet och återfanns inom politik, filosofi, religion med mera. Även i den hebreiska bibeln och i Dödahavsrollarna framstår lärjungaskap som ett vanligt fenomen. Elia, Jesaja och många andra profeter omgavs av lärjungar, och framförallt ansågs förbundsfolket som helhet vara lärjungar till Gud. De vandrade med Gud och följde Guds vägar och undervisning.¹³⁷

I antik judendom utvecklades på sikt ett organiserat utbildningssystem där studier ägde rum i nära samarbete mellan erkända lärare och deras lärjungaskaror. I m. ’Abot 1:6 återfinns ett tidigt yttrande av Joshua b. Perahiah från 100-talet f.Kr. som lyder: ”Set up a master for yourself. And get yourself a fellow disciple.” Läraren förväntades omge sig med lärjungar och studerandet var kollegialt.¹³⁸ Till stor del grundades detta i lagens påbud om att fadern skulle undervisa sonen (se exempelvis 5 Mos 4:9, 6:7, 6:20–25, 11:18–19, 32:7), vilket de laglärda kom att genomföra när många fäder inte hade möjlighet att helt uppfylla budet. Toraskolor finns belagda från första århundradet f.Kr.¹³⁹

Lärjungar utvaldes i regel av läraren själv och efter att ha upptagits till lärjungaskap blev lärjungen bunden till läraren på ett sätt som påverkade hela livet. Läraren utövade ett starkt inflytande på sina lärjungar och undervisade dem i lagen genom både ord och livsföring. Lärjungen i sin tur förväntades följa och imitera sin rabbi minutiöst, dagligen och överallt, och erkände lärarens auktoritet genom diverse vördnadsbetygelser. Byrskog hävdar att lärjungen först gav sin lärare erkännande genom *tilltalet*, genom att använda det respektfulla ordet ”rabbi”. Därefter tillkom det lärjungen att *följa, lyda, hörsamma* och *tjäna* rabbin, liksom Josua tjänade Mose och Elisha Elia. Tjänandet ansågs utgöra en essentiell del av lagundervisningen och lärjungar som inte uppfyllde den praktiska plikten

¹³⁵ Danker (red), *BDAG*, s.v. $\rho\alpha\beta\beta\omicron\upsilon\upsilon\iota$; Lohse 1968, 961–963; Lindars 1972, 606–607; Brown 1970, 990–992.

¹³⁶ Lindars 1972, 606–607; Brown 1970, 990–992.

¹³⁷ Byrskog 1994, 78; Wilkins 2013, 202–203.

¹³⁸ Byrskog 1994, 53.

¹³⁹ *Ibid.*, 75.

betraktades som utbildade och utan del i det kommande riket. Grundläggande i lärjungaskapet var då att lärjungen bistod lärarens behov och utförde samma slags tjänster som en slav.¹⁴⁰

I evangelierna nämns lärjungaskap framförallt under Jesus, Johannes Döparen, fariséerna och de skriftlärda.¹⁴¹

3.3 Jesu verksamhet som rabbi

Rådande konsensus bland forskare är att Jesu verksamhet i hans judiska samtid var en lärares, både till form och innehåll. Trots att han tycks ha saknat formell utbildning verkar han av hela folket ha igenkänts och erkänts som lärare. Detta framgår på flera områden.¹⁴²

Först och främst talar Jesus om sig själv som $\acute{\omicron}$ διδάσκαλος (Matt 26:18, Mark 14:14, Luk 22:11), vilket indikerar ett lärare-lärjungeförhållande till hans efterföljare. Detta bekräftas också av att hans samtid bemöter honom med hederstitlarna διδάσκαλε, ραββί och ραββουví (se även Josefus, avsnitt 3.1), benämningar som indikerar hur hans verksamhet tolkades av folket. Evangelierna omvittnar samstämmigt att Jesus också erhöll den allmänna respekt som tillkom laglärda och att han likt andra judiska lärare åtföljdes av en lärjungaskara. Liksom andra skriftlärda undervisade han ur skrifterna i synagogorna och på sabbaten, och av samtidens laglärda erkändes han som diskussionspartner.¹⁴³

Jesu verksamhet i evangelierna skiljer sig dock från andra laglärares på flera sätt, främst genom hans messiasanspråk. Utöver den närmaste lärjungakretsen riktar han sin undervisning till de breda massorna, till alla grupper och samhällsklasser, på ett sätt som gör lagen allmäntillgänglig. Jesus gör till skillnad från andra lärare dessutom anspråk på att vara den absolute och ende läraren (Matt 23:8–10), med ett lärjungaskap som innebär en total efterföljelse för hela livet. På detta sätt framstår lärjungaskapet under Jesus som en unik företeelse i hans samtid, mer liknande kulturen kring profeterna och deras lärjungar i den hebreiska bibeln.¹⁴⁴ M. J. Wilkins drar det ännu längre och menar att förhållandet mellan Gud och Israels folk i den hebreiska bibeln, i Nya testamentet överförs till lärjungaskapet under Jesus Kristus. Han är *Immanuel*, ”Gud med oss” (Matt 1:23). Lärjungaskapet under Jesus blir då att på alla livets områden följa, leva med och tjäna med honom i hans uppdrag, liksom Israels folk följer Gud.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Wilkins 2013, 203, 206; Lohse 1968, 962; Byrskog 1994, 89–91, 93.

¹⁴¹ Wilkins 2013, 203.

¹⁴² Rengstorf 1964, 153–157; Wilkins 2013, 203.

¹⁴³ Rengstorf 1964, 153–157; Lohse 1968, 964–965; Wilkins 2013, 202, 205; Riesner 2013, 934–937.

¹⁴⁴ Rengstorf 1964, 156–157; Lohse 1968, 964–965; Wilkins 2013, 203, 205–206; Riesner 2013, 936–937.

¹⁴⁵ Wilkins 2013, 202, 206.

Kapitel 4: Jesu kvinnliga lärjungar

4.1 Kvinnor kallar Jesus lärare

I två perikoper i Johannesevangeliet, 11:1–57 och 20:11–18, möter vi kvinnor som talar till och om Jesus med den terminologi som vanligtvis används av lärjungar om sin lärare.

4.1.1 Marta kallar Jesus *ὁ διδάσκαλος* (Joh 11:28)

I Johannes berättelse om när Jesus uppväcker Lazarus från de döda (Joh 11:1–57) för Jesus först ett samtal på tu man hand med Marta i vv. 20–27. I v. 28 säger Marta sedan till sin syster Maria: *ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε;*, ”Läraren är här och kallar på dig.” Jesus omtalas i tredje person som *ὁ διδάσκαλος* och meningsutbytet sker mellan två kvinnor som tycks stå i ett personligt förhållande till honom.

Av avsnitt 3.1 framgår att inte endast lärjungar utan folk i allmänhet kunde använda ord som *διδάσκαλος* och *ῥαββουνί* om ansedda teologer. Martas ord behöver alltså inte per automatik innebära att hon och hennes syster står i ett lärjungaförhållande till Jesus. Men Martas föregående samtal med Jesus i Joh 11:20–27 ger intrycket av en undervisningssituation. Witherington III menar att Marta porträtteras som någon med verklig tro på Jesus och på hans kraft, när hon uttrycker att Gud ska ge honom vadhelst han ber om (11:22). På detta följer sedan en proklamation av Jesus i v. 26, den femte av hans sju ”Jag är”-utsagor i Johannesevangeliet: ”Jag är uppståndelsen och livet. Den som tror på mig skall leva om han än dör.” Här betonar Witherington III det för samtiden anmärkningsvärda i att det är till en kvinna som Jesus ger detta direkta och djupgående uttalande om sig själv. Detta visar att Jesus gav kvinnor rätt att undervisas i trons mysterier och att svara som fullvärdiga lärjungar, menar han.¹⁴⁶

Martas svar kommer i v. 27 (”Ja, herre, jag tror att du är Messias, Guds son, han som skulle komma hit till världen”) och Witherington III och J. Ramsey Michaels hävdar att det framstår som en kvinnlig motsvarighet till Petrus bekännelse å de tolv apostlarnas vägnar i Joh 6:69. Dessutom är det den mest adekvata bekännelse som dittills gjorts i Johannesevangeliet.¹⁴⁷ Michaels framhåller att Marta är den första lärjunge som sammanför titlarna *ὁ χριστός* och *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* till en sammansatt teologi, och Edward W. Klink III anser att Martas avslutande ord sammanfattar hela Johannesevangeliets övergripande tema om att ”Ordet blev människa” (Joh 1:14).¹⁴⁸ Hennes bekännelse motsvarar

¹⁴⁶ Witherington III 1990, 105–106.

¹⁴⁷ Witherington III 1990, 105–106; Michaels 2010, 633.

¹⁴⁸ Michaels 2010, 633; Klink III 2016, 504–506.

dessutom nästan ordagrant den bekännelse som evangelisten önskar av alla sina läsare i Joh 20:31. George R. Beasley-Murray vill jämföra den med de bekännelser som önskades av dopkandidaterna i den tidigaste kyrkan.¹⁴⁹

Kort sagt ger texten intryck av att Marta har tillgodogjort sig undervisning av Jesus som ger henne möjlighet att svara honom som lärjunge. När hon därefter vänder sig till sin syster Maria i v. 28 och refererar till Jesus som ὁ διδάσκαλος, beskriver D. A. Carson detta som ett naturligt sätt för en lärjunge att tala om Jesus innan uppståndelsen.¹⁵⁰ Michaels och Lindars tillägger att yttrandet bekräftar systrarnas gemensamma identitet som lärjungar. Den undervisning som Marta har fått av Jesus i 11:21–27 avser Maria lika mycket.¹⁵¹

Av ytterligare intresse är den framträdande roll som Marta och Maria äger överlag i denna berättelse. Inledningsvis ser vi exempelvis att Johannes förtydligar vilket Betania som åsyftas genom att definiera platsen som ”byn där Maria och hennes syster Marta bodde” (11:1), och i v. 5 nämner han systrarna före Lasarus. Raymond E. Brown och Witherington III menar att detta bruk är iögonfallande och ovanligt. Det tycks som att systrarna var mer välkända för samtidens läsare än brodern och möjligen stod i ett närmare förhållande till Jesus än Lasarus. Utifrån detta drar Witherington III slutsatsen att det tidigt fanns ansedda och allmänt kända kvinnliga lärjungar bland Jesu efterföljare.¹⁵²

4.1.2 Maria från Magdala kallar Jesus ῥαββουví (Joh 20:16)

I Joh 20:16 möter vi Maria från Magdala som vänder sig till Jesus och utbrister: ῥαββουví, vid insikten om att den hon trodde var en främmande trädgårdsmästare i själva verket är hennes uppståndne herre. Uttrycket förekommer annars endast i Mark 10:51. Som nämnts i avsnitt 3.1 är ῥαββουví en förstärkt långform av ῥαββί som tycks ge uttryck för ett mer ömsint och personligt förhållande än kortformen, och möjligen användes oftare av kvinnor än av män.¹⁵³ Vad Johannes åsyftar med det arameiska ordet visas tydligt genom hans översättning till grekiska i tillägget ὁ λέγεται διδάσκαλε (”vilket betyder lärare”).

Den allmänna meningen bland bibelutläggare tycks vara att Marias tilltal ger uttryck för ett lärjungaförhållande till Jesus. Beasley-Murray och Carson menar att Maria bemöter honom så som hon alltid har gjort, som till en lärare hon står i personligt förhållande till. Denna tolkning underbyggs också av Jesu personliga sätt att kalla Maria vid namn tidigare i samma vers.¹⁵⁴ Michaels drar slutsatsen att allt pekar på att kvinnliga lärjungar tilltalade Jesus på samma sätt som hans manliga

¹⁴⁹ Beasley-Murray 1987, 192.

¹⁵⁰ Carson 1991, 414.

¹⁵¹ Michaels 2010, 634; Lindars 1972, 396–397.

¹⁵² Brown 1966, 422–423; Witherington III 1990, 105.

¹⁵³ Danker (red), *BDAG*, s.v. ῥαββουví; Lohse 1968, 961–963; Lindars 1972, 606–607; Brown 1970, 990–992.

¹⁵⁴ Carson 1991, 641; Beasley-Murray 1987, 375.

lärjungar gjorde. Maria från Magdala har kallats till lärjungaskap och tilltalar Jesus i enlighet med detta förhållande.¹⁵⁵

4.2 Jesu kvinnliga efterföljare deltar i undervisningssituationer

Av stort intresse för frågan om Jesu kvinnliga lärjungar är kvinnorna som följde Jesus från Galileen och som i Lukasevangeliet omnämns i Luk 8:1–3, 23:49, 23:55–56 och 24:1–11. I dessa perikoper får vi veta att kvinnorna bevittnade huvuddelen av Jesu verksamhet: hans kringvandrande mission, hans korsfästelse, hans gravläggning och hans uppståndelse. Nedan ska vi studera vad dessa berättelser avslöjar om kvinnornas relation till Jesus som rabbi.

4.2.1 Kvinnor följer och betjänar Jesus (Luk 8:1–3)

Lukas skildrar ett återkommande mönster i Jesu mission i Luk 8:1–3. Jesus vandrar omkring på landsbygden från ort till ort, han förkunnar budskapet om Guds rike, han botar människor från sjukdomar och detta sker i sällskap av en större grupp människor, inklusive många kvinnor. Gemensamt för kvinnorna som nämns i texten är att de har botats av Jesus och bistår honom och hans efterföljare med sina tillgångar.

Flera bibeltolkare understryker att historiciteten och autenticiteten i denna berättelse inte är att betvivla. Kringvandrande mission var vanligt förekommande i Israel under denna tid, liksom att kvinnor understödde laglärare materiellt, men att kvinnor *reste* tillsammans med laglärare var ett praktiskt taget okänt fenomen. Det är inte sannolikt att evangelisten skulle ha uppfunnit ett sådant exempel själv, då det torde ha ansetts skandalöst i judiska kretsar.¹⁵⁶ Detta bekräftar också av avsnitt 2.4 ovan. Avskildhet och isolering i hushållet hörde till kvinnans främsta dygder och med det offentliga livet skulle hon inte befatta sig. Inte heller skulle hon synas ute på gator i mäns åsyn. Lieber anser visserligen att denna isolering inte bör tolkas som något generellt, då vissa antika källor omvittnar att kvinnor kunde vandra utanför hemmet. Den enda text hon stöder sitt resonemang på är emellertid Luk 8:1–3.¹⁵⁷ Av detta får vi sluta oss till att Lukas vittnesbörd om de medvandrande kvinnorna är mycket kontroversiellt för sin tid.

Ur den större kvinnogruppen lyfter Lukas särskilt fram tre kvinnor som presenteras med namn och bakgrund: Maria från Magdala, Johanna som är hustru till Herodes förvaltare Kusas och Susanna som det inte ges någon övrig information om (8:2–3). Bibelutläggare tycks vara överens om att dessa kvinnor kommer från vitt skilda samhällsklasser och familjeförhållanden, men med det gemensamt

¹⁵⁵ Michaels 2010, 999–1000.

¹⁵⁶ Bock 1994, 713; Edwards 2015, 233; Green 1997, 318; Marshall 1978, 316; Witherington III 1990, 110–112.

¹⁵⁷ Lieber 2012, 338.

att de alla har blivit helade av Jesus och gett upp sina tidigare liv för att följa honom.¹⁵⁸ Ashley framhåller hur iögonfallande det är att kvinnorna presenteras som individer och primärt utifrån sin relation till Jesus, snarare än utifrån relationen till någon far, make eller son, vilket annars var gängse bruk. Texten nämner endast Johanna som gift, men detta gör det än mer kontroversiellt att hon vistas ute på vägarna med Jesus istället för att vara hemma.¹⁵⁹

Om dessa kvinnor kallades lärjungar framgår inte i texten, men baserat på att de följde Jesus under hans förkunnelseverksamhet kan vi sluta oss till att de åtminstone befann sig i en situation där undervisning pågick. Detta klargörs i perikopens första vers. Många bibelutläggare menar därtill att uttrycket att kvinnorna vandrade *σὺν αὐτῷ* ("med honom") – och detta tillsammans med de tolv – är synonymt med lärjungaskap.¹⁶⁰ Detta understryks också av verbet *διηκόvουv* i v. 3. Ashley med flera menar att Lukas använder verbet *διακονέω* om tjänande i vid bemärkelse, i likhet med hur kristen tjänst och lärjungaskap beskrivs i den tidiga kyrkan, och att kvinnornas tjänande framställs som ett föredöme för läsaren. De statuerar ett exempel på att följa Jesus genom handlande och inte endast som åhörare.¹⁶¹

Dessa tolkningar är mycket intressanta i ljuset av Byrskogs beskrivning av lärjungaskap (se avsnitt 3.2). Byrskog hävdar att en judisk lärjunge följde sin lärare dagligen och överallt och erkände lärarens auktoritet genom olika slags vördnadsbetygelser. Däri ingick praktik bestående av att följa, lyda, hörsamma och tjäna läraren, vilket utgjorde en oundgänglig del av lärjungaskapet. Tjänandet ansågs vara oskiljaktigt från lagundervisningen och nödvändigt för att förstå lagens innehåll; en lärjunge som inte uppfyllde sina praktiska plikter ansågs vara utbildad.¹⁶² De tjänande kvinnorna i Luk 8:1–3 tycks då enligt Byrskogs beskrivning uppfylla åtskilliga centrala kännetecken för lärjungaskap. De inte bara befinner sig i en undervisningskontext utan följer och betjänar läraren på det sätt som förväntades av judiska lärjungar.

Berättelsens särart accentueras ytterligare av undersökningen i avsnitt 2.6.4, som visar att kvinnor i regel ansågs utgöra ett distraktionsmoment för män om de närvarade under studietiden. Följaktligen hölls de isolerade och nekades delta i männens studier. I gruppen runt Jesus var bruket emellertid ett annat: här hölls uppenbarligen inte män och kvinnor åtskilda utan vandrade tillsammans med Jesus medan han undervisade och förkunnade.

¹⁵⁸ Bock 1994, 713; Edwards 2015, 234; Green 1997, 318; Witherington III 1990, 112.

¹⁵⁹ Ashley 2000, 180–182; se även Witherington III 1990, 112.

¹⁶⁰ Edwards 2015, 232; Green 1997, 316–317; Marshall 1978, 315–316; Wilkins 2013, 204–205.

¹⁶¹ Ashley 2000, 178–179, 183; Bock 1994, 714; Green 1997, 320; Marshall 1978, 317.

¹⁶² Byrskog 1994, 89–91, 93.

4.2.2 Kvinnorna minns Jesu undervisning efter uppståndelsen (Luk 23:59–24:11)

Kvinnorna från Galileen i Luk 8:1–3 återkommer vid ytterligare tre tillfällen i Lukasevangeliet. I 23:49 närvarar de vid Jesu korsfästelse, i 23:55–56 deltar de i Jesu gravläggning och i 24:1–11 erfar de den tomma graven och blir de första vittnena till Jesu uppståndelse. Detta gör dem till en kärngrupp bland Jesu tidiga efterföljare. Ashley med flera noterar att de är de enda människorna som bevittnar samtliga tre händelser som utgör centrum i kyrkans trosbekännelser (Jesu död, gravläggning och uppståndelse) och för detta tillskriver Lukas dem en unik auktoritet.¹⁶³ De har följt Jesus ända från hans första tid i Galileen (Luk 8:1–3), de bevittnar hela påskdramat (Luk 23:49–24:11) och i den första kyrkan blir de ett nav i gemenskapen (Apg. 1:14).¹⁶⁴

Passionsberättelserna är mycket relevanta för frågan om kvinnornas lärjungaskap och jag vill lyfta fram några verser av särskilt intresse. I exempelvis Luk 23:49, där kvinnorna betraktar korsfästelsen på avstånd, beskrivs de som *αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ*, ”de som hade följt med honom”. I. Howard Marshall visar att detta uttryck kan ha den synonyma betydelsen ”to be a disciple”, men menar att betoningen inte ligger på lärjungaskap utan på kvinnorna som följeslagare.¹⁶⁵ Mer får vi då veta av 24:1–11, där kvinnorna anländer till den tomma graven och möter två män som förkunnar uppståndelsen för dem. I 24:6 uppmanas kvinnorna att minnas och komma ihåg (*μνήσθητε*) vad Jesus undervisade och förutsade om passionsdramat medan de ännu var i Galileen. Av denna vers drar åtskilliga bibelutläggare slutsatsen att kvinnorna måste ha varit närvarande i de undervisningssituationer som återges i Luk 9:22 och 9:43–45.¹⁶⁶ Det råder dock delade meningar om vad deras närvaro innebar. James R. Edwards uttrycker sig något vagt och beskriver kvinnorna främst som ”veteran followers” och ”supporters of the disciples”.¹⁶⁷ Marshall anser också att kvinnorna framförallt framställs som ”messengers to the disciples”, men påpekar att de uppenbarligen har undervisats tillsammans med övriga lärjungar.¹⁶⁸ Joel B. Green uttrycker sig starkare och hävdar att: ”Their reception of the resurrection message ... confirms their discipleship and the instruction they have received as disciples.”¹⁶⁹ Ashley delar denna tolkning och framhäver att kvinnorna tilltalas på Guds initiativ och betraktas som fullvärdiga lärjungar, som inbjuds till personlig förståelse och respons på Guds ord.¹⁷⁰

¹⁶³ Detta gör även övriga evangelister, se Matt 27:55–56, 27:61, 28:1–10; Mark 15:40–41, 15:47, 16:1–8; Joh 19:25–27, 20:1–2; 20:11–18.

¹⁶⁴ Ashley 2000, 197–201, 204–205, 208–209; Edwards 2015, 701, 705, 712; Wilkins 2013, 204–205; Witherington III 1990, 111–112.

¹⁶⁵ Marshall 1978, 877.

¹⁶⁶ Ashley 2000, 202–204; Bock 1996, 1895; Edwards 2015, 711–712; Green 1997, 838; Marshall 1978, 886–887.

¹⁶⁷ Edwards 2015, 711–712.

¹⁶⁸ Marshall 1978, 886–887.

¹⁶⁹ Green 1997, 838.

¹⁷⁰ Ashley 2000, 202–204.

En del bibeltolkare understryker skillnaden mellan kvinnliga och manliga lärjungar i dessa avsnitt. Ashley betonar exempelvis att kvinnorna porträtteras positivt medan männen framställs negativt, då kvinnorna är de som förblir närvarande genom passionsberättelsen och kommer till tro, medan männen är frånvarande och tvivlar.¹⁷¹ Om detta skriver Darrell L. Bock att: ”The apostolic lack of belief in the report in 24:11 shows that the women were way ahead of the disciples.”¹⁷² Även Green delar denna mening och påpekar att klyftan mellan männen och kvinnorna ökar i det att apostlarna avfärdar kvinnornas vittnesbörd. Kvinnorna blir idealbilden för läsaren.¹⁷³

Slutligen kan sägas att apostlarnas avfärdande av kvinnornas förkunnelse tycks bekräfta den rådande konflikten mellan teologi och kultur. Medan Jesus inkluderade kvinnor som lärjungar höll omgivningen fast vid normer som exkluderade dem.¹⁷⁴

4.3 Kvinnor får enskild undervisning av Jesus

Vi har ovan sett att kvinnor kunde tilltala Jesus med lärartitlar och att de tillsammans med manliga lärjungar närvarade i undervisningssituationer i samband med Jesu kringvandrande mission. Utöver detta vittnar evangelierna om att Jesus på ett mycket direkt sätt bemötte enskilda kvinnor som lärjungar och samtalande med dem i undervisningssyfte, både i privata och offentliga miljöer. Nedan undersöks Luk 10:38–42 om Maria som lyssnar vid Jesu fötter och Joh 4:1–27 om Jesu samtal med kvinnan vid Sykars brunn.

4.3.1 Maria lyssnar vid Jesu fötter (Luk 10:38–42)

I Lukas berättelse om när Jesus bjuds hem till Marta och Maria (Luk 10:38–42) möter vi av allt att döma samma kvinnor som i Joh 11:1–57 (se avsnitt 4.1.1), två systrar med en nära relation till Jesus. Denna perikop är emellertid unik för Lukasevangeliet. Jesus bjuds hem av Marta (v. 38), Maria sätter sig vid Jesu fötter och lyssnar till hans ord (v. 39), Marta blir stressad av sina sysslor som värdinna och uppmanar Jesus att beordra Maria att hjälpa till (v. 40), varpå Jesus svarar Marta att hon bekymrar sig (v. 41) trots att endast ett är nödvändigt. Maria har valt det bästa och det ska inte tas ifrån henne (v. 42).

Witherington III ställer sig inledningsvis frågan om situationen är baserad på autentisk, historisk tradition eller på en konstruerad idealbild. Den närmast dualistiska kontrasten mellan Martas och Marias aktiviteter och attityder talar möjligen för det senare, påpekar han, men utifrån hur anmärkningsvärd händelsen framstår i sin samtid är det osannolikt att den återger ett ideal. Marias handlande

¹⁷¹ Ashley 2000, 197–201, 204–205, 208–209.

¹⁷² Bock 1996, 1896.

¹⁷³ Green 1997, 839.

¹⁷⁴ Ashley 2000, 207–208; Green 1997, 839.

och Jesu bemötande av henne är unikt och kontroversiellt. Kvinnor kunde förvisso undervisas av manliga släktingar (se avsnitt 2.6.5), men att en rabbi besökte en kvinnas hus för att undervisa henne privat är ett annars okänt fenomen. Endast att vistas i ensamhet med kvinnor utanför familjen ifrågasattes. Witherington III sluter sig därför till att Lukas återger historiska fakta, baserat på hur kontroversiellt Marias och Jesu handlande framstår utifrån tidens förväntningar.¹⁷⁵ Om den dualistiska kontrasten mellan systrarna kan sägas att den möjligen har ökat eller uppstått över tid på grund av olika läsararter i vv. 41–42 (se avsnitt 4.4.1).¹⁷⁶

Att Lukas porträtterar Maria som en lärjunge i en undervisningssituation är samtliga här konsulterade bibelkommentarer överens om. Uttrycket παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου, ”sittande/efter att ha satt sig vid Herrens fötter” (min översättning), är en teknisk term för att vara lärjunge.¹⁷⁷ Edwards lyfter fram att Lukas senare använder samma uttryckssätt om Paulus lärjungaskap under Gamaliel i Apg 22:3 (παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ), och om Maria skriver han att hon: ”... actually [is] the description of a model disciple in Judaism. ’Sitting at one’s feet’ is a classic description of a rabbinic disciple.” I utombibliska källor bekräftas detta av mishnatraktatet m. ’Abot 1:4–5, som är intressant av flera anledningar:

... let thy house be a house of meeting for the Sages and *sit in the very dust of their feet, and drink in their words with thirst.* ... *Let thy house be wide open, and let the poor be members of thy household. Engage not in too much conversation with women.* They said this with regard to one’s own wife, how much more [does the rule apply] with regard to another man’s wife. [Min kursivering]¹⁷⁸

Av den första meningen får vi bekräftat att Maria när hon ”satte sig vid Herrens fötter och lyssnade till hans ord” (Luk 10:39) handlade i enlighet med judiska föreskrifter för lärjungar. Nästa mening, ”Let thy house be wide open”, för tanken till Marta som är värdinna och har bjudit Jesus till sitt hem.¹⁷⁹ Både Maria och Marta uppfyller således normer för lärjungar och värdinnor, men det kontroversiella i Lukas berättelse synliggörs i fortsättningen: “Engage not in too much conversation with women.” Denna uppmaning åligger gifta makar, så ”how much more [does the rule apply]” ifråga om kvinnor och män som inte är släkt! Men Jesus avskräcks uppenbarligen inte av att samtala med vare sig Maria eller Marta.

¹⁷⁵ Witherington III 1990, 100.

¹⁷⁶ Wasserman 2018, 455, 461.

¹⁷⁷ Ashley 2000, 190; Bock 1996, 1040; Culpepper 1995, 231; Edwards 2015, 326; Fitzmyer 1985, 892–893; Green 1997, 435; Marshall 1978, 452; Witherington III 1990, 100.

¹⁷⁸ Denna översättning är hämtad från The Sefaria Library, n.p. Online: https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1?lang=bi.

¹⁷⁹ Frasen εἰς τὴν οἰκίαν saknas i flera handskrifter, men mycket talar för att läsarten är ursprunglig (Wyant 2019).

R. Alan Culpepper och Witherington III betonar det anmärkningsvärda i hur många kulturella normer Maria bryter mot när hon lämnar kökets avskildhet för att undervisas av Jesus, och än mer anmärkningsvärt är att Jesus som rabbi under första århundradet välsignar henne för detta. Jesus tar Maria i försvar, säger att hon har valt det bästa och att detta inte ska tas ifrån henne (v. 42). På detta sätt bekräftar han inte enbart hennes lärjungaskap utan framställer också hennes beteende som föredömligt för andra.¹⁸⁰ Detta diskuteras närmare i avsnitt 4.4.1.

Sammanfattningsvis ser vi alltså av detta textstudium att Maria lämnar kvinnans föreskrivna avskildhet i hushållsarbetet för att kunna förhålla sig till Jesus på samma sätt som manliga, judiska lärjungar gjorde. Jesus uppmuntrar henne och Witherington III skriver: ”In [this] ... section on Mary and Martha, we ... learn that Jesus was willing to teach women, as a rabbi would teach his students, and it seems He was not afraid to do this in private.”¹⁸¹

4.3.2 Kvinnan vid Sykars brunn samtalar med Jesus (Joh 4:1–42)

I Johannesevangeliets fjärde kapitel befinner sig Jesus ensam vid en brunn i Samarien då lärjungarna har gått in i staden för att köpa mat (Joh 4:4–6, 8). En samarisk kvinna dyker upp, Jesus ber henne om något att dricka och kvinnan förvånas över att tilltalas av honom (4:7, 9). Även lärjungarna blir förbluffade av att se Jesus tala med en kvinna när de strax därefter återvänder (4:27). Berättelsen avslutas med att kvinnan beger sig till staden för att förkunna vad hon har hört och varit med om, vilket leder till att många samarier börjar tro på Jesus (4:28–30, 39).

Mycket i denna text är centralt för frågan om kvinnliga lärjungar, inte minst på grund av att det samtal som Jesus för med kvinnan i 4:10–26 är av uppenbar teologisk och undervisande karaktär. Men först bör vi notera det anmärkningsvärda i att Jesus tilltalar kvinnan överhuvudtaget – en för samtiden mycket kontroversiell handling. Detta bekräftas av såväl kvinnans som lärjungarnas förvåning (4:9, 27). Även primärkällorna i avsnitt 2.5 ovan intygar att Jesu handlande är exceptionellt. Konversationer med kvinnor, i synnerhet andra mäns hustrur, skulle enligt rabbinska föreskrifter undvikas (m. ’Abot 1:5). Jesus överskrider således flera judiska normer när han konverserar offentligt och i ensamhet med en kvinna som han inte ens är bekant med. Detta förstärks än mer av det faktum att kvinnan presenteras som osedlig. Att hon kommer ensam till brunnen vid gassande sol mitt på dagen (4:6–7) indikerar att hon är utstött i samhället, och hennes historik av relationer till över fem män betraktades i samtiden som sexuell omoral. Dessutom är hon samarier, vilka judar inte beblandade sig med (4:9).¹⁸²

¹⁸⁰ Culpepper 1995, 231; Witherington III 1990, 100, 102.

¹⁸¹ Witherington III 1990, 118.

¹⁸² Carson 1991, 217–218, 221, 227; Eriksson 2007, 82, 88; Klink III 2016, 246; Köstenberger 2004, 148–149, 158–159; Michaels 1989, 69; Michaels 2010, 238–239.

Efter att ha initierat samtalet börjar Jesus sedan från v. 10 att tala om teologiska frågor med kvinnan, vilket är häpnadsväckande. Andreas J. Köstenberger framhäver: ”[M]en generally would not want to discuss theological issues with women.”¹⁸³ Men Jesus undervisar kvinnan om det eviga livet, om sig själv, om Gud Fadern och om tillbedjan, och detta på ett sätt som tydligt påminner om samtida laglärares undervisning utifrån skrifterna. Carson och Klink III påpekar att när Jesus exempelvis talar om ”det levande vattnet” (4:10, 13–14) anspelar detta på åtskilliga texter i den hebreiska bibeln (se exempelvis Ps 36:9; Jer 2:13, 17:13; Hes 47:9; Sak 14:8).¹⁸⁴ Carson och Michaels gör vidare en jämförelse med hur Jesus bemötte Nikodemus i föregående kapitel (Joh 3:1–21) och menar att han engagerar kvinnan som debattpartner och undervisar henne på samma sätt. Detta trots att olikheterna knappast kunde ha varit större. Evangelisten tycks nästan medvetet ha placerat berättelsen om den manliga, judiska, religiösa aristokraten Nikodemus och om den kvinnliga, samariska, utbildade hedningen i Sykar intill varandra, för att betona att Jesus inte gör skillnad på människor.¹⁸⁵

En intressant olikhet mellan samtalet med Nikodemus och samtalet med kvinnan i Sykar är dock att Jesus tydligt undervisar kvinnan om att han är Messias (4:25–26), vilket han inte gör explicit för Nikodemus. Michaels framhäver att detta faktiskt är det enda stället i evangelierna där Jesus uttryckligen och öppet tillkännager sig själv som Messias.¹⁸⁶ Det synes häpnadsväckande att förkunnelsen sker i en samarisk kontext inför en ensam, enkel kvinna, och än mer påfallande att Jesus använder samma kraftfulla uttryckssätt som i 2 Mos 3:14: ἐγώ εἰμι ... (”Jag är [han] ...”, min översättning). Klink III betonar att Jesu ordval speglar Guds ord när han tillkännager sitt namn för Mose, och det framstår som att den självuppenbarelse som Gud talade till den store profeten nu ges vidare åt en samarisk kvinna.¹⁸⁷

Berättelsen avslutas sedan med att kvinnan låter sin vattenkruka stå kvar medan hon går in till staden och förkunnar för folket om Jesus, varpå många samarier kommer till tro på honom (4:28–30, 39). Michaels med flera ser i kvinnans handlande en lärjunges handlande och framhäver att hon på flera sätt liknar Jesu första lärjungar. När hon exempelvis säger: ”Kom så får ni se...” (4:29) är orden nästan desamma som lärjungen Filippos ord åt Natanael i 1:46: ”Följ med och se!”, och hennes lämnade vattenkruka påminner om de första apostlarnas lämnade fiskenät när de gav upp sina

¹⁸³ Köstenberger 2004, 149.

¹⁸⁴ Carson 1991, 218–220; Klink III 2016, 238–239.

¹⁸⁵ Carson 1991, 218; Michaels 2010, 240, 244; Detta upplösande av åtskillnad mellan människor tydliggörs ytterligare av Jesu ord i 4:21–23. Det ska komma en tid då tillbedjan inte längre är beroende av plats utan av tillbedjarens sinnelag, vilket kan ställas i kontrast till att kvinnors tillbedjan vanligtvis separerades från mäns inom kulten (se avsnitt 2.4). Sådana gränsdragningar tycks Jesus inte göra. ”There is no hint of separation of male and female, and no hint of other special restrictions on women” (Witherington III 1990, 72).

¹⁸⁶ Michaels 1989, 73.

¹⁸⁷ Klink III 2016, 246.

ursprungliga vardagssysslor för att följa Jesus (Mark 1:18; Matt 4:20, 22).¹⁸⁸ ”Leaving behind one’s natural occupation for the sake of witnessing to Jesus is ... the mark of a disciple”, menar Köstenberger.¹⁸⁹ Det framgångsrika resultatet av hennes evangelisation ser vi av att många kommer till tro, och LarsOlov Eriksson belyser att hon härigenom fungerar som ett föredöme för andra. Kvinnan har blivit en lärjunge som leder andra till Jesus.¹⁹⁰ Witherington III summerar med orden: ”’The hour is coming and now is’ when even women, even Samaritan women, even sinful Samaritan women, may be both members and messengers of this King and His Kingdom.”¹⁹¹

4.4 Jesus utmanar samtidens synsätt på kvinnan

Av undersökningen ovan framgår att kvinnliga lärjungar till Jesus utmanade samtidens normer genom att delta i undervisningssituationer både enskilt och tillsammans med manliga lärjungar. Vi ser också att Jesus bejakade dessa kvinnors handlande, dels implicit genom sitt eget agerande, dels explicit genom direkta uttalanden som tar kvinnans lärjungaskap i försvar. Nedan undersöks två sådana texter. I avsnitt 4.3.1 har Luk 10:38–42 studerats med fokus på Marias handlande, men nedan kommer jag att fokusera specifikt på relationen mellan systrarna samt på Jesu ord i vv. 41–42. Därefter belyser jag texten i Luk 11:27–28 om Jesu bemötande av kvinnan som prisar Jesu mor Maria.

4.4.1 Guds ord prioriteras över hushållssysslor (Luk 10:38–42)

I ljuset av undersökningen i kapitel 2 är det slående hur mycket i berättelsen om Marias lyssnande vid Jesu fötter som utmanar samtida normer. Vi har i avsnitt 2.4 sett att kvinnans avskildhet var en av hennes största dygder och att isolering ofta byggdes in i hemmets arkitektur. Avsnitt 2.5 visar att kvinnan skulle undvikas som samtalspartner och i avsnitt 2.6 ser vi att kvinnan ansågs distrahera mäns studier om hon närvarade under studietiden. Istället skulle hon ägna sig åt hushållssysslor. Allt detta går Maria emot när hon sätter sig vid Jesu fötter och lyssnar till honom (Luk 10:39). Martas handlande är däremot oklanderligt utifrån traditionella normer och hennes frustration över sin syster torde vara kontextuellt försvarbar. Både Culpepper, Edwards och Marshall anser detta och skriver att Martas klagan är både förståelig och förlåtlig. Inte heller Jesus tycks fördöma henne, att döma av hans inledande ord i v. 41: han tilltalar Marta med en dubbel vokativ som signalerar sympati och ömhet.¹⁹² I yttrandets fortsättning tar han dock Maria i försvar och uttrycker att hennes handlande är mer föredömligt än Martas (vv. 41–42). Dessa är anmärkningsvärda ord att komma från en rabbi

¹⁸⁸ Michaels 2010, 258–259; Eriksson 2007, 86; Klink III 2016, 247.

¹⁸⁹ Köstenberger 2004, 159.

¹⁹⁰ Eriksson 2007, 86–89.

¹⁹¹ Witherington III 1990, 73–74.

¹⁹² Culpepper 1995, 231–232; Edwards 2015, 327; Marshall 1978, 452.

under första århundradet. I sammanhanget bör nämnas att Jesu ords exakta lydelse i dessa verser är svårbestämd på grund av ett textkritiskt problem.¹⁹³ Bock betonar dock att oavsett vilken läsart som är den ursprungliga tycks syntesen bli densamma: Maria har rätt att undervisas av Jesus och kommer att välsignas för sitt val. Marta borde istället lära av hennes exempel, varva ner och sluta klaga.¹⁹⁴

De flesta forskare tycks också vara överens om att Lukas större syfte med berättelsen är att försvara och förespråka lärjungaskapet, men inte att skapa diskrepans och dualism. Inte heller ställer han aktivitet i motsättning till kontemplation.¹⁹⁵ Green betonar att aktivt tjänande vanligtvis framställs som en *positiv* egenskap i Lukas texter (se exempelvis avsnitt 4.1.1 om Luk 8:1–3) och att detta synliggörs redan i den text som närmast föregår perikopen om Marta och Maria, nämligen i berättelsen om den barmhärtige samariern (Luk 10:25–37).¹⁹⁶ Culpepper delar Greens tolkning och påpekar att den barmhärtige samariern och Maria gestaltar olika delar av lärjungaskapet – görandet respektive hörandet – men att de tillsammans förenar vad det innebär att vara någon ”som hör Guds ord och handlar efter det” (Luk 8:21).¹⁹⁷ Martas handlande skiljer sig dock från samarierns. Ashley anser att verbet *διακονέω* har en helt annan underton i Luk 10:40 än i exempelvis Luk 8:3 (se avsnitt 4.2.1), på grund av att Martas tjänande inte sker främst utifrån hennes relation till Jesus, utan utifrån de traditionella förväntningar som omger henne. Oro och besvär blir följderna.¹⁹⁸ Andra bibelkommentatorer framhäver också detta och menar att Marta tillrättavisas därför att hon handlar utifrån bekymmer och inte utifrån mötet med Guds ord, vilket gör henne för upptagen för att kunna fokusera på Jesus.¹⁹⁹ Witherington III förtydligar att Martas tjänande inte nedvärderas, men Jesus tillrättavisar henne för att hennes lyssnande till honom inte har fått första prioritet. Människan behöver omorientera hela sin livsstil i förhållande till ”den goda delen” – att undervisas av Jesus – och här fungerar Maria som en modell för läsarna. Kvinnor är i likhet med män kallade till att i första hand hörsamma Jesu ord, och lärjungaskapet prioriteras över traditionella sysslor. Detta omvärderar kvinnans roll och status radikalt.²⁰⁰

Berättelsen belyser också Jesu absoluta anspråk som rabbi (se avsnitt 3.3), vilket ytterligare skiljer honom från samtida laglärare. Edwards anser att Jesus genom att säga att ”bara en sak behövs” (v. 42), syftande på hans egen förkunnelse, demonstrerar sin egen absoluta ställning över Toran. Det

¹⁹³ Det förekommer flera olika läsarter i vv. 41–42. En majoritet av forskare och bibelöversättare har föredragit den kortare läsarten, men detta tycks delvis bero på feltolkning av den externa bevisningen. Se Wasserman (2018) som förespråkar den längre läsarten (som också speglas i NIV) som är mer bejakande av Marta.

¹⁹⁴ Bock 1996, 1043–1044.

¹⁹⁵ Edwards 2015, 328–329; Fitzmyer 1985, 892; Marshall 1978, 451

¹⁹⁶ Green 1997, 436–437.

¹⁹⁷ Culpepper 1995, 231–232.

¹⁹⁸ Ashley 2000, 189–190.

¹⁹⁹ Bock 1996, 1041; Green 1997, 434.

²⁰⁰ Witherington III 1990, 102, 118.

enda nödvändiga i den judiska synagogan var att studera lagen, men i denna berättelse leder Jesus Marta och Maria inte först och främst till lagtexten utan till sig själv.²⁰¹

4.4.2 Guds ord prioriteras över barnafödande (Luk 11:27–28)

Lukasevangeliets elfte kapitel utgörs av flera förkunnelse-situationer där Jesus framförallt undervisar om bön (v. 1–13) och om orena andar (v. 17–26). Vissa hävdar att det är med demonernas furste Beelsebul han driver ut demoner (v. 15), medan andra försöker pröva honom och begär tecken (v. 16). Men bland dessa tvivlare hörs plötsligt en anonym kvinnas röst i folkmängden som ropar: ”Saligt det moderliv som har burit dig, och saliga de bröst som du har diat” (v. 27). Joseph A. Fitzmyer och David E. Garland menar att Lukas introducerar denna kvinna som en positiv kontrast till de människor som har ifrågasatt Jesus i föregående perikop (v. 15–16) och Edwards beskriver henne som ännu ett exempel på kvinnliga lärjungars insikt och betydelse för Jesu verksamhet.²⁰²

Kvinnan prisar moderskapet och gör detta utifrån en traditionell, judisk stilfigur.²⁰³ Liknande utsagor återfinns bland annat i 1 Mos 49:25, Ords 23:25 och i m. ’Abot 2:8 som lyder: ”R. Joshua: Happy is the one who gave birth to him.” På detta sätt används saligprisningen inte främst för att prisa modern, utan individen som hon har fött. Edwards med flera menar att detta gäller också i Luk 11:27. Det är Jesu vältalighet som indirekt prisas, även om det är hans mor Maria som är objektet i kvinnans ord.²⁰⁴ Detta bekräftar i så fall även uppgifter från undersökningen i kapitel 2 om att judiska kvinnor framförallt uppmärksammades genom deras relation till män – som dotter, hustru och moder – men sällan som egna individer.

Jesu svar i v. 28 utgörs av en ytterligare saligprisning som blir en kontrast till kvinnans: ”Säg hellre: Saliga de som hör Guds ord och tar vara på det.” Detta yttrande inleds med den grekiska partikeln *μενοῦν* som kan ha flera betydelser. Culpepper skriver att den dels kan innebära en motsägelse (”no, but ...”), dels en bekräftelse (”yes, indeed ...”) och dels en rättelse (”yes, but ...”), och de flesta bibelutläggare anser att ordet i Luk 11:28 bör tolkas utifrån den tredje innebörden. Jesus bekräftar kvinnans respons på hans förkunnelse och förnekar inte att hans mor är salig, men samtidigt rättar han henne genom att ge en bättre definition av salighet (”Säg hellre: ...”). Saliga är de som hörsammar Guds ord. Med detta visar Jesus vad han anser vara av verklig vikt och flyttar fokuset från sin härkomst till sitt ord, från beundran till efterföljelse och från moderskap till lärjungaskap.²⁰⁵ I Marias fall är hon salig inte främst genom sin egenskap av att vara mor, inte genom att ha en fruktsam

²⁰¹ Edwards 2015, 329.

²⁰² Fitzmyer 1985, 927; Garland 2011, 484–485; Edwards 2015, 348.

²⁰³ Ashley 2000, 193; Culpepper 1995, 242–243; Edwards 2015, 348; Fitzmyer 1985, 927; Garland 2011, 484–485; Thörn 2017, 292.

²⁰⁴ Edwards 2015, 348; Culpepper 1995, 242–243; Garland 2011, 484–485.

²⁰⁵ Culpepper 1995, 242–243; Edwards 2015, 348; Fitzmyer 1985, 927; Garland 2011, 484–485; Thörn 2017, 292.

livmoder och inte genom att ha bröst som kan amma, utan genom att hon lyssnade till Gud ord, trodde och handlade efter det (Luk 1:26–38).²⁰⁶ Edwards skriver:

The original sense of the woman's blessing seems to have been, 'Women are blessed by being mothers of great sons,' but in v. 28 Jesus promises blessings to women for being more than mothers, for they too must hear and obey God's word. The Virgin Mary was herself a prime example of such a blessing (1:38).²⁰⁷

På detta sätt visar Jesus också salighetens grund för *alla* lärjungar. De människor är saliga som lyssnar till Jesus och tar vara på hans ord, som lärjungar till honom.²⁰⁸ Guds ord, Jesu undervisning och lärjungaskapet prioriteras därmed över släktskap och moderskap.²⁰⁹

²⁰⁶ Ashley 2000, 193; Fitzmyer 1985, 927; Garland 2011, 484–485.

²⁰⁷ Edwards 2015, 348.

²⁰⁸ Culpepper 1995, 242–243; Fitzmyer 1985, 927; Garland 2011, 484–485; Thörn 2017, 292.

²⁰⁹ Jämför Luk 8:19–21.

Kapitel 5: Avslutande diskussion och slutsats

Syftet med uppsatsen har varit att undersöka hur Jesus som rabbi förhåller sig till sina kvinnliga efterföljare i evangelietexterna, samt hur detta förhållningssätt framstår i ljuset av hans judiska samtids och andra laglärares attityder till kvinnor.

I min analys har jag först studerat de generella attityderna till kvinnor bland det judiska folket under andra templets judendom, samt vilka möjligheter till utbildning som dessa attityder möjliggjorde respektive omöjliggjorde. Detta visar att antik judendom präglades av två närmast motsatta synsätt på kvinnan utifrån olika tolkningar av skapelseberättelsen: dels ett positivt synsätt på kvinnan som Guds avbild och mannens jämlike, dels ett negativt synsätt med en inställning till kvinnan som orsak till syndafallet och ”in all things inferior to the man”. Den negativa traditionen tycks dominera ut den positiva och få starkt folkligt fäste, mycket på grund av att misogynna attityder bland ledande judiska partier kom att utöva starkt inflytande på hela folkets livstolkning. Detta gick ut också över kvinnans utbildningsmöjligheter.

Under tidiga århundraden tycks utbildningssystemet ha varit mer inkluderande än vad det senare utvecklades till under andra templets judendom. I Moseböckerna uppmanas Mose av Gud att undervisa lagbuden för hela folket och i Nehemja 8:1–3 möter vi ett bruk där kvinnor lyssnar till lagundervisningen tillsammans med männen. Först därefter utvecklas det systematiska studiet av lagen till att bli en specifikt manlig domän, vilket kommer att fortleva inom den rabbinska traditionen. Som åhörare under synagogsgudstjänsterna samt inom hushållet kunde kvinnor förvisso få basal undervisning, men männens institutionella utbildningssystem saknade kvinnlig motsvarighet. Misogyna attityder bland laglärare tycks dessutom närmast ha omöjliggjort för rabbiner att anta kvinnliga lärjungar, vilket sedan förstärktes av att kvinnan styrdes av traditionella könsförväntningar som placerade och ofta isolerade henne i den privata sfären. Att avskildheten hörde till hennes främsta dygder, att hon skulle undvika det offentliga livet i mäns åsyn, att hon förväntades använda tiden till att ombesörja familj och hushåll, att hon inte skulle utgöra ett distraktionsmoment för mannen medan han studerade, samt det faktum att överflödigt samtal med kvinnor ansågs föra ondska med sig, blev ytterligare anledningar till att kvinnor inte inkluderades i de formella utbildningssystem som tillkom män.

Det tycks dock ha förekommit att kvinnor som stod i ett nära förhållande till en skriftlörd, som dotter eller hustru, kan ha fått grundligare privatundervisning i hemmet. Detta verkar emellertid inte ha varit norm. Beruriah är Talmuds enda exempel på en verkligt utbildad kvinna och hon levde först på 100-talet e.Kr. En minoritet kvinnor tycks av titlar att döma ha fått framstående positioner i

synagogor och andra verkar ha kunnat få utbildning genom judiska sekter, men dessa uppgifter finns belagda endast i diasporajudendomen och inte i Israel.

I min fortsatta analys har jag sedan svarat på frågorna huruvida Jesu var en rabbi enligt sin samtid och hur han förhöll sig till de kvinnor som följde honom. Här visar undersökningen att det råder konsensus bland forskare om att Jesu verksamhet var en judisk lärares till både form och innehåll, vilket omvittnas i evangelierna på flera sätt. Dels talar Jesus om sig själv som lärare, dels tilltalas han av folket med de hederstitlar som användes om judiska laglärda. Utöver detta erhöll han den allmänna respekt som visades laglärare, han erkändes som debattpartner av samtida skriftlärda och liksom andra judiska rabbis undervisade han i synagogorna och omgavs av lärjungar.

Samtidigt framstår Jesus på flera sätt som kontroversiell, vilket omfattar hans förhållningssätt till kvinnor. Till skillnad från samtida laglärare ger Jesus inga uttryck för misogynia attityder utan bejakar istället kvinnors rätt till lärjungaskap – implicit, genom sitt eget agerande och bemötande, och explicit, genom direkta uttalanden som tar kvinnans lärjungaskap i försvar. Detta synes vara exceptionellt i hans samtid. Trots att kvinnor förväntades leva i avskildhet utom mäns åsyn i det offentliga livet, tilltalade kvinnor Jesus som lärare och vandrade tillsammans med honom ute på vägarna under hans missionsverksamhet. Trots förbud mot överflödiga samtal med kvinnor och föreskrifter om att män och kvinnor skulle hållas åtskilda under männens studietid, tog Jesu kvinnliga lärjungar emot undervisning både privat och tillsammans med manliga lärjungar. Och trots att traditionen föreskrev kvinnan en identitet som dotter, hustru och moder och placerade henne i hushållet, erkände Jesus kvinnan som individ i egen rätt och gav lärjungaskapet prioritet över hushållssysslor och moderskap. Än mer anmärkningsvärt är att detta bemötande tycks ha omfattat alla slags kvinnor – vänner, främlingar, judar, samarier, gifta, ogifta, överklass, underklass, prostituerade etcetera – och inte endast de kvinnor som Jesus från början stod i nära förhållande till. Detta skiljer honom ytterligare från samtida rabbiner, som ofta tycks ha ansett släktskap eller äktenskap vara den enda möjliga grunden för interaktionen mellan en manlig lärare och en kvinnlig lärjunge.

Min slutsats är att Jesus på åtskilliga sätt utmanade samtidens och andra laglärares attityder till kvinnor. Han bemötte kvinnor personligt, han erkände och undervisade dem som lärjungar, han samtalade djupgående om teologiska frågor med dem och han inkluderade alla slags kvinnor oavsett bakgrund och relation till honom själv. Sammantaget framstår Jesus inte endast som en lärare också för kvinnor, utan som en lärare för *alla* kvinnor.

Källförteckning

Primärkällor

- Antipatros. *On Marriage*. (Se Ashley 2000, 53–54).
- Filon. *Hypothetica*. 1941. Översättning av Goold, G.P. (red). Loeb Classical Library: *Philo IX*. Cambridge: Harvard University Press.
- Filon. *On the Contemplative Life*. (Se Lieber 2012, 333, 335).
- Filon. *On the Special Laws III*. 1937. Översättning av Goold, G.P. (red). Loeb Classical Library: *Philo VII*. Cambridge: Harvard University Press.
- Filon. *On the Virtues*. 1939. Översättning av Goold, G.P. (red). Loeb Classical Library: *Philo VII*. Cambridge: Harvard University Press.
- Josefus. *Jewish Antiquities XVIII*. 1965. Översättning av Warmington, E.H. (red). Loeb Classical Library: *Josephus IX*. Cambridge: Harvard University Press.
- Josefus. *The Life Against Apion II*. 1926. Översättning av Goold, G.P. (red). Loeb Classical Library: *Josephus I*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kallah, *The Minor Tractates of the Talmud*. Vol 2. (Se Swidler 1976, 96).
- Midrash Tanhuma, Vayishlash*. The Sefaria Library. "Vayishlach". *Midrash*. n.p. Online: https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Vayishlach.1?lang=bi
- Novum Testamentum Graece*. 2012. Nestle-Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Platon. *Staten*. 1872, 1969. Översättning av Magnus Dalsjö. Stockholm: Modernista.
- Plinius. *Natural History*, LCL 352. (Se Swidler 1976, 62).
- The Babylonian Talmud*. 1952. Redigerad av Rabbi Dr. I. Epstein. London: The Solcino Press.
- The Mishnah: A New Translation*. 1988. Översättning av Neusner, Jacob. New Haven and London: Yale University Press.

Tryckta källor

- Adania, Bertil. 2002. *Rum i Talmud*. Skellefteå: Bokförlaget Norma.
- Beasley-Murray, George R. 1987. *John*. WBC, vol. 36. Waco, Texas: Word Books.
- Bengtsson, Håkan. 2006. "2.3 Tro och liv inom judendomen". *Jesus och de första kristna, inledning till Nya Testamentet*. Redigerad av Dieter Mitternacht och Anders Runesson. Stockholm: Verbum AB, 109–134.
- Bengtsson, Håkan. 2006. "2.4 Kvinnor, män och makt i det antika samhället och i den tidiga

- kyrkan". *Jesus och de första kristna, inledning till Nya Testamentet*. Redigerad av Dieter Mitternacht och Anders Runesson. Stockholm: Verbum AB, 135–147.
- Bock, Darrell L. 1994. *Luke. Volume 1: 1:1–9:50*, vol. 1 av 2. ECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Bock, Darrell L. 1996. *Luke. Volume 2: 9:51–24:53*, vol. 2 av 2. ECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John I–XII*, vol. 1 av 2. The Anchor Bible, vol. 29. Broadway, New York: Doubleday.
- Brown, Raymond E. 1970. *The Gospel According to John XIII–XXI*, vol. 2 av 2. The Anchor Bible, vol. 29A. Broadway, New York: Doubleday.
- Byrskog, Samuel. 1994. *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Carson, D. A. 1991. *The Gospel According to John*. PNTC. Leicester: APOLLOS, Inter-Varsity Press.
- Culpepper, R. Alan. 1995. *Luke, John*. The New Interpreter's Bible, vol. IX. Nashville: Abingdon Press.
- Danker, Frederick William (red). 2000. *A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 3:e utg. Chicago, IK: University of Chicago Press.
- Edwards, James R. 2015. *The Gospel According to Luke*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Eriksson, Lars Olov. 2007. *För att ni skall tro. Johannesevangeliet*. NTB (Nya testamentets budskap). Stockholm: Libris förlag.
- Fitzmyer, Joseph A. 1985. *The Gospel According to Luke X–XXIV*, vol. 2 av 2. The Anchor Yale Bible, vol. 28A. London: Yale University Press.
- Garland, David E. 2011. *Luke*. Exegetical Commentary on the New Testament, vol. 3. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Green, Joel B. 1997. *The Gospel of Luke*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ilan, Tal. 2006. "Woman in Jewish Life and Law". *The Cambridge History of Judaism: The Late Roman-Rabbinic Period*. Redigerad av Steven T. Katz. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 627–646.
- Kaplan, Zvi. Oangivet årtal. "Beruryah". *Encyclopaedia Judaica*. Redigerad av Cecil Roth m.fl. Vol. 4 av 17. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem Ltd, 701.

- Klink III, Edward W. 2016. *John*. Exegetical Commentary on the New Testament, vol. 4. Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Köstenberger, Andreas J. 2004. *John*. ECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Lieber, Laura S. 2012. "Jewish Women: Texts and Contexts". *A Companion to Women in the Ancient World*. Redigerad av Sharon J. James och Sheila Dillon Wiley. London: Blackwell, 329-342.
- Lindars, Barnabas. 1972. *The Gospel of John*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Lohse, Eduard. 1968. "ῥαββί, ῥαββουví". *Theological Dictionary of the New Testament*. Redigerad av Geoffrey W. Bromily. Vol. 6 av 10. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 961–965.
- Marshall, I. Howard. 1978. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Exeter: The Paternoster Press Ltd; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company
- Michaels, J. Ramsey. 1989. *John*. New International Biblical Commentary. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Michaels, J. Ramsey. 2010. *The Gospel of John*. NICNT. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Millgram, Abraham E. 1971. *Jewish Worship*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America
- Neusner, Jacob. 1980. *A History of the Mishnaic Law of Women*. Vol. 5 av 5. Leiden: Wipf and Stock Publishers.
- Oeming, Manfred. 2020. "Der 'verlängerte Arm' des Jerusalemer Tempels. Ein Beitrag zur Diskussion über die Ursprünge der Synagoge." *Tempel, Lehrhaus, Synagoge: Orte jüdischen Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus*. Redigerad av Christian Eberhart m.fl. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Pakkala, Juha. 2004. *Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8*. BZAW 347. Berlin: De Gruyter.
- Rengstorf, Karl Heinrich. 1964. "διδάσκαλος". *Theological Dictionary of the New Testament*. Redigerad av Gerhard Kittel. Vol. 2 av 10. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 151–157.
- Riesner, Raymond. 1981. *Jesus als Lehrer*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Riesner, Raymond. 2013. "Teacher". *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Redigerad av Joel B. Green m.fl. Leicester: InterVarsity Press, 934–939.

- Schürer, Emil. 1907. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Vol 2. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Stagg, Evelyn och Frank. 1978. *Woman in the World of Jesus*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Swidler, Leonard. 1976. *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism*. Metuchen: The Scarecrow Press, Inc.
- Thörn, Lennart. 2017. *Ordets tillblivelse. Lukasevangeliet*. NTB (Nya testamentets budskap). Stockholm: Libris förlag.
- Wasserman, Tommy. 2018. "Bringing Sisters Back Together (Luke 10:41-42)". *Journal of Biblical Literature* 137, no. 2 (2018): 439–61.
- Wegner, J. R. 1988. *Chattel or Person: The Status of Women in the Mishnah*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilkins, M. J. 2013. "Disciples and discipleship". *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Redigerad av Joel B. Green m.fl. Leicester: InterVarsity Press, 202–212.
- Witherington III, Ben. 1984. *Women in the Ministry of Jesus*. Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press.
- Witherington III, Ben. 1990. *Women and the Genesis of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Otryckta källor

- Ashley, Edith. 2000. *Women in Luke's Gospel*. School of Studies in Religion. University of Sydney.
- Wyant, Jennifer. 2019. "Giving Martha Back Her House: Analyzing the Textual Variant in Luke 10:38b". *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*.

Internet

- Bacher, Wilhelm och Jastrow, Marcus. 1906. "Ben 'Azzai". *Jewish Encyclopedia*. n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2859-ben-azzai>.
- Bacher, Wilhelm och Ochser, Schulim. 1906. "Simeon the Just". *Jewish Encyclopedia*. n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13701-simeon-the-just>.
- Ginzberg, Louis. 1906. "Akiba Ben Joseph". *Jewish Encyclopedia*. n.p. Online: <http://jewishencyclopedia.com/articles/1033-akiba-ben-joseph>.
- Mendelsohn, S. och Schechter, Solomon. 1906. "Eleazar B. Azariah". *Jewish Encyclopedia*. n.p. Online: <http://jewishencyclopedia.com/articles/5528-eleazar-b-azariah>.
- Mendelsohn, S. och Schechter, Solomon. 1906. "Hananiah (Ḥanina) B. Teradion". *Jewish*

Encyclopedia. n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7189-hananiah-hanina-b-teradion>.

Schechter, Solomon och Seligsohn, M. 1906. "Jose (Joseph) Ben Johanan". *Jewish Encyclopedia*. n.p. Online: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8792-jose-joseph-ben-johanan>.

Scholz, Susanne. 2014. "Feminist Scholarship on the Old Testament". *Oxford Bibliographies*. n.p. Online: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0020.xml>.

The Sefaria Library. "Pirkei Avot". *Mishnah*. n.p. Online: https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1?lang=bi.