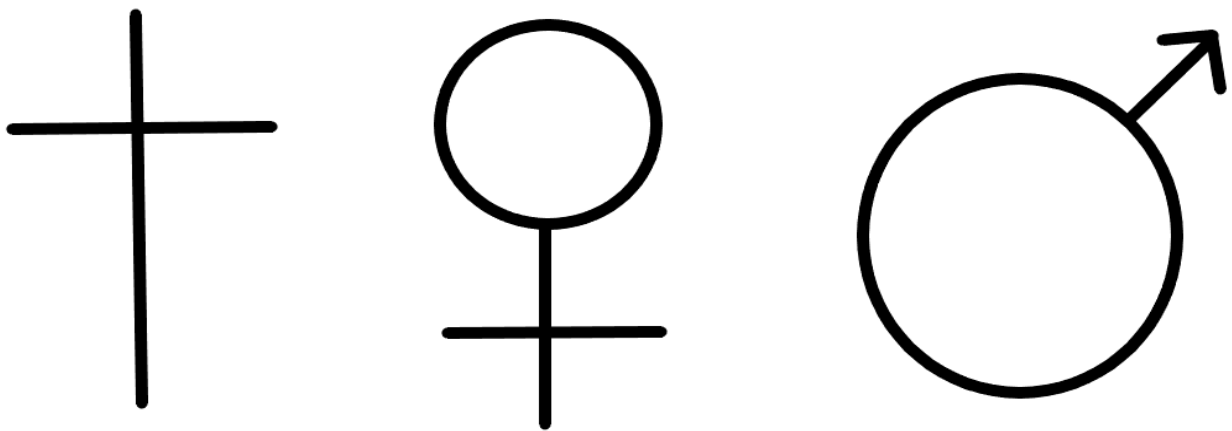


Uppmaningen till kvinnans underordning i Nya testamentet

Hur skall man tolka verbet Υποτάσσω i de nytestamentliga hustavlorna?

Författare: Johan Öberg



Handledare: Hanna Stenström
Enskilda Högskolan Stockholm

Abstract

The purpose of this essay is to examine and interpret the usage and meaning of the greek word in the literary units in the New Testament called *household codes* (from the German word *Haustafel* included in Martin Luther's *Luther's Small Catechism*). The verb ὑποτάσσω is in the NRSV translated to *be subject* (Eph 5:22, Col 3:18) or *accept the authority* (1 Pet 3:1) and is used in the household codes as an exhortation to subordination for women. My examination and interpretation has been conducted through exegetical literary and redaction-critical analysis where I also have tried to cross-examine the christian writings on the topic with related texts on conceptions of gender in antiquity. I have studied the texts through the critical lens of feminist hermeneutics and from a feminist theological perspective. The aim of the study is to understand and interpret the texts from a historical-critical point of view, but my work also has a feminist-liberationist premise that hopes to find ways to constructively interpret texts that seem to diminish the full humanity of women and promote rigid culture-bound definitions of "male" and "female".

Engelsk titel

The Exhortation to Female Subordination in the New Testament: How To Interpret the Verb ὑποτάσσω in the New Testament Household Codes.

Nyckelord

Bibeln; Nya Testamentet; Hustavlan; Feminism; Feministteologi; Kvinnligt och manligt i antiken; Androcentrism; Maktkritik; Genusordning; Underordning; Grekiska; Ὑποτάσσω

Tack

Tack till min handledare Hanna Stenström. Tack för ditt engagemang och den inspiration du har gett mig under studierna. Tack för dina goda råd och vänliga handledning under uppsatsskrivandet. Tack till min sambo Linnea som står ut med att jag håller vårt köksbord fullbelamrat med teologisk litteratur. Tack till mina studiekamrater på EHS som varje lunchrast ger mig andligt tuggmotstånd i intressanta teologiska diskussioner.

1. Introduktion	5
1.1 Syfte	5
1.2 Frågeställning	6
1.3 Teori och metod	6
1.4 Avgränsning	7
1.5 Tidigare forskning	7
1.6 Disposition	10
2. Textanalys	11
2.1 Ordet ὑποτάσσω	11
2.2 Begreppet Hustavla	12
2.3 Ordet ὑποτάσσω och kvinnlig underordning i NT:s hustavlor	13
2.3.1 Kolosserbrevet	13
2.3.2 Efesierbrevet	15
2.3.3 1 Petrusbrevet	19
2.3.4 Likheter och skillnader i breven och deras förhållande till varandra	24
3. Genusordningen i antiken	28
4. Jesusrörelsen - patriarkal, egalitär eller mittemellan?	31
5. Att läsa feministiskt och att ”läsa mot strömmen”	35
6. Slutsats och avslutande reflektion	37
6.1 Slutsats	37
6.2 Avslutande reflektion	38
7. Bibliografi	40

1. Introduktion

För en människa med en kristen identitet som tycker att jämställdhet är någonting bra och eftersträvansvärt är vissa delar av bibeln besvärliga att läsa och svåra att förhålla sig till. Nya testamentet har en samling texter som kommit att kallas "hustavlor" där det grekiska ordet *ὑποτάσσω* förekommer. I den svenska Bibeln översätts ordet oftast med verbet *underordna*. Ordet har i Nya testamentets hustavlor en parenetisk funktion, det vill säga att det fungerar som en uppmaning eller förmaning av moralisk art.

Makthierarkier där människor rangordnas i underordning och överordning beroende på ras, klass eller kön är något de flesta människor i det moderna samhället ifrågasätter. Könroller som säger hur en man skall vara och hur en kvinna skall vara och hur de två skall vara i relation till varandra kan av många upplevas som ett förminskande av vad det är att vara människa. Vad gör vi då med en text i bibeln som uppmanar till underordning baserat på en människas kön? Hur skall man som kristen idag förhålla sig till texter som ger uttryck för misogynia tankar? Det enklaste är väl att bara bläddra förbi texten och läsa Bibeln selektivt? Men kanske kan det hjälpa oss som Bibel-läsare om vi får en bredare förståelse av den verklighet som uttrycks i texten? Kanske kan man också kritiskt granska texterna och orden och försöka förstå de hierarkier de uttrycker? Kanske kan modern feministisk teologi och genusteori hjälpa oss att se saker från ett annat perspektiv? Och kanske kan vi också lära oss något av att granska historien?

1.1 Syfte

Syftet med denna uppsats är att exegetiskt undersöka och försöka förstå betydelsen av det grekiska ordet *ὑποτάσσω* som i Bibel2000 översätts med en uppmaning till underordning. Syftet är att kritiskt och historiskt granska texterna och den kulturella kontext i vilken de tillkom. Som kristen så är det min tro att evangeliet är ett gott budskap för alla människor vare sig de kategoriseras som kvinnor eller män eller någonstans mittemellan. Således är det också mitt syfte, eller åtminstone min förhoppning, att komma till någon slutsats om hur vi som kristna skall kunna göra en begriplig, konstruktiv och befriande teologi av ett ord och en textform som synes uppmana till en ordning mellan människor som känns både förlegad och förtryckande. Man kan alltså också säga att jag går in i det här arbetet med en ambition att först historiskt och kritiskt granska den text och den text-tradition som jag som kristen lever i för att förhoppningsvis kunna landa i en konstruktiv personlig reflektion för en teologi som ger grund för social rättvisa och frigörelse.

1.2 Frågeställning

I denna uppsats vill jag försöka förstå vad ordet ὑποτάσσω i den nytestamentliga brevlitteraturens avsnitt som kommit att kallas för hustavlor betyder. Jag frågar mig också hur synen på genus såg ut i antiken under den tid när texterna tillkom. Vidare undersöker jag om den tidiga Jesusrörelsen skiljde sig från sin samtid i synen på genusordning. Var Jesusrörelsen och den tidiga kristna kyrkan egalitär, patriarkal eller någonstans mittemellan? En avslutande frågeställning är också om det är möjligt att landa i en konstruktiv tolkning av en text som förefaller förtryckande och utestängande. Och om inte – vad gör man då?

1.3 Teori och metod

Jag kommer att exegetiskt undersöka de textavsnitt som jag tycker bäst lämpar sig för att svara på min frågeställning. För att förstå texternas kulturella och historiska sammanhang kommer jag att studera någotsånär samtida texter med de nytestamentliga breven som innehåller liknande ord och tankar för att försöka se mönster och spår av tankegods i de nytestamentliga författarnas kontext och samtid.

För att analysera texterna kommer jag att använda mig av feministiska teorier med en förförståelse av att det har funnits och fortfarande finns en genusordning. Begreppet genus används inom delar av den feministiska teoribildningen för att förstå föreställningar om kön och identitet och föreställningar om vad som tillskrivs en könsidentitet. I begreppet ligger en förståelse av att genus är ett resultat av social och kulturell påverkan. Vad anses vara kvinnligt? Och vad anses vara manligt? Om genus är socialt konstruerat så är det föränderligt över tid och i olika kontexter. I en feministisk analys ligger en förförståelse av att det finns en hierarkisk genusordning där det först och främst finns föreställningar om vad som anses vara manligt och kvinnligt men också att det finns en ordning där kvinnor och det kvinnliga historiskt och än idag är underordnad mannen och det manliga. Yvonne Hirdman, professor i genushistoria, kallar kvinnunderordningen för ”en generell problematik” och menar att den är ett så konsekvent mönster att det har kommit att uppfattas som Guds vilja eller en naturlig ordning (Hirdman 2001:5). Föreställningar om genusroller och en genusordning med över- och underordning menar jag är någonting negativt som begränsar oss som människor. Kvinnor såväl som män. En stereotypisk genus-produktion och reproduktion riskerar att låsa fast såväl kvinnor som män i rigida och destruktiva roller. Genusordning är något som jag menar att texterna tydligt uttrycker och som har präglat kristen dogmatik historiskt och fortsätter att prägla vår samtid. Det feministiska angreppssättet och den

feministiska forskningen tror jag kommer att hjälpa mig att ställa frågor om och på vilket sätt den genusordning som beskrivs i texterna är negativ. Framförallt för kvinnor, men kanske också för män. För att förstå genusbegreppet kommer jag att använda mig av Yvonne Hirdmans teorier kring genus. För att bättre förstå genusordningen som kommer till uttryck i texterna kommer jag att läsa de feministiska forskarna Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Sandra Hack Polaski och Carolyn Osiek.

Feminism och kvinnors rättigheter, mänskliga rättigheter och barns rättigheter är modernt tankegods och begreppen var helt okända vid tiden för de nytestamentliga texternas tillkomst. Det finns en risk när man applicerar moderna teorier på antika förhållanden. Ett anakronistiskt hinder man bör vara medveten om. Som modern människa och läsare av biblisk text står man i ett kulturellt och historiskt gap mellan den tid och den kontext som texten beskriver som är mycket stort. De sociala strukturer som förutsätts av författarna av biblisk text kommer med en viss självklarhet att framstå som främmande jämfört med moderna ideal och sociala koder. Mitt arbete kommer att präglas av en "hermeneutisk medvetenhet" såsom detta begrepp beskrivs i boken *Jesus och de första kristna* (Byrskog 2007:40-41).

1.4 Avgränsning

I min uppsats tänker jag avgränsa mig till att fokusera min exegetiska textanalys på tre texter som jag tycker har den tydligaste och mest koncisa formen av hustavlan och där uppmaningar till kvinnlig underordning förekommer, nämligen Kol 3:18, Ef 5:21-5:24 och 1 Pet 3:1-3:6.

Avgränsningen när det kommer till det exegetiska materialet har att göra med både utrymme och tillgänglighet men ambitionen har varit att få en bredd i kommentarerna jag har arbetat med.

1.5 Tidigare forskning

Det finns väldigt mycket skrivet om Jesus, Jesus-rörelsen och den tidiga kyrkan. Det finns väldigt mycket skrivet om feminism och genusteori. Det finns också ganska mycket feministisk exegetik på den tidiga Jesusrörelsen. Dock finns det inte någon entydig forskning. Åsikterna går isär om huruvida det alls fanns några spår av modernt jämställdhetstänkande bland de Kristustroende och om i så fall hur utsträckt den formen av egalitarianism kan ha varit. Nedan presenteras en kort överblick över tidigare forskning som berör frågor om kvinnors och mäns roller i Nya testamentets texter och den tidiga kristna kyrkan. Några av forskarna kommer jag att återkomma till när jag analyserar texterna.

Den amerikanska religionssociologen Rodney Stark argumenterar i sin bok *The triumph of christianity* för att det finns bevis för att kristna kvinnor under det första århundradet kunde glädja sig åt en större jämlikhet än sina hedniska och judiska likar (Stark 2011:124). Han menar att det här är en av de starkast bidragande orsakerna till att kristendomen växte som den gjorde under sin tidiga tid i det romerska riket.

En av den feministiska teologins förgrundsgestalter Elisabeth Schüssler Fiorenza gör i sin bok *In memory of her* gällande att det i den tidiga Jesusrörelsen fanns en vision om ett "discipleship of equals" som praktiserades i husförsamlingarna och att det här var något som särskilt lockade till sig kvinnor och slavar (Schüssler Fiorenza 1995:251). Schüssler Fiorenza skriver att få forskare menar att hustavlans form och uttryck är "genuint kristna" utan en senare kristen anpassning till greko-romerska eller judisk-hellenistiska filosofisk-teologiska koder (Schüssler Fiorenza 1995:253).

Forskaren D. L. Balch som skrivit mycket om hustavlorna i de kristna texterna menar att texterna förmodligen hade en apologetisk funktion. Som en liten minoritet utsattes de tidiga kristna husförsamlingarna av stereotyp kritik som handlade om upproriskhet och omoral där de kristna ansågs reversera traditionella förhållanden inom hushållet. Uppmaningarna till kvinnlig underordning, underkastelse och lydnad skulle då ha som funktion att vara en motsägelse mot förtalarna (Balch 1981:264-265). Balch jämför uppmaningen till underordning med någon sorts ackulturation eller assimilation som man kan se hos immigranter och andra minoritetsgrupper när dessa utsätts för tryck utifrån från en dominant majoritetsbefolkning.

John H. Elliot tar i sin bok *A home for the homeless* fasta på orden *πάροικος* och *παρεπίδημος* som betyder *främling*. Han menar att hustavlans och dess uppmaningar till underordning har en naturlig "sitz im leben". Det är inte ett anammande av omkringliggande samhällets etik, eller en attack mot någon sorts framväxande subversiv asketism eller apologetik utan formar en naturlig del av den kristna rörelsens identitetsskapande (Elliot 1990:231). I sin artikel *The Jesus movement was not egalitarian but family-oriented* argumenterar Elliot också mot Schüssler Fiorenzas antaganden om att det någonsin skulle ha funnits något "discipleship of equals" inom den kristna rörelsen och då heller inte ha funnits någon återgång till de patriarkala normer som hustavlorna uttrycker. Han menar att det är felaktigt och anakronistiskt och skriver att det skulle vara tidsmässigt omöjligt att instifta ett "discipleship of equals" som postulerats av Schüssler Fiorenza och som sedan skulle ha upplösts inom ett sjuttioal år. (Elliot 2003:198).

Schüssler Fiorenzas tes får även kritik från feministiskt håll. Den danska teologen Lone Fatum skriver om de paulinska församlingarna i boken *The Image Of God – Gendermodels in judaeo-christian tradition*. Utifrån en exegetisk analys av Gal 3:28 och 1 Kor 11:2-16 menar hon att texterna är skrivna från ett androcentriskt perspektiv med syftet att undertrycka kvinnor och kvinnlig sexualitet från en konservativ judisk-kristen grund. Hennes slutsats är att idén om en jämställd ur-kyrka är en villfarelse grundad på apologetik och önsketänkande (Fatum 1995:50-81).

I de till synes disparata positionerna om den tidiga kyrkan som å ena sidan antingen präglad av samma patriarkala strukturer som det omkringliggande samhället eller att det å andra sidan någon gång fanns något sorts ”discipleship of equals” finns det också de som tar någon sorts mellanposition. En av dessa är historieforskaren och exegeten Carolyn Osiek som i sin bok *A Womans Place* ger en mångfacetterad bild av kvinnans roll i den tidiga kyrkan. Osiek studerar i sin bok antikens historia och försöker på så sätt skapa historiskt trovärdiga hypoteser kring feministisk exegetik. Om man skall försöka sammanfatta hennes slutsatser så menar hon att det visst fanns befriande tendenser i den tidiga kristna rörelsen, men att detta också skulle kunna vara en process som fanns i det omkringliggande samhället på sina håll. Hur det såg ut kunde skifta stort från olika miljöer och olika roller som kvinnor kunde ha.

En liknande åsikt förs fram av den nytestamentliga exegetikern Sandra Hack Polaski i boken *A Feminist Introduction to Paul*. Hon menar att Jesus öppenhet för kvinnor som nära medarbetare och inkludering av dem i sin rörelse på många sätt var annorlunda mot sin samtid, men ändå inget unikt som saknade motstycke. Hon menar istället att det var en progressiv del i den mångfald av ”judendomar” som fanns i det första århundradets judiska och hellenistiska samhällen. Att beskriva Jesusrörelsen som unikt egalitär menar hon är ett teologiskt narrativ som riskerar att spilla över i kristen triumfalism och anti-judaism och något som helt enkelt är ett historiskt falsarium (Polaski 2005:28).

1.6 Disposition

I den första delen av denna uppsats introduceras ämnet och uppsatsens syfte och frågeställningarna som jag söker svar på. Jag beskriver sedan med vilka teorier och vilka metoder jag granskar det material jag finner relevant som behandlar ämnet. Jag skriver också om vilka svårigheter och utmaningar jag ser när jag använder mig av just dessa teorier och metoder. Jag försöker sedan avgränsa materialet till de texter och teorier som jag tycker bäst ringar in det ämne jag undersöker. Det första kapitlet avslutas med en kort översikt om tidigare forskning.

Det andra kapitlet utgör den textuella analysen. Här analyseras ordet som jag vill undersöka och dess betydelse. Jag undersöker dess förekomst i de nytestamentliga texterna och diskuterar översättningar. Därefter går jag igenom begreppet ”hustavla” och diskuterar sedan ordet ὑποτάσσω förekomst i de tre nytestamentliga hustavlorna som jag finner mest karaktäristiska med sin form och uttryck. Jag kommer där att exegetiskt granska brevets tillkomsthistoria och undersöka författarfrågan och datering. Jag använder mig av Bibel-kommentarer för att försöka tolka och förstå texten och kommer att översätta de verser som jag ser som relevanta för att förstå sammanhanget. Efter att ha diskuterat de tre breven för sig görs en sammanfattande reflektion där jag jämför likheter och olikheter mellan texterna och analyserar deras relation till varandra.

I den tredje delen av uppsatsen undersöks texternas kulturhistoriska kontext genom en analys av antikens syn på genusfrågor och hushållsetik.

I det fjärde kapitlet undersöks genusordningen i Jesusrörelsen och den exegetiska debatten kring makt och kön i den tidiga kristna kyrkan.

I det femte kapitlet försöker jag genom feminist-teologiska teorier att hitta ett konstruktivt sätt att hantera texterna som jag undersökt i min uppsats.

I det sjätte och sista kapitlet presenterar jag mina slutsatser och ger en avslutande reflektion

2. Textanalys

Nedan analyseras först ordet ὑποτάσσω språkligt. Därefter följer ett studium av begreppet *hustavla*. Sedan granskas de tre textavsnitt ur Nya testamentets brevlitteratur som jag tycker tydligast uppmanar till kvinnlig underordning. Kapitlet avslutas med en jämförelse mellan dessa texter där likheter och skillnader analyseras samt en redogörelse för deras förhållande till varandra.

2.1 Ordet ὑποτάσσω

Ordet ὑποτάσσω är ett verb. Ordet kan ses som en sammansättning av prepositionen ὑπο som betyder *under* och verbet τάσσω som betyder *ordna, uppställa, ställa*. Heikel & Fridrichsen översätter ordet med *underordna* och ordet används med funktionen *att underordna sig någon, vara någon underdånig* (Heikel & Fridrichsen 2013:232) Ordet förekommer 38 gånger i Nya testamentet; några gånger i Lukasevangeliet, i det paulinska korpuset, Hebreerbrevet, Jakobsbrevet och 1 Petrusbrevet. Ordet förekommer 24 gånger i det paulinska korpuset (Barth & Blanke 1994:434)

Verbet böjs i olika diates, från grekiskans διάθεσις, som betyder *tillstånd*. (För en vidare förklaring av begreppet diates se Nässelqvist 2014:215)

Den aktiva formen av ordet ὑποτάσσω används i NT när Gud är subjektet som underordnar något/någon eller för att beskriva relationen mellan Sonen och Gud i något sorts kristologiskt uttryck – Rom 8:20b; Heb 2:5,8a; Ef 1:22.

Den passiva formen används i NT används när något eller något har lagts under/underordnats någon eller något – Rom 8:20a; 1 Kor 15:27b, 28a; 1 Pet 3:22.

Medium-formen är den klart mest frekventa och används i NT när någon underkastar sig eller underordnar sig. Ofta något dativobjekt såsom att Jesus underordnar sig Gud i 1 Kor 15:28b eller köttets sinnelag som inte underordnar sig Guds lag i Rom 8:7.

Verbet används också ofta parenetiskt, alltså som en uppmaning eller förmaning av moralisk art. Då allra oftast i hustavlorna. Ibland handlar det om att underordna sig den politiska makten (Rom 13:1, 5; 1 Pet 2:13; Tit 3:1). Ibland är det slavar som uppmanas underordna sig sina herrar (1 Pet 2:18, Tit 2:9). Det kan också vara yngre som uppmanas underordna sig de som är äldre (1 Pet 5:5). De kristna i Korinth uppmanas underordna sig sina medarbetare i kyrkan (1 Kor 16:16). Eller att kvinnorna uppmanas att underordna sig sina män (Ef 5:24; Kol 3:18; 1 Pet 3:1, 5; Tit 2:5)(Balz & Schneider 1990-1993:408).

Huruvida ordet i sig implicerar frivillighet eller någon form av tvång tycks inte helt tydligt. Det tycks gå att tolka som både en form av frivillighet och något obligatoriskt (Delling 1972:41). Jag menar att det rent grammatiskt implicerar en frivillighet när verbet ὑποτάσσω böjs i mediumform. Samtidigt är det i hustavlorna att betrakta som ett hierarkiskt uttryck som påtalar relationen till någon som är överordnad. Man kan alltså argumentera att uppmaningen till underordning kommer från en auktoritet i en hierarkisk samhällsstruktur och kontext och kan följaktligen fråga sig hur mycket frivillighet som ryms i begreppet. Filologiskt bör man nog därför sätta in ordet i ett historiskt och kulturellt sammanhang där en hierarkisk genusordning var norm och där alla på mer eller mindre självklart sätt levde på en given plats i ett hierarkiskt samhällssystem. Men uppmaningen handlar som jag ser det (i alla fall rent grammatiskt) inte om att utöva makt över någon. Υποτάσσω används 33 gånger i LXX i olika former men i alla fallen handlar det om att underordna sig Gud och aldrig rör det familjerelationer (Bauman-Martin 2004:260)

2.2 Begreppet Hustavla

Begreppet ”hustavla” kommer från Luthers *Lilla katekes* som har en underrubrik med just titeln *Hustavlans* (Luther 1983:106). Ordet *hustavla* är en direkt översättning av tyskans *Haustafel*. I avsnittet i Luthers *Lilla katekes* inordnas världen dikotomt och hierarkiskt. Överhet och undersåtar, lärare och åhörare, gifta män och gifta kvinnor, föräldrar och barn. Luther använder sig av bibelcitat för att stödja sina teser för hur över- respektive underordning skall se ut för varje kategori. Varje människa som är en undersåte skall underordna sig den överhet hon har över sig (Rom 13:1), gifta män skall älska sina hustrur och inte vara elaka mot dem (Kol 3:19) och den gifta kvinna skall foga sig efter sin man som efter Herren (Ef 5:22). Begreppet hustavla har sedan kommit att appliceras på de texter i Nya testamentet som följer ett liknande koncept. På engelska kallas texterna i all exegetisk litteratur för *household codes*. Det som är tydligt i dessa texter är uppmaningen till att tillämpa en relationell ordning av underordning och underkastelse för den grupp som var socialt sett svagare - kvinnor, barn och slavar på den ena sidan och den fria mannen, hushållets *pater familias*, som var socialt starkare på den andra sidan (Schüssler Fiorenza 2017:90).

Karaktäristiskt för hustavlans är att den innehåller föreskrifter om underordning, underkastelse och lydighet. Det finns många delar av Nya testamentet och annan tidig kristen litteratur som innehåller någon form av förmaning till olika grupper eller människor. Element, eller kanske spår, av liknande stoff finns i Kol 3:18-4:1; Ef 5:21-6:9; 1 Pet 2:18-3:7; 1 Pet 5:1-5; 1 Tim 2-3; Tit 2-3:10. Även i de

s.k. *Apostoliska fäderna*, närmare bestämt 1 Clemens 21:6-8, Ignatius brev till Polykarpos 4:1-6:2, Polykarpos till filipperna 4:2-6:1, Didache 4:9-11, Barnabasbrevet 19:5-7.

Kol 3:18-4:1 anses av många som det första och tydligaste exemplet på genren hustavla (Olsson 1982:121).

2.3 Ordet ὑποτάσσω i Nya Testamentets hustavlor

Nedan följer en exegetisk undersökning av breven som analyseras. Författarfrågan och dateringen av respektive brev är viktigt då det kan vara en möjlig nyckel till att förstå argumentationen i brevet och uppmaningen till underordning. Jag översätter det textavsnitt i hustavlan som innehåller uppmaningen till underordning samt kommenterar detta. Efter att ha granskat textavsnitten för sig kommer en mera övergripande analys av texternas likheter och olikheter och deras relation till varandra (2.3.4).

2.3.1 Kolosserbrevet

Kolosserbrevet ingår i den brevkorpus av 13 brev som uttryckligen sägs vara från Paulus. Brevet inleds med en hälsningsfras med avsändaren i nominativ och mottagarna i dativ; ”Från Paulus.. till de heliga i Kolossai”. Brevet avslutas med orden ”Här skriver jag, Paulus, min hälsning med egen hand. Glöm inte mina bojor. Nåd åt er alla”. Trots att det utifrån ovanstående tycks vara Paulus som är avsändare så hör brevet till de brev där författarfrågan är omtvistad. Det är tydligt av kommentarslitteraturen att en majoritet av exegeterna håller det för sannolikt att brevet skrivits av någon annan än de oomtvistade paulinska breven. Lohse skriver i sin kommentar att det förvisso är sant att Kol uppvisar paulinska drag, men att skillnaderna mellan teologin i brevet jämfört med de oomtvistade breven är för stor för att överses. Han pekar på kristologin, ecklesiologin, eskatologin och förståelsen av dopet och säger att därför kan inte Paulus antas vara varken den direkta eller indirekta författaren av Kolosserbrevet (Lohse 1971:180-181). Även språket tycks annorlunda jämfört med de autentiska Paulusbreven. I brevet finns det så mycket som 34 ord som räknas som *hapax legomenon*, det vill säga att de endast finns här och i inga andra delar av NT (Lohse 1971:85-87, O'Brien 1982:xlii). En av få kommentarer som argumenterar för ett äkta paulinskt författarskap är N.T. Wright som menar att det inte finns fog för avvisa Paulus som författare och att man heller inte behöver föreställa sig att Paulus skrev brevet på ålderns höst för att kunna hålla det för äkta (Wright 2008:36-37).

Dateringen av brevet är också svår och resonemangen går ungefär i linje med författarfrågan. Kommentarererna som argumenterar för ett paulinskt författarskap daterar brevet till slutet av Paulus liv någonstans mellan 57-63 e.Kr. Merparten, som menar att det är ett deuteropaulinskt brev, menar att brevet skrevs före Efesierbrevet och pastoralbrevet och sätter datumet runt 80 e.kr. (MacDonald 2000:9). Jag kommer i min uppsats att ansluta till majoriteten av kommentarererna (O'Brien 1982:xli-xlix, McKnight 2018:5-17) och behandla brevet som deuteropaulinskt, alltså en pseudepigrafi.

Uppmaningen till kvinnornas underordning: Vers 3:18 - Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνήκεν ἐν Κυρίῳ

Min översättning: *Ni kvinnor, underordna er männen, såsom det är tillbörligt i Herren.*

Analys: I tilltalet till adressaterna används nominativ i pluralform och inte som ett direkt tilltal till någon särskild. Man får nog ändå förmoda att det riktas direkt till de kvinnliga församlingsmedlemmarna efter formen på resten av brevet och av påföljande uppmaning. Nominativformen med bestämd artikel skulle kunna ha ett spekulativt samband med hebreiskans sätt att uttrycka tilltal. I LXX skall vokativformen för tilltal vara föredraget även om nominativformen med artikel också finns (O'Brien 1982:220). Kvinnorna uppmanas till att underordna sig med ordet ὑποτάσσω i den grammatiska formen presens imperativ medium/passivum. Imperativ används för befallningar och i viss mån uppmaningar.

I kommentarererna är man oense om uppmaningen är att tolka som något som skall utföras frivilligt eller inte. Lohse skriver att kvinnorna förmanas att uppträda enligt den rådande ordningen och det har inget med ett fritt val att göra. Det handlar enligt honom om något som korresponderar med lydnad. Kvinnan skall ge vika för sin man för att det är rätt (Lohse 1971:157-158). Flera andra kommentarer menar att uppmaningen är en vädjan till fria individer som bara kan beaktas utifrån ett fritt val och differentierar förståelsen från någon form av lydnad. Argumentationen är att varhelst den grammatiska mediumformen av verbet återfinns är allt tvång uteslutet. Angelägenheten är Guds ordning i världen. Och Guds ordning kräver observation och respons och när denna respons uttrycks med formen ὑποτάσσεται är det ett frivilligt val (Barth & Blanke 1994:434). McKnight noterar att det inte målas ut någon auktoritär ledarroll för mannen. I versen som följer därpå uppmanas männen att älska sina kvinnor och inte vara bittra mot dem. Han menar att det inte handlar om någon hierarkisk status med manlig överlägsenhet mot kvinnlig underlägsenhet utan ett kristet liv i relationen man och hustru i en antik kontext som han kallar för "Christoform" (McKnight 2018:346).

ὡς ἀνῆκεν ἐν Κυρίῳ - ἀνῆκεν är en imperfektform av verbet ἀνῆκω som översätts med *det är tillbörligt* (Heikel & Fridrichsen 2013:17). I Bibel 2000 översätts verbet med *som det anstår kristna*. Verbet är ovanligt och finns bara tre gånger med i NT (Ef 5:4; Kol 3:18; Filem 1:8) I Ef och Kol står verbet i imperfektform. Imperfektformen framstår som oväntat av kommentarerna och tolkas som ett försök att betona att det bakom den nuvarande *tillbörligheten* ligger en tidigare fastslagen sanning om vad som är *tillbörligt* och inte. Några kommentarer (O'Brien 1982:222, Lohse 1971:158, MacDonald 2000:153) tycks mena att uttrycket skulle kunna vara övertaget från hellenistisk filosofi och hellenistisk synagoga och att tillägget *ἐν Κυρίῳ* skulle vara ett kristnande av från tiden känt tankegods. De menar att uttrycket har tydliga likheter med stoisk morallära där det ansågs vara en människas plikt att leva i harmoni med sakernas naturliga ordning. Barth verkar i sin kommentar mena att det skulle kunna vara någon sorts uttryck för kristen apologetik motiverat av socialt tyck utifrån (Barth & Blanke 1994:437).

2.3.2 Efesierbrevet

Efesierbrevet inleds på ett sätt som överensstämmer med andra brev i NT. Avsändaren står i nominativ och adressaterna i dativ. Brevet kan delas upp i två delar där de första tre kapitlen behandlar aspekter och innehåll av den kristna tron och där kapitel 4,5 och 6 sedan har formen av mera parenetisk karaktär med uppmanande och förmanande undervisning. Paulus är brevets explicita författare. Brevet inleds med *Från Paulus, genom Guds vilja Kristi Jesu apostel* och i kapitel 3 skriver författaren *Därför vill jag, Paulus, Kristi Jesu fånge för er skull som var hedningar*. Framställningen ger vid handen ett autentiskt paulinskt författarskap. Detta var också den gängse uppfattningen under lång tid. Markus Barth i serien *The Anchor Bible* är en av få kommentarer som jag hittar som fortfarande företräder ett paulinskt författarskap. I och med att Barth menar att Paulus verkligen är den som författat brevet blir också hans datering lite annorlunda än de andra kommentarerna jag läser. Han skriver att om man antar att Paulus avrättades i Rom 63 e.Kr. och utifrån skillnader i språk och framställning med tidigare brev verkar det rimligt att anta att brevet skrevs mot slutet av apostelns liv och sätter 62 e.Kr. som rimligt datum (Barth 1974:51). De kommentarer som ser brevet som en pseudepigrافي verkar generellt placera texten ”ett par tre årtionden senare” (Jonsson 2016:304).

Flera av kommentarerna tar upp Efesierbrevets likheter med Kolosserbrevet. Av 1570 ord i Kolosserbrevet återkommer 34% i Efesierbrevet och omvänt finns 26,5% av de 2411 orden parallellt i Kolosserbrevet (Lincoln 1990:xlvi). Hustavlans form är betydligt kortare i Kol än i Ef.

Kolosserbrevets hustavla har 9 verser och när jag räknar antalet ord inklusive artiklar blir antalet 116. Efesierbrevets hustavla har 22 verser och 334 ord inklusive artiklar. Strukturen i texterna är dock densamma och så när alla ord från Kolosserbrevets hustavla tas över och förmaningarna uttrycks i samma ordning men med utbroderade motiveringar. När jag läser brevet och jämför strukturen med Kolosserbrevet så tycker jag att det framstår tydligt att Efesierbrevet utvecklar och bygger på texten i Kolosserbrevet. Jag kommer därför i mitt arbete att betrakta brevet som deuteropaulinskt och skrivet av en pseudonym författare.

Uppmaningen till kvinnornas underordning: Vers 5:21-24 – ^{5:21}Υποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ. ²²Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ Κυρίῳ, ²³ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. ²⁴ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.

Min översättning: ^{5:21}*Underordna er varandra i vördnad för Kristus.* ²²*Ni kvinnor för era egna män såsom för Herren.* ²³*Ty en man är kvinnans huvud såsom Kristus är kyrkans huvud – han är kroppens frälsare.* ²⁴*Men såsom kyrkan underordnar sig Kristus, på så sätt skall också kvinnorna (underordna sig) sina män i allt.*

Analys – Vers 5:21: Flera kommentarer gör gällande att vers 21 är en sorts övergångsvers från tidigare resonemang och att verbet *underordna* är det sista participet i en räkka av fyra som alla är avhängiga verbet *πληροῦσθε* i v. 18 som hela satsens predikat. Det är därför debatterat huruvida 5:21 hör till det föregående segmentet eller skall ses som en inledning på hustavlans text (Schüssler Fiorenza 2017:89). DeSilva delar i sin kommentar in texten med ett block som löper från 5:15-6:9 och där hustavlans börjar i 5:22 (Desilva 2022:266), men jag menar att flytet i texten då blir konstig och man förstår inte vad uppmaningen gäller. Jag tycker att indelningen i Bibel 2000 förefaller rimlig och korrekt. Särskilt eftersom vers 22 saknar ett eget verb utan bygger på participet i vers 21. Man kan i och för sig argumentera att det föregående avsnittet riktar till hela församlingen, medan hustavlans riktar sig till enskilda och klart definierade grupper.

Uppmaningen att *underordna sig varandra* är unik i NT. Ingenstans annars används uttrycket ”underordna er varandra” (Jonsson 2016:235). Meningen uttrycker en ömsesidighet men hur denna skall tolkas i relation till den fortsatta framställningen kan man fråga sig. Lincoln gör tolkningen att ömsesidig underordning på något sätt ändå samexisterar med hierarkin som uppmanas inom hushållet (Lincoln 1990:366). Schüssler Fiorenza menar att uppmaningen till att underordna sig varandra tydligt preciseras för den kristna kvinnan genom att avkräva underordning och bristande

social jämlikhet (Schüssler Fiorenza 1995:269). Här likväl som i Kolosserbrevet står ordet i diates medium/passivum men inte som ett imperativ utan i formen av ett particip vilket är något som är ganska vanligt förekommande i NT.

Ordet φόβος har en bred betydelse från *skräck, fruktan, farhåga* till *vördnad, aktning* (Heikel & Fridrichsen 2013:237). Ordet förekommer ytterligare två gånger i Efesierbrevets hustavla (5:33; 6:5). I 5:33 står ordet som ett konjunktiv i diates m/p. Bibel 2000 översätter med *respekt* i meningen; ”hustrun skall visa *respekt* för sin man”. I den grekiska grundtexten är meningen konstruerad med en bisats med subjunktionen ἵνα vilket antingen kan tolkas finalt eller konsekutivt och alltså ange syfte/avsikt eller resultat/följd. Om det tolkas finalt blir hustruns *respekt* för mannen villkorad av mannens kärlek till henne, medans om man tolkar det konsekutivt blir hustruns *respekt* ett resultat eller följd av mannens kärlek till henne (Jonsson 2016:221). I vers 6:5 står φόβος i genitiv efter prepositionen μετὰ och uttrycker det sätt på vilket slaverna med imperativet ὑπακούετε uppmanas lyda; ”Ni slavar, lyd era jordiska herrar ärligt och uppriktigt och med *respekt* och fruktan så som ni lyder Kristus”.

Vers 22: Αἱ γυναῖκες kan tolkas ganska allmänt som *kvinnor* och så lyder också översättningen i Bibel 2000. I den engelska NRSV översätts γυνή med *wife* och skulle väl på svenska bli *hustru, fru*. I kommentarerna så förstås det också som en inommäktenskaplig ordning. Den grekiska grundtexten saknar något verb och det finns ett tydligt textstöd i p⁴⁶ och Vaticanus för att det skall vara så. Bibel 2000 supplerar meningen med verbet *foga er*. I NRSV supplerar man med *be subject* vilket är samma som participkonstruktionen i föregående vers vilket verkar rimligt. *Underordna* kanske vore en bättre översättning i sammanhanget. Kommentarerna gör gällande att frasen ὡς τῷ Κυρίῳ mest sannolikt syftar på Kristus (Lincoln 1990:368, Jonsson 2016:218). Schüssler Fiorenza menar att infogande av Kristus på ett tydligt sätt förstärker den patriarkala ställningen mellan man och kvinna i deras förhållande till varandra och rättfärdigar det kristologiskt (Schüssler Fiorenza 1995:269). Barth skriver också att det syftar på Kristus, men tycks inte se något problem i den dikotoma hierarkin som underordningen innebär. Han tycks tvärtom i sin kommentar mena att kvinnans underordnande först och främst är av frivillig sort och att kvinnans underordnande inför mannen på något sätt är naturligt relaterat till att underordna sig Kristus och att underordningen i hushållet fungerar som något sorts ”övningsfält” i sökandet efter ”den sanna underordningen”. Mannen tycks på något sätt i Barths kommentar identifieras med Kristus (Barth 1974:612-613).

Roitto tycks mena att det i de oomtvistade paulinska breven finns en spänning mellan identiteterna *i hushållet* och *i Kristus* där Paulus ser identiteten *i Kristus* som en social kategori skild från identiteten *i hushållet*. I Efesierbrevets hushåll såväl som i andra deuteropaulinska texter finner Roitto inte denna spänning. Att vara en god medlem av hushållet och att göra det som förväntas av en är inget annat än en del av att vara Kristus-troende (Roitto 2009:194-195).

Vers 23: κεφαλή – ordet betyder *huvud* men har ett brett spektrum av betydelser och betyder ofta *rang, företräde, överordning* eller *källa, ursprung* (Jonsson 2016:219). I Lincolns kommentar gör han det tydligt att han utifrån sammanhanget tolkar κεφαλή som auktoritärt och hierarkiskt (Lincoln 1990:369). Inledande ὅτι är en subjunktion med betydelsen *att, eftersom, ty* vilket Lincoln noterar. Mannens roll relativt kvinnan handlar därför om en form av auktoritet enligt analogin med Kristus som kyrkans huvud i den senare delen av meningen (Lincoln 1990:368). Barth tycks inte se det här problemet i sin kommentar och bygger liksom in den kvinnliga underordningen i ett kristologiskt mönster som inte problematiseras utan Kristus själv blir ett mönster för den underordning som uppmanas i analogin med mannen som sin hustrus huvud liksom Kristus är kyrkans huvud. Mannen blir den goda som ger kärlek och kvinnans underordnande innebär att ta emot kärlek. ”Subordination to love? Indeed!” (Barth 1974:620).

αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος – *han som själv [är] kroppens frälsare* – Lincoln frågar sig om man skall tro att den här sista delen av vers 23 syftar enbart på relationen Kristus/kyrkan eller om det är en fortsatt analogi med relationen man/kvinna. Kanske σωτὴρ då kan tolkas som *beskyddare* eller *försvare* men han landar ändå i att αὐτὸς syftar tillbaka på Kristus och kroppen på kyrkan (Lincoln 1990:371). Jonsson gör också tolkningen att den sista delen av meningen syftar på Kristus och kyrkan som kroppen och bara det i ljuset av argumentationen i Ef 2. Argumentationen med Kristus som frälsare för kroppen är unik i NT (Jonsson 2016:239).

Vers 24: Den grekiska texten har konjunktionen ἀλλὰ som i Bibel 2000 översätts med *och*. NRSV lämnar ordet översatt. Lincoln tolkar ordet som en kontrast till föregående mening och menar att det har en funktion av ungefär ”oaktat skillnaden” vilket skulle kunna vara rimligt (Lincoln 1990:372). I den grekiska grundtexten finns verbet ὑποτάσσω böjt i diates medium/passivum som ὑποτάσσεται och talar om hur kyrkan skall underordna sig Kristus. Verbet finns bara uttryckt en gång i meningen i den första delen av versen. I översättningen i Bibel 2000 är det dock supplerat till att också gälla kvinnornas förhållande mot männen och det förefaller rimligt. I den grekiska texten är ordföljden också lite annorlunda; ἐν παντί (i allt) står sist i texten. Lincoln tolkar vad som menas

med kyrkans underordning i förhållande till Kristus utifrån vad som sägs i resten av brevet och menar då att underordningen handlar om att uppleva Kristus närvaro och kärlek och att från honom erhålla gåvor som möjliggör tillväxt och mognad och att svara med tacksamhet och vördnad.

Lincoln konstaterar att det är tydligt att författaren här inte har några intentioner att göra upp med hierarkiska strukturer utan tvärtom befäster och förstärker dessa (Lincoln 1990:372-373). Schüssler Fiorenza skriver i sin kommentar att raderna är ett exempel på en *kyriarkisk* tolkning av hustavlans mönster av kvinnans underordning relativt mannen och framställer det som en religiös, messiansk plikt att underordna sig. Männen å sin sida uppmanas i efterföljande vers med imperativet ἀγαπάτε att älska sina fruar. Upphäver kärleksuppmaningen med referens till Kristus kärlek till kyrkan en patriarkal ordning? Så är inte fallet menar Schüssler Fiorenza och skriver att Efesierbrevets kristologi cementerar kvinnans underlägsna position i förhållande till männen (Schüssler Fiorenza 1995:269-270).

2.3.3 1 Petrusbrevet

Första Petrusbrevet hör till en samling med brev som kommit att kallas för *De katolska breven* där 1-2 Pet, 1-3 Joh, Jak och Jud ingår i samlingsbegreppet. Termen *katolska* har innebörden att de är allmänna – d.v.s. att de inte är riktade till en bestämd adressat utan mera allmänt författade. Brevets adressater uttrycks i inledningen med adressaterna i dativ; Ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις Διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας, καὶ Βιθυνίας – min översättning: *Till de utvalda som lever som främlingar förskingrade i Pontos, Galatien, Kappadokien, Asien och Bithynien*. Aposteln Petrus står själv som avsändare, men av kommentarslitteraturen framgår ganska snart att det är minst sagt en omtvistad och besvärlig fråga att lösa vem som egentligen är författaren. I huvudsak verkar det finnas 3 teorier; 1) Brevet skrevs av Simon Petrus, även kallad Kefas, Jesu apostel. 2) Brevet skrevs av Silvanus, även kallad Silas, baserat på 5:12 i brevet, och tros då ha skrivits under apostelns livstid eller strax efter hans död. 3) Brevet skrevs av en pseudonym författare. Mot petrinskt författarskap talar bland annat att brevet tycks förutsätta en förföljelsesituation som inte kanske helt klart kan beläggas förrän mot slutet av första århundradet. Brevet sägs också av kommentarerna ha en speciell litterär karaktär med ett beroende av den grekiska översättningen av GT. Petrus skall tydligen ha haft arameiska som modersmål (Michaels 1988:lxii). Även om han talat en flytande grekiska bedömer flera kommentarer det som osannolikt att han skulle ha haft den skriftliga färdighet som brevet vittnar om. Han omskrivs i Apg 4:13 som en enkel och olärd man. Det saknas också direkta personliga referenser till Jesu liv och gärning. Av de kommentarer jag konsulterar verkar några bestämma sig för ett pseudo-petrinskt författarskap (Achte-meier 1996:1-43; Elliot 2000:118-130). Elliot verkar tillskriva författarskapet någon sorts ”petrinsk cirkel” (Elliot

2000:130). Några tar inte tydlig ställning i författarfrågan (Olsson 1982:202-204; Michaels 1988:lxvi-lxvii). De kommentarer som (om än någon tveksamt) tillskriver aposteln Petrus författarskapet, Joel B. Green (s. 10) och Duane F. Watson (s. 5), är bägge utgivna till senare datum relativt de andra kommentarerna och det i sig är ju lite intressant.

Dateringen är i likhet med författarfrågan också ytterst svårt att fastställa med någon säkerhet utifrån kommentarerna. Förföljelserna skulle potentiellt kunna gälla Nero på 60-talet, men kanske mera troligt Domitianus på 90-talet eller Trajanus på 110-talet (Olsson 1982:202). Referenserna till ”församlingen i Babylon” skulle kunna tyda på en datering efter år 70 e.Kr. och templets förstörelse. Babylon som en omskrivelse för Rom är inte attesterat före 70 e.Kr. men blir vanligt i kristna och judiska källor därefter (Michaels:1988:lxiii). Jag landar nog i att det är rimligt att anta ett pseudepigrafiskt författarskap och tänker mig att brevet är skrivit mot slutet av första århundradet. Uppmaningen till underordning förekommer på 5 enskilda ställen i brevet. Som en mera generell uppmaning i 2:13 där hela församlingen uppmanas att underordna sig samhällsordningen. I 2:18 gäller uppmaningen slavar som skall underordna sig sina herrar. I 3:1 och i 3:5 finns ordet med i uppmaningen till kvinnorna att underordna sig männen. Den sista uppmaningen till underordning i brevet finns i 5:5 och riktas till de yngre och att de anmodas underordna sig de äldre.

Uppmaningen till kvinnornas underordning: Vers 3:1-6 – ^{3:1}Ὁμοίως [αἱ] γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, ²ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφήν ὑμῶν. ³ᾧ ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, ⁴ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής. ⁵Οὕτως γὰρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς Θεὸν ἐκόσμουν ἑαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ⁶ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα· ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν.

Min översättning: ^{3:1}Likaså ni kvinnor, var underordnade era egna män, så att om några är ohörsamma till Ordet skall de vinnas över genom sina hustrurs vandel utan ord. ²När de har sett er i vördnad rena vandel ³vilken inte skall vara utvärtes med flätning av hår och kringhängande guld eller prydliga kläder, ⁴utan det fördolda hjärtats människa i den oförgängliga, milda och stilla anden som är värdefull inför Gud. ⁵Ty på så sätt prydde sig själva en gång de heliga kvinnor som hoppades på Gud underordnande sig sina män. ⁶Såsom Sara lydde Abraham och kallade honom herre, vars barn ni har blivit om ni gör det goda och inte låter skrämman er.

Analys – Vers 3:1: Inledande adverbet ὁμοίως tillsammans med det parenetiska participet ὑποτασσόμενοι länkar uppmaningen till de kristna kvinnorna till de föregående uppmaningarna till de allmänna församlingsmedlemmarna i 2:13 och till slavarna i 2:18. Användningen av adverbet ὁμοίως tolkas av Elliot som en likhet i den underordning och respekt för ordning som kvinnorna förväntas ha och den som hushållsslavarna och alla andra troende förväntas påvisa (Elliot 2000:533). Green tolkar här verbet ὑποτάσσω på ett annorlunda sätt jämfört med vad jag sett i någon annan kommentar. Han skriver att trots att ordet ofta översätts med ”submit” så är det bäst att det förstås som ”withdraw”. ”Finding and occupying responsibly ones place in society, not resignation, is more to the point” (Green 2007:73).

Uttrycket τοῖς ἰδίοις tolkas av kommentarerna som att det är tydligt att det inte gäller kvinnor i allmänhet utan fruar till gifta män som uppmanas till underordning (Elliot 2000:553, Michaels 1988:157). ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ - καὶ εἶ indikerar att författaren håller det för möjligt eller troligt att några av de tilltalade kvinnornas män var icke-troende. Ohörsamheten till *ordet* är underförstått *ordet om Jesus*. Elliot hänvisar till omskrivandet av λόγος som synonymt med evangeliet om Jesus (Elliot 2000:557). Elliot håller det för sannolikt att kvinnorna hade kommit till tro efter att de hade ingått äktenskap (Elliot 2000:557). Michaels tycks inte ta det för givet. Han citerar Balch och skriver att dessa kvinnors män gott kunde vara sådana som förtalade kristna och att fruarnas val att tro på *Ordet* i sig kunde ses som någonting uppstudsigt. Det är i det ljuset man får se författarens förbehållslösa uppmaning att visa aktning mot sin man (Michaels 1988:157). Watson gör samma tolkning (Watson 2012:73). Ordet ἀναστροφῆ ὁμοίως översätts ungefär *uppförande, vandel*. Samma substantiv återfinns i brevet i vers 1:15, 18 och 3:16. Elliot gör tolkningen att det är att förstås och tolkas som att det skulle vara någotsånär samma beteende som fordras av församlingen som helhet (Elliot 2000:559). Ordet κερδηθήσονται är en futurum passivum-form av verbet κερδαίνω som betyder *vinna* (Heikel & Fridrichsen 2013:115). Ordet är en judisk missionsterm (Olsson 1998:109) och används alltså här för att kvinnorna med hjälp av sitt underordnade uppträdande skall *vinna över* sina män till den kristna tron utan att förkunna med ord.

Vers 2: Aoristparticipet ἐποπτεύσαντες har ett textkritiskt problem då det i några manuskript finns i presens (ἐποπτεύοντες) men aoristformen stöds av en majoritet av manuskripten (Elliot 2000:559). Flera kommentarer uppmärksammar att det är samma verb som återkommer från 2:12. I bägge fallen handlar det om uppmaningen till ett visst uppförande som skall *vinna över* icke-troende. ἐν φόβῳ tolkas som ett adjektiv med betydelsen *i vördnad*. Kommentarerna gör gällande att det är vördnad inför Gud det handlar om.

Vers 3: Vers 3 och 4 hör ihop i en mening. Meningsuppbyggnaden är komplex och svår att översätta. Achtemeier noterar i sin kommentar att beskrivningen av dygder hos den kristna frun följer en bred och vida spridd tradition i den antika världen och exemplifierar med Jesaja 3:18-24 och texter från de grekiska/judiska filosoferna Filon, Plutarchos, Plinius, Phintys, Seneca, Epictetus o.s.v. Det finns också referenser i kristen litteratur och då särskilt 1 Tim 2:9-11, men Achtemeier menar ändå att den relativa frånvaron av dylikt i andra NT-texter tyder på en "limited circulation" av detta tankestoff (Achtemeier 1996:211-212).

Det relativa pronomenet ὧν har "ni kvinnor" i v 1 som sitt korrelat. ἔστω οὐχ uttrycker ett negativt imperativ. Ett ord som vid första anblick ser udda ut i sin placering är κόσμος som betyder *världen, världsaltet* men av sammanhanget förstår man att här åsyftas verbet κοσμεῖν – ungefär *smycka, pryda*. Meningen vill avråda från angelägenhet kring yttre prydnad som innefattar skrytsamma frisyrier, smycken och kläder.

Vers 4: Den yttre prydnaden av kroppen kontrasteras här med konjunktionen ἀλλά som översätts *utan*. Därpå följer uttrycket ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος. Konstruktionen och ordföljden är unik i NT. κρυπτός betyder *fördold, förborgad*. Den raka översättningen blir *hjärtats fördolda människa*. Flera kommentarer ser likheter med Paulus resonemang kring den yttre och inre människan och att κρυπτός är att förstå ungefär som ἔσω ἄνθρωπον i Rom 7:22; Ef 3:16 (Elliot 2000:565, Achtemeier 1996:213). ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής.- *i den oförgängliga, milda och stilla anden som är värdefull inför Gud*. Bibel 2000 gör en översättning där de gör ordet *smycke* underförstått på något sätt. Det kanske kan tyckas rimligt. Andemeningen är att satsen i 3:4 står i bjärt kontrast till föregående vers. Mot det yttre ställs det inre. Hjärtat och det milda sinnelaget är mera värt för Gud än yttre prål. Ordet ἡσυχίος om anden används bara här och i 1 Tim 2:2 i NT:s texter.

Vers 5: Οὕτως γὰρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς Θεὸν ἐκόσμουν ἑαυτάς – Versen fungerar som en motivering till ovanstående resonemang i vers 3 och 4. Konjunktionen γὰρ översätts *ty* och sedan οὕτως *på så sätt*. Kompositionen αἱ ἅγαι γυναῖκες, *de heliga kvinnorna*, är unik i den kristna kanon (Achtemeier 1996:214). Den bestämda artikeln i αἱ ἅγαι γυναῖκες och omnämmandet av Sara i vers 6 gör det för troligt att författaren syftar på fruarna till Israels patriarker. Ordet ἐκόσμουν står i imperfekt. Matriarkerna som författaren just hänvisat till uppfyllde idealen som han har lagt fram i verserna 3 och 4. ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν – här ordet ὑποτάσσω igen, för andra gången i avsnittet 3:1-6, och även här i participform m/p. Elliot

uppmärksammar att verbet ὑποτάσσω aldrig förekommer i LXX som en beskrivning av matriarkerna (Elliot 2000:570). Alla kommentarer jag konsulterar ser inte participet ὑποτασσόμεναι som ett parenetiskt imperativ som i vers 1 i denna meningen. Underordnandet som författaren menar att matriarkerna utövade förklarar imperfektet ἐκόσμουσιν i samma vers och underordnandet kompletterar det *milda och stilla* sinnelaget (Elliot 2000:570-571, Michaels 1988:164, Achtemeier 1996:215).

Vers 6: ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα - ὡς introducerar ett konkret exempel. Såsom Sara lydde Abraham – här används verbet ὑπακούω som översätts med *hörsamma, rätta sig efter, lyda, vara lydig* (Heikel & Fridrichsen 2013:228). Ordet står i den grammatiska diatesen aktivum. Michaels noterar att verbet ὑπακούω i aktivum annars bara används om barns förhållande till sina föräldrar eller om slavars förhållande till sina herrar i NT:s hustavlor. Annars använder sig författarna i relationen man/kvinna av verbet ὑποτάσσω böjt i diates m/p (Michaels 1988:165). Alla kommentarerna gör gällande att referensen i meningen syftar till 1 Mos 18:12 där Sara säger; ὁ δὲ κύριός μου πρεσβύτερος – i Bibel 2000 översatt; *min man är gammal*. Att nämna sin man som ”κύριός” var tydligen ovanligt i såväl LXX som i annan antik litteratur. Michaels menar i sin kommentar att användandet av κύριός framstår som förbryllande både på grund av detta men också att det inbjuder till förvirring med kristen trohet till Kristus som κύριός. Det framstår också som udda för att i kontexten i 1 Mos 18:12 är Sara alls inte på något sätt *underordnad* eller *lydande*. Det hon ger uttryck för är någon sorts road skepticism till det konstiga löfte hon just har fått höra. Lösningen, menar Michaels, är att inte lägga alltför djupgående teologisk analys vid texten. Trots att det finns tydliga paralleller till hustavlan i Efesierbrevets uttryck ὡς τῷ Κυρίῳ i Ef 5:22 tolkar Michaels inte den underförstådda meningen som densamma. Det är *inte* att vörda Kristus genom att *lyda* männen som om mannen spelade rollen av Kristus för kvinnan som åsyftas (Michaels 1988:165).

Meningen avslutas med ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιῶσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν. Identifikationen med kristna kvinnor som ”Saras barn” är unik i bibeln. Kommentarererna tolkar aoristformen i ἐγενήθητε lite olika. Michaels tolkar det som att det skulle handla om omvändelseupplevelsen eller dopet när kvinnorna inträdde i den kristna gemenskapen. Han skriver i sin kommentar också att ”nothing in this statement applies exclusively to women: Paul viewed *all* christians as Sarah’s offspring no less than Abraham’s” (Michaels 1988:166). Elliot och Watson tolkar det som att det handlar om att kvinnorna har blivit Saras barn genom att modellera Saras beteende. I denna kontext skulle det då betyda att underordna sig, att lyda (Elliot 2000:573, Watson

2012:76). De avslutande participen ἀγαθοποιῶσαι καὶ μὴ φοβούμεναι står i presens. Michaels frågar sig om de är att uppfatta som konditionala eller förklarande. Översättningen i Bibel 2000 uttrycker en konditionalitet. Michaels tycker att det är bättre att tolka participen med en förståelse som imperativ (Michaels 1988:166-167).

2.3.4 Likheter och skillnader i breven och deras förhållande till varandra

Många menar att Kolosserbrevets text 3:18-4:1 med dess parenesiska uppmaning till underordning är det tidigaste exemplet på en kristen hustavla (Hartman 2013:163, Lohse 1971:154-155). Avsnittet avviker från sin omgivning i brevet och det är något som menas kunna tyda på att det i någon mån handlar om övertaget material (Olsson 1982:121). Formen är tydlig, kort och symmetrisk och består av tre par av ömsesidiga uppmaningar, Varje par består av en underlägsen grupp och en överordnad grupp som var och en representerar en viss social status (αἱ γυναῖκες, οἱ δούλοι osv.). Varje uppmaning riktar sig först till den underlägsna gruppen som uppmanas lyda eller underordna sig den överordnade gruppen. Den överordnade parten tilltalas direkt efter tilltalet till den underlägsna gruppen.

Åsikterna tycks skilja sig lite i kommentarerna när man försöker precisera hustavlans ursprung och bakgrund och varifrån synen på hushållets hierarkiska struktur kommer ifrån. Man kan spåra två huvudfåror i debatten kring ursprunget; 1) Det är en hellenistisk form av uttryck som har sin grund i stoisk morallära som går tillbaka ända till Platon och Aristoteles 2) Det är en form som har sin bakgrund i hellenistisk judendom. Många verkar mena att det kan härledas från det ena (stoisk morallära) till det andra (hellenistisk judendom). Lohse skriver i sin kommentar till Kolosserbrevet att den hellenistiska judendomen ”lånade in” schemat med etiska instruktioner och plikter för hushållet (Lohse 1971:155). Uttrycket ὡς ἀνήκεν ἐν Κυρίῳ som avslutar meningen med uppmaning till underordning i Kol 3:18 har paralleller i den grekiska filosofins uttryck *το καθηκον* eller *τα καθηκοντα*. Uttrycket översätts likadant som ἀνήκεν med *det är tillbörligt* (Heikel & Fridrichsen 2013:103). I uppslagsverket *Theological Dictionary of The New Testament* framgår att det finns ett utbrett användande av uttrycket inom såväl grekisk antik filosofi som inom LXX och GT:s apokryfer (TDNT 3:437-440). Som framgår av kommentaren i 3.2 till Kolosserbrevet ovan menar många exegeter att tillägget och uttrycket ἐν Κυρίῳ innebär att någon sorts allmängiltigt tankegods för tiden och kontexten har ”kristnats”. Barth är den enda kommentar jag hittar som inte är av den åsikten utan som är tydlig i sin tro att uppmaningen till underordning handlar om kristen anpassning

till rådande läge där han menar att det handlade om anklagelser mot kristna. Uttrycket skulle då vara någon form av tidig kristen apologetik (Barth & Blanke 1994:437).

En sak som jag finner förvånande när jag läser kommentarerna är att inte fler gör någon ansats till att uppmärksamma Kolosserbrevets ”omgjorda” formulering av Gal 3:28 – verserna som kommit att kallas för den kristna jämlikhetstankens *Magna charta* (Polaski 2005:64). Texten i Gal 3:28 lyder; οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Kolosserbrevets ”variant”, vers 3:11, av vad som i Galaterbrevets utformning många menar är en tidig form av kristen dop-liturgi lyder; ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ <τὰ> πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός. Schüssler Fiorenza är en av få som ägnar det här någon uppmärksamhet överhuvudtaget. Hon menar att det här skulle vara en tydlig omtolkning av den kristna dop-visionen och att man med uppmaningen till den kvinnliga underordningen gör grekisk-romersk hushållsetik till en del av den ”kristna” sociala etiken. Hon säger vidare att det är viktigt att bära med sig att den här omtolkningen, som hon kallar det, är relativt sen och daterar den till det första århundradets sista tredjedel (Schüssler Fiorenza 1995:253).

En detalj som jag också finner värd att nämna är den avslutande hälsningen i Kol 4:15. Översättningen i Bibel 2000 lyder; Hälsa till bröderna i Laodikeia och till Nymfas och församlingen som möts i *hans* hus. Läser man den grekiska grundtexten står det dock; Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ’ οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν. Här finns en del textkritiska problem där olika manuskript har pronomenet *αὐτός* respektive *αὐτῆς* men där de flesta menar att bevisen lutar åt att det bör översättas *hennes* hus (Omanson 2006:422). Avslutningen är anmärkningsvärd både i och med att man kan resonera att Bibel 2000 har översatt fel och editerat bort en framstående kvinna ur den bibliska berättelsen. Den är också anmärkningsvärd mot bakgrund av uppmaningen till kvinnlig underordning tidigare i brevet. Att det här hälsas till en kvinna som först och främst tycks vara husägare och förmodligen också någon med en framstående roll i församlingen som möts i *hennes* hus tycks väsensskilt mot vad man kan föreställa sig att en underordnad roll som den som uttrycks i hustavlan skulle innebära. En som tar notis om detta och skriver om det är historikern och teologen Carolyn Osiek i sin bok *A womans place*. Hon gör först och främst antagandet att det förmodligen är viktigt att göra en distinktion mellan gifta och ogifta kvinnor när man försöker förstå och tolka sociala strukturer i den tidiga kristna kyrkan. Hon menar också att när man läser påbud om en hierarkisk ordning i församlingarna bör man förstå texten som ”prescriptive and not descriptive”, alltså att uppmaningen till underordning säger något om hur

författaren kanske menade att *det borde* vara men inte nödvändigtvis något om *hur det var*. Därför kanske man ibland kan tänka sig att påbud om underordning ibland hade liten om någon påverkan och att det kan ha ignorerats eller kringgåts av kvinnorna (Osiek 2006:19).

Alla kommentarer jag konsulterar framhäver relationen mellan Kolosserbrevet och Efesierbrevet. Att de två breven står varandra nära tycks välkänt och om man läser dem parallellt är det tydligt att texterna har mycket gemensamt. Strukturen i breven är slående lika och innehållet kommer i stort sett i samma ordningsföljd. Den vanligaste åsikten är att det längre brevet (Efesierbrevet) är en expansiv omarbetning av det kortare (Kolosserbrevet). Avsnittet med hustavlan i Efesierbrevet är kanske det längsta och mest komplexa parallella avsnittet. I båda texterna är det sex medlemmar i hushållet som tilltalas som är inordnade i tre grupper; kvinna/man – barn/föräldrar – slavar/herrar. I varje grupp är den svagare parten nämnd först. Den mest iögonfallande olikheten är som sagt att längden på hustavlan varierar stort. Läser man översättningen i Bibel 2000 uttrycks relationen kvinna/man i Kolosserbrevets form med 21 ord. Om man räknar orden riktade till förhållandet kvinna/man och börjar utifrån vers 5:22 i Efesierbrevets form kommer jag fram till 211 ord.

Schüssler Fiorenza noterar att det i Kolosserbrevet är slavar och barn som skall underordna sig och lyda *i allt* med orden *κατὰ πάντα* medans det i Efesierbrevet bara är kvinnorna som uppmanas underordna sig och lyda *i allt* med orden *ἐν παντί*. Hon noterar vidare dopformeln som uttrycks i Ef 2:11-22 och konstaterar att evangeliet i denna text tycks ha lyckats med att omformulera relationen mellan omskurna/oomskurna men inte de sociala rollerna för fruar och slavar i hushållet. Tvärtom så inte bara befästs de sociokulturella strukturerna med överordning och underordning genom att de teologiseras utan de förstärks och ges teologisk legitimitet (Schüssler Fiorenza 1995:269-271)

Schüssler Fiorenza skriver i sin kommentar till Efesierbrevet att ett fåtal forskare menar att detta åläggande till underordning går tillbaka till Jesus, men att majoriteten av forskarvärlden är av åsikten att det till stor del är tankestoff som hör hemma i hellenistiskt tänkande som går tillbaka till Aristoteles tankar om hushållet skall skötas utifrån begreppet *οἰκονομία*. Hon menar vidare att exegeter inser att texten är normativt åläggande och inte är förstå som en deskriptiv text som reflekterar faktiska tillstånd (Schüssler Fiorenza 2017:92)

I 1 Petrusbrevet är främlingskapet ett genomgående tema. Det är något som skiljer brevet som helhet men också hustavlan i 1 Pet mot de ovanstående. Självförståelsen präglas på samma gång av utanförskap och exklusivitet med ord som *främlingar*, *utvalda*, *skingrade*, *Guds eget folk*. I sin kommentar till brevet poängterar Schüssler Fiorenza detta utanförskap och denna självförståelse.

Hon skriver att de troende förstod sig själva som en ny eskatologisk gemenskap, en ny skapelse och en ny mänsklighet. I denna nya skapelse hade den sociala stratifieringen mellan klasser, raser och kön upphört och alla var ett i Kristus. En alternativ vision som underminerade den greko-romerska patriarkala ordningen. Hon noterar först och främst att hustavlan i 1 Pet skiljer sig från de ovanstående på så sätt att den inte först och främst adresserar ordningen inom hushållet utan börjar med att adressera förhållandet mot det omgivande samhället (Schüssler Fiorenza 2017:26). Schüssler Fiorenza menar att det här budskapet om en ny sorts frihet i en mera jämlik gemenskap attraherade och övertygade kvinnor och slavar. Det här kunde i sin tur skapa problem med det omkringliggande samhället som uppfattade det som att kristna störde den patriarkala ordningen som var samhällsnormen. Kristnandet av kvinnor och slavar som hörde till en hednisk *paterfamilias* hushåll innebar ett brott mot den sociala ordningen och i förlängningen ett brott mot den politiska ordningen då den patriarkala ordningen i hushållet var en arketyper för ordningen i samhället och staten. Ett uppbrytande av sociala normer i hushållet kunde alltså tolkas som ett subversivt hot mot ordningen i hela samhället. Balch är i sin analys av 1 Pet inne på samma linje som Fiorenza och menar att brevet författades med syfte att ge råd till de kristna som förföljdes hur de skulle kunna bli socio-politiskt acceptabla medborgare (Balch 1981:88).

Schüssler Fiorenza noterar att hustavlan i 1 Petrusbrevet skiljer sig från de i Kolosserbrevet och Efesierbrevet då den inte, som i de andra fallen, innehåller tre par med ömsesidiga förelägganden. I 1 Pet nämns bara relationen kvinnor/män och slavar/herrar men inte relationen mellan barn/föräldrar. Hon antar att merparten av församlingen förmodligen kan antas ha bestått av kvinnor och slavar eftersom inga *κύριος* nämns i förhållande till slavar och männen bara får ett kort tilltal. Uppmaningen till underordning menar hon härrör från perspektivet att underlätta kristen mission och kanske än mer att minska friktionen med omkringliggande samhälle och minska sin egen utsatthet och lidande genom att anpassa sig och assimileras till de seder och bruk som gällde i det hedniska hushållet och omkringliggande samhälle.

Bauman-Martin skriver på ett intressant sätt och utifrån ett lite annat perspektiv om just detta. Hon ser här kvinnor och slavar som står med en fot i bägge världar. Deras utsatta position innebar att de tvingades göra vad hon kallar för modiga val i en svår verklighet de hade att förhålla sig till. Hon ser avsändarens ärende inte först och främst som en uppmaning till underordning utan som uppmuntran och understöd (Bauman-Martin 2004:267). Bauman-Martin menar att brevavsändaren har omsorg om kvinnornas tro i tanken och en förståelse av den subversiva och omstörtande kraft den innebar när författaren i v 3:6 uppmanar dem att göra det rätta (*ἀγαθοποιῶσαι*) även om

konsekvenserna skrämmer och hotar. Prövningarna och lidandet skulle i så fall ha tolkats av kvinnorna som läste brevet som "empowering" och att det skulle ha gett adressaterna en stärkt identitet som uthärdande förföljda kristna som deltog i en diskurs som förstod och tolkade lidande och förföljelse som någonting positivt (Bauman-Martin 2004:274-275).

3. Genusordningen i antiken

Det finns gott om material som handlar om manligt och kvinnligt under antiken och jag tror att det kan hjälpa förståelsen av ordet *ὑποτάσσω* och ge det ett kulturhistorisk sammanhang. Det tycks dock ganska svårt att hitta utombibliska textställen där ordet *ὑποτάσσω* används rakt av. I sin text om hustavlarna i 1 Pet skriver Bauman-Martin att hon endast funnit det på två ställen i hellenistisk text; *Ps-Call. 1.22.19-20* och *Plutarchos Conj. praec. 142E*. Hon menar att hustavlans specifika form inte direkt går att spåra till någon specificerad källa, men att de kristna hustavlorna till sitt innehåll bär spår av stoff som går tillbaka till Platon och Aristoteles. En tydlig skillnad menar hon är att i den kristna litteraturen tilltalas kvinnor och slavar men så var inte fallet i den utomkristna litteraturen. Till skillnad från de aristoteliska diskurserna behandlar de kristna hustavlorna inte ekonomiska frågor som Aristoteles såg som en viktig del av hushållsförvaltningen. Bauman-Martin finner den närmaste överlappningen med hustavlorna i hellenistisk judendom och bygger det på den ömsesidighet i de instruktioner de innehåller. Hur det än är skriver hon att det inte finns några texter utanför NT som innehåller alla egenskaper som återfinns i hustavlorna och som man med någon sorts säkerhet kan säga att de kristna följde när texterna skapades (Bauman-Martin 2004:260-261).

Många exegeter i bibelkommentarerna jag konsulterar drar slutsatsen att de kristna hustavlorna är kristna anpassningar av vad de kallar ett greko-romerskt *topos* som de kallar "concerning household-management" efter det aristoteliska begreppet *οικονομία*. Idéerna har sitt ursprung hos de grekiska filosoferna Aristoteles och Platon och fortsatte att influera etiken under hundratals år även efter NT:s texter. Det här stämmer rätt bra när jag läser Aristoteles *Politiken* som också inkluderar de tre paren av relationer män/hustrur, herrar/slavar, föräldrar/barn. Aristoteles betonar också auktoriteten hos den fria mannen och de andras underordning inom dessa relationer. Aristoteles understryker vikten av harmoniska husförhållanden för harmonin i samhället i stort. Familjen beskrivs som ett mikrokosmos av samhället. I *Politiken* utvecklar han tankar kring hur ett hushåll skulle skötas genom en filosofisk utläggning om hemmet (*οἶκος*) som den minsta beståndsdel i staten (*πόλις*). Hos Aristoteles framstår genushierarkin i äktenskapet som en modell för hur samhället skall se ut. Äktenskapet är på så sätt inte en privatsak utan det bär på en politisk laddning som har konsekvenser för samhällslivet (Foxhall 2013:30). Aristoteles beskriver

relationerna mellan motsatsparen med vad som förefaller vara en klinisk självklarhet. Det beskrivs som en naturlig ordning. ”Att härska respektive vara underlydande är inte bara nödvändigt utan också fördelaktigt, och genast från födseln bestäms några till att lyda och andra till att härska” (Aristoteles 1993:15). Han slår fast att husbonden styr över såväl hustru som barn, men inte med samma typ av styre utan hustrun skall styras som av en statsman och barnen som av en kung. Ty mannen är nämligen mer ägnad att bestämma än kvinnan ”utom om deras konstitution är mot naturen” (Aristoteles 1993:45). Ordet ὑποτάσσω finns inte med i hans texter i någon form. För att beskriva styre och överordning använder Aristoteles ofta verbet ἄρχω och för att beskriva underordningen han förespråkar använder han en infinitivform i diates m/p – ἄρχεσθαι.

I sin kommentar till 1 Pet relaterar John Elliot instruktionerna till kvinnorna och männen i hustavlematerialet till samtida värderingar som fanns uttryckt i instruktioner för hushållet och exemplifierar med den grekiska filosofen och författaren Xenofon som i sitt verk *Οἰκονομικός*. Boken finns översatt på svenska. Textens tema är en diskussion mellan Sokrates och Kritobulos om hur ett hushåll skall skötas och vilka dygder en medborgare skall äga. Texten liknar Aristoteles text i *Politiken* om hur hemmet skall skötas och vad en man och en kvinna är och hur de förväntas vara för att vara dygdiga medborgare. Genusroller helt enkelt.

Plutarchos var en hellenistisk författare och filosof verksam under ungefär samma tid som de brev jag analyserar ovan skrevs. I hans verk Ἠθικά (ungefär *moral, etik*) ingår en bok med namnet Γαμικά παραγγέλματα (ungefär *anvisningar till brudpar*). Här finns mycket om manligt och kvinnligt och kvinnors och mäns förhållande till varandra. En man skall inte uppvisa någon ἀσθένειαν ἢ μαλακίαν (ungefär *svaghet eller vekhet*. Mer om ordet nedan). En återkommande kvinnlig dygd är σωφροσύνη som känns igen från pastoralbrevens där det skall ha speglat antika ideal och utgjort någon sorts ”nyckel-dygd” för en kvinnas sätt att vara (Huizenga 2016:16). Översättningen lyder *sedesamhet, måttfullhet*. I ett hushåll skall saker skötas ”ὑπ’ ἀμφοτέρων ὁμοουσύντων, ἐπιφαίνει δὲ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν” vilket om jag försöker mig på en översättning betyder ungefär *enligt bägges samtycke, men där mannens ledning visar sig*. Kvinnor skall stanna hemma och tåga (v. 32) och i vers 33 uppmanas kvinnorna underordna sig själva sina män med uttrycket ”ὑποτάττουσαι” och för detta skall de prisas med uttrycket ἐπαινοῦνται. (Γαμικά Παραγγέλματα - The Conjugal Precepts of Plutarch u.å)

Josefus är en samtida författare och historiker som många kommentarer hänvisar till som en eventuell samtida referens eller förlaga till de kristna hustavlorna (O'Brien 1982: 2017, Beale 2019:314). Främst är det hans polemiska verk *Contra Apionem* eller på grekiska *Φλαῖου Ἰωσήπου περὶ ἀρχαιότητος ἀντιρρητικὸς λόγος* som det hänvisas till. Lohse skriver i sin kommentar till Kolosserbrevet att kap. 198-210 handlar om män och kvinnor och deras respektive roller och relationer (Lohse 1971:155-156).

Josefus skriver i vers 201; γυνὴ χείρων, φησίν, ἀνδρὸς εἰς ἅπαντα. τοιγαροῦν ὑπακουέτω, μὴ πρὸς ὕβριν, ἀλλ' ἵν' ἄρχηται· θεὸς γὰρ ἀνδρὶ τὸ κράτος ἔδωκεν (Josephus 1976:372) – *en kvinna är sämre i allt än en man, alltså skall hon lyda, inte för hån utan så att hon skall bli härskad över. Ty Gud har givit makten till mannen.* Om man kontrasterar Josefus text mot de kristna hustavlorna så är en skillnad att kvinnan inte blir tilltalad, utan omtalad i 3:e person. Uppmaningen till lydnad sker med ett imperativ i diates aktivum. Mannen får heller ingen uppmaning att älska sin fru som i Kol eller Ef eller att visa henne aktning som i 1 Pet. Verbet ὑπακούω används aldrig som en direkt uppmaning till kvinnorna i de kristna hustavlorna, däremot används det som en uppmaning till såväl slavar som barn. Dock används det som någon sorts rollmodell för kvinnligt uppförande i 1 Pet 3:6 när författaren skriver ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ – såsom Sara *lydde* Abraham.

I sin bok *Roman homosexuality – ideologies of masculinity in classical antiquity* undersöker Craig Williams manlighetsnormer och maktstrukturer i antiken. Enligt Williams kan man beskriva antikens manlighet på en skala där det på ena sidan fanns *det fullständigt manliga* och på den andra sidan *det mindre manliga = kvinnligt*. Craig lanserar det engelska begreppet *effiminacy* från det latinska *effeminatus* vilket jag skulle översätta med ett sätt att uppvisa någon sorts kvalitet eller manér som skulle kunna uppfattas som ”kvinnligt” i bjärt kontrast mot det som uppfattas som traditionellt maskulina beteenden, manér, stilar eller roller. *Feminiserad* kanske skulle vara en bra översättning. Williams skriver; *”Effiminate men constitute a negative paradigm: in their failure to live up to standards of masculine comportment, they are what real men are not, and real men are what effiminate men are not”* (Williams 1999:126). På koinégrekiska skulle ordet *μαλακός* användas för att beskriva attributen. Ordet översätts med *vek, mjuk* eller *vällustgosse* (Heikel & Fridrichsen 2013:130). Ordet används i 1 Kor 6:9 där några som inte räknas som arvtagare till Guds rike radas upp. Bibel 2000 tycks översätta ordet till ”män som ligger med andra män” men det inbegriper inte riktigt vad ordet betyder enligt de kommentarer jag konsulterar. I sin kommentar till 1 Kor skriver Joseph Fitzmyer att ordet betyder *mjuk* och används i Luk 7:25 och i Matt 11:8 om tyg, men att det i antiken också användes om den som var den passive i manliga samkönade relationer. Det kunde också vara ett namn på den prepubertala pojke som var den intima

följeslagaren till en äldre man, vanligtvis i ett pederastiskt förhållande. Ordet verkar väl attesterat i samtida grekisk litteratur (Fitzmyer 2008:255-256). *Effeminatus* och *μαλακός* inbegrep mer än en sexuell läggning. Det var att ”vara som en kvinna” och det skulle man inte vara som man. Som absolut nödvändiga attribut till manlighet och manliga dygder nämns kontroll, dominans och herravälde. Williams skriver om begreppet *imperium* som han kopplar samman med manlighet och manlig dygd. Ordet beskriver styret och herraväldet från hur en statschef styr och härskar över medborgarna till hur en man styr och härskar i sitt hushåll. En man måste utöva herravälde och kontroll över sin egen kropp och sina egna önskningar såväl som de kroppar och de önskningar som finns hos dem som är ställda under hans kontroll och underordnande honom – hans fru, barn och slavar. ”*Masculinity was not fundamentally a matter of sexual practice; it was a matter of control*” (Williams 1999:141).

Elliot skriver i sin kommentar till 1 Pet att det bibliska och antika källmaterialet som framhåller patriarkala idéer om manligt och kvinnligt och rationaliserar rollerna som uppmanas ändå nödvändigtvis inte bär på empiriska bevis på hur det faktiskt var. Genusroller var inte helt statiska under antiken. Överklassens kvinnor kunde ha en relativ frihet och fungera som skyddspatroner och ta del av offentligt liv. Elliot är en av få kommentatorer som i sin text nämner något om den stoiska filosofen Musonius Rufus, verksam under första århundradet, som skrev om jämlika ideal kring kvinnors och mäns intelligens och dygder i sitt verk *That women too should study philosophy* (Elliot 2000:591). När man läser delar ur Musonios resonemang och föreläsningar blir det tydligt att det visst fanns tankar kring att ojämlika förhållanden mellan människor baserat på kön inte var en naturlag för alla ens under antiken.

4. Jesusrörelsen - patriarkal, egalitär eller mittemellan?

I den exegetiska forskningen kring kvinnans underordning och hustavlorna inser man snart att det finns en ganska polariserad debatt i synen på huruvida den tidiga Jesusrörelsen var jämställd eller inte. I hustavleforskningen finns olika alternativ i hur man tolkar texterna. På ena sida, kanske främst företrädd av Schüssler Fiorenza, finns en idé om att den tidiga Jesusrörelsen skiljde sig från omgivande samhälle i synen på maktstrukturer och hierarkier. Att det fanns en egalitär ”urkyrka” och ett ”discipleship of equals” som sedan utvecklades i alltmer patriarkal riktning när kyrkan institutionaliserades. Hon har dock fått mothugg i sin analys av de kristna hustavlorna. En av hennes hårdaste kritiker är den amerikanske teologen John H. Elliot som har skrivit om framförallt 1 Petrusbrevet men också om hustavlorna och om huruvida det någonsin har funnits någonting egalitärt med Jesusrörelsen eller inte. Elliot skriver att patriarkala strukturer var ”the order of the

day” under antiken och den tid när NT:s texter skrevs. Han skriver att asymmetriska genusförhållanden med mäns överordning och kvinnors underordning är, och har varit, en konstant i varje samhälle från antiken fram tills idag (Elliot 2000:589-590).

I sin artikel *The Jesus movement was not egalitarian but family oriented* går Elliot till angrepp mot teorin om att det någonsin skulle ha funnits ett ”discipleship of equals” och att hustavlornas texter med uttryck om kvinnlig underordning skulle ha varit någon sorts övergivande av jämställdhetsideal och en återgång till en patriarkal ordning (Elliot 2003:173). Samtidigt skriver Elliot att Jesus och Jesusrörelsen hade framträdande kvinnor och att Jesus själv eftersträvade att stärka kvinnors sociala position genom att förstärka budet mot äktenskapsbrott, tala mot skilsmässa, att välkomna kvinnor i hans sällskap och att han vidrörde och helade orena kvinnor. Han skriver att ”these extraordinary interactions with women was not lost on the Evangelists” och att minnet av framstående kvinnor i bibeln lever kvar i texterna. Det han starkt tar avstånd från är den ”feministteologiska idén”, som han kallar det, att Jesus skall ha grundat vad Schüssler Fiorenza kallar för ett ”discipleship of equals” och att Jesusrörelsen någonsin skulle ha haft någon sorts *jämställdhet* som ideal (Elliot 2000:594-599).

Såväl Schüssler Fiorenzas argumentation för ett ”discipleship of equals” och Elliots avfärdande av detsamma kretsar mycket kring texten i Gal 3:28 och deras tolkningar av den. De flesta kommentarer jag läser på texten tolkar den som en pre-paulinsk dopformel. Schüssler Fiorenza skriver om texten; ”It proclaims that in the Christian community all distinctions of religion, race, class, nationality and gender are insignificant. All the baptized are equal, they are one in Christ” (Schüssler Fiorenza 1994:213). När jag läser Elliots bok och artiklar förstår jag det som att mycket av hans kritik handlar om tolkningen av orden ”equality” och ”egalitarian” (Elliot 2003:179). Han menar att konceptet jämlikhet och jämställdhet var okänt i antiken. Att ens tänka sig det skulle vara ett historiskt *novum* och ett sociologiskt *unicum* och han kallar teorin för en idealistisk villfarelse (Elliot 2003:176). Istället för någon sorts idé om jämlikhet och jämställdhet menar han att Gal 3:28 tar ställning för etnisk och social *inklusivitet*. Tillträde till Gud och Guds nåd var genom dopet tillgängligt för alla som trodde och att tro var möjligt för alla. Att inkluderas i förening med Gud ankom inte längre på en omskuren penis och var därför inte längre en manlig förmånsrätt (Elliot 2003:181). Elliot tolkar därför texten i Gal 3:28 som att den handlar om inklusivitet och en enhet i Kristus och inte om jämställdhet. ”Gal 3:28 concerns desegregation and integration, not equalization, and thus provides no evidence of the existence of a ’community of equals’ prior to Paul” slår han fast (Elliot 2003:186). Han avfärdar teorier om att det både kan ha funnits inslag av

egalitarianism och hierarkier mellan män och kvinnor i huskyrkorna i den tidiga kristna rörelsen med argumentet att det vore som att föreställa sig en oskuld vara bara *lite* gravid (Elliot 2003:188). Huskyrkorna var *de facto* stratifierade när det kom till social status och rangordning från Paulus och framåt menar han. Elliot menar att Fiorenzas argumentation där kyrkan gick från patriarkal judendom, till egalitär Jesus-tro och återgick till en patriarkal institution igen är en kronologisk och sociologisk omöjlighet. Han kallar teorin för ”sociologically implausible” och ”historically indemonstratable” (Elliot 2003:198).

En del i Elliots argumentation att det aldrig skall ha funnits någon egalitarianism eller tecken på jämställdhet hos Jesusrörelsen är att han menar det inte finns något explicit uttryck kring tankar om jämställdhet. Han hänvisar till frånvaron av det grekiska ordet *ισότης* som används för att beskriva någon sorts jämvikt eller jämlikhet t. ex. i 2 Kor 8:14 (Elliot 2003:178). Elliot nämner dock inte texten i Kol 4:1 som handlar om förhållandet mellan slav och herre som lyder; *Οι κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε Κύριον ἐν οὐρανῷ* som jag översätter; Ni herrar, ge det som är rättvist och jämlikt till slaverna, vetande att ni också har en Herre i himlen.

Schüssler Fiorenza svarar på Elliots kritik i sin kommentar till 1 Petrusbrevet. Hon kallar hans kritik mot henne och hennes forskning för känsloladdad ful-tolkning. Genom ett exklusivt fokus på författarrösten och författarens retorik när denne genom hustavlans uttryck införlivar en hegemonisk livsåskådning med någras överordning och andras underordning till ”a theological key” menar hon att Elliot reproducerar de destruktiva genusroller som kommer till uttryck i texten genom att rationalisera författarens argument till historisk fakta och gudomlig uppenbarelse. Hon skriver att hon ser en kutym bland exegeter till identifiering med författaren och på så sätt elaborera *textens* perspektiv utan att fråga *varför* författaren av 1 Pet argumenterar som den gör. Trots att litteraturkritiken har deklarerat ”*the death of the author*” menar Schüssler Fiorenza att merparten av forskarkåren premierar författarens perspektiv som en historisk källa utan att se de röster som inte kommer till tals. Den historiska abstraktion som uttrycks i texten behandlas som om den vore en historisk sanning. Istället föreslår Fiorenza att texten bör läsas ”*against the grain*” för att skapa förståelse för den historiska situationen och argumentationen i texten (Schüssler Fiorenza 2017:50).

Det här är två polariteter. Å ena sidan en (kanske utopisk?) bild av den tidiga kyrkan som något väsensskilt från det omgivande samhället med en vision om jämlikhet mellan människor av olika

kön, klass eller ras, eller å andra sidan det kristna samfundet med precis samma patriarkala familjestrukturer som alla andra?

En som tar någon sorts mittenposition i denna debatt är exegeten och historikern Carolyn Osiek. I sin bok *A womans place* skriver hon om den tidiga Jesusrörelsen och om manligt och kvinnligt i antiken. Osiek bygger sitt resonemang kring hustavlornas påbud om underordning på en analys av genus och maktstrukturer i det greko-romerska samhället generellt och i den tidiga kristna rörelsen specifikt och menar att mycket av det som kommer till uttryck i texterna handlar om ideologier kring maskulinitet i antiken. Precis som Craig Williams i hans analys av antikens genusordning ser Osiek en skala där man på den ena sidan har det fullständigt manliga och på den andra sidan av skalan det mindre manliga som gränsar mot någonting kvinnligt. Ett sorts kontinuum där det ultimata var en fri man och därefter en fallande skala mot allt mindre manligt=kvinnligt. Samtidigt är den bild hon målar kring männens och kvinnornas roller allt annat än enkelspårig i frågan om över- eller underordning. Om Kolosserbrevet och dess hustavla noterar Osiek den avslutande hälsningen till *kvinnan Nymfa* och församlingen som möts i *hennes* hus och hur udda hustavlans ter sig mot bakgrund av det sagda. Osiek försöker föreställa sig hur uppmaningen till underordning skulle ha mottagits och för vilka uppmaningen eventuellt skulle ha varit aktuell. Även Osiek framhåller att man bör vara öppen för möjligheten att hustavlornas uppmaning till underordning hade en liten om någon påverkan på de faktiska omständigheterna för kvinnorna. Budskapet kan både ignoreras och kringgåts. Och man måste också, menar hon, försöka att föreställa sig och se det som texterna kanske *inte* säger någonting om; En värld av systerskap och trohet till Kristus som hustru, dotter, slav, beskyddarpatron, änka, ensamstående eller vad det må vara och tänka att olikheterna och diversiteten var stor. Texterna som handlar om fruar och deras roller i hustavlorna utgör en *ideologisk diskurs*, en sorts upphöjda ideal och dessa ideal måste läsas mot tydliga bevis på en annan verklighet där många medlemmar av de troende samfundet inte såg ut som det idealiserade patriarkala hushållet som beskrivs i hustavlorna (Osiek 2005:20-21).

Även inom familjerna menar Osiek att det finns starka indikationer på att det också fanns andra krafter än den hierarkiska förståelsen av vad det innebar att vara man och kvinna i ett förhållande. Osiek menar att auktoritetsbekräftelsen som hustavlorna uttrycker handlade lika mycket om ”image” som de sociala strukturernas verkliga tillstånd (Osiek 2005:133). Maskulinitet var en sorts ”performance” som behövde uppnås även i en *ἐκκλησία* som kanske till stor del bestod av kvinnor

och där kvinnor hade framträdande roller (Osiek 2005:136). Här tänker jag ett talande exempel är den avslutande hälsningsfrasen i 1 Kor där Paulus i v. 16:13 skriver; Γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε som jag översätter; *Var vakna, stå fasta i tron, uppför er manligt och var starka*. I församlingen i Korinth finns uppenbarligen många kvinnor och några som nämns med namn. Några verkar ha varit gifta andra ogifta. Några verkar be och profetera. Alla är de en delaktighet i Kristi kropp. Ändå tilltalas alla som ἀδελφός (bröder) och uppmanas att vara ”manliga”.

5. Att läsa feministiskt och att ”läsa mot strömmen”

Feministteologerna Rosemary Radford Ruether och Elisabeth Schüssler Fiorenza har bägge en extensiv katalog med böcker om feminism, kristendomen och Bibeln. Radford Ruether skriver i sin bok *Sexism and God talk*;

The critical principle of feminist theology is the promotion of the full humanity of women. Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive. Theologically speaking, whatever diminishes or denies the full humanity of women must be presumed not to reflect the divine or an authentic relation to the divine, or to reflect the authentic nature of things, or to be the message or work of an authentic redeemer or a community of redemption (1993: 18)

I sin bok *Women and redemption* ställer hon i inledningen den retoriska frågan ”are women redeemed by Christ?”. Om kvinnor har lika stort tillträde till Kristus och till frälsningen som män, varför har då den kristna kyrkan kontinuerligt reproducerat ojämlikhet och sexism i samhället och i kyrkan? Radford Ruether går i boken igenom den kristna historien med början i Jesus från Nasareth och slutar med feministteologier på 2000-talet. Radford Ruether menar att Jesus och Jesusrörelsen var något annat än sin samtid på många sätt. Jesus och Jesusrörelsen manifesterade en radikal inklusivitet in i en ny familj genom något som hon kallar för ”iconoclastic reversals of social-sacral relationships” (Radford Ruether 1998:19). Den här nya familjen kopierade inte patriarkala förhållanden till varandra och mellan könen och Ruether exemplifierar med evangeliematerial för att driva sin syn. Något hände som vände på rollerna mellan människor. Samtidigt tycks också Radford Ruether vara skeptisk till det som Schüssler Fiorenza kallar för ”discipleship of equals” lite beroende på hur det definieras. Men det är tydligt av Radford Ruethers bok att genushierarkierna post-Jesus successivt tolkas till att bli mera patriarkala i den post-paulinska traditionen. Och att det har med just tolkning att göra och att det är människor som tolkar.

Schüssler Fiorenza är tydlig med vad det är hon vill göra med sin text och sin tolkning. I introduktionen till den andra upplagan av hennes bok *In memory of her* skriver hon att det finns ett uttalat mål om att ändra på förhållanden med herravälde och underordning. Hon menar att en modell som tittar på teologiska och historiska skeenden genom en feministisk lins gör det med en avsikt och ett mål. Hon säger att hon omdefinierar vetenskaplig ”objektivitet” som en exegetisk praktik och att det är en uttalad ambition att omtolka och omintetgöra en kyriocentrisk ordning (Schüssler Fiorenza 1995:xii-xxxv). Ordet *kyriocentrisk* är återkommande i Schüssler Fiorenzas språkbruk. Hon definierar det som:

Biblical and western language systems naturalize the dominance of the *κύριος* or 'lord', while simultaneously obscuring that not all men have power and eliminating marginalized groups from the historical and linguistic record.... *κύριος* refers to the emperor, slave-master, husband, elite, freeborn, educated, propertied male who exercised decisionmaking power over the household, community and state (Schüssler Fiorenza 2017: 85)

Fiorenza kallar sitt perspektiv och arbetssätt för ”a critical feminist theory and hermeneutic of liberation”. Det är en systematisk analys av förtryckande strukturer som syftar till frigörelse för kvinnor såväl som män. Ett försök att artikulera en konstruktiv och frigörande teologi ur de kvinnors och mäns perspektiv som återfinns på botten av den *kyriarkala ordningen* av hierarkier med över och underordning av människor. Hon menar att retoriken i de nytestamentliga textkällorna såväl som den exegetiska litteraturen som tolkar texterna inte bara är *androcentrisk* (ett system där det maskulina och manliga perspektivet ligger i centrum för utformningen och tolkningen av existensen) utan också *kyriocentrisk* (med ett elitistiskt manligt tolkningsraster). På grund av detta måste man läsa dessa texter ”against their andro-kyriocentric grain” (Schüssler Fiorenza 2017:9). Att inte göra det, att missa och förbise det *andro-kyriocentriska* språket och tankegodset som texten bär på och förmedlar, riskerar att leda till en felaktig förståelse av historien, ett felslut i teologin och förutfattade och felaktiga kulturella och religiösa fördomar. Schüssler Fiorenza liknar den exegetik och hermeneutik hon förespråkar vid ett detektivarbete som inte bara sätter sin lit till historiska ”fakta” och inte heller godtyckligt hittar på bevis för en tes man försöker driva utan på ett fantasifullt sätt försöker rekonstruera ett socio-kulturellt och religiös liv där det elitistiska manliga perspektivet inte är normen.

6. Slutsats och avslutande reflektion

I detta stycke besvaras forskningsfrågorna som ställdes i arbetets inledning (1.2). Därefter följer ett sammanfattande stycke med egna reflektioner

6.1 Slutsats

Den övergripande forskningsfrågan om vad ordet *ὑποτάσσω* har för innebörd i NT:s tre tydligaste exempel på hustavlor har besvarats. Ordet *ὑποτάσσω*:s grammatiska betydelse och funktion står klar men det blir också tydligt när man studerar den exegetiska litteraturen att mycket av hur ordet skall förstås och sättas i sitt sammanhang förblir en öppen fråga där man som läsare får fundera på vad som är hermeneutiskt mest troligt och ärligt. Ursprunget till de kristna hustavlorna är inte tydligt klarlagt, men det går att hitta liknande stoff i samtida litteratur för de kristna texternas tillkomst. Det är också tydligt att det finns en värld ”bakom” texten som man bör kontrastera uppmaningen till underordning mot. Det är således rimligt att dra slutsatsen att man får anta hustavlorna och deras hierarkiska uttryck vara mera preskriptiv än deskriptiv. Med det menar jag att texten bör uppfattas som normativt åläggande och inte beskriva faktiska omständigheter av hur det verkligen såg ut.

Det står också klart att antikens genusordning var väldigt annorlunda mot nutidens. Genus har ett biologiskt element, manliga och kvinnliga kroppar, och på så sätt kanske man kan tänka att det finns något som är relativt konstant och fixerat, men i detta arbete blir det tydligt att det mer än något handlar om socialisation och ackulturation. Det blir också tydligt att föreställningar om manligt och kvinnligt på många sätt lever vidare och fortfarande påverkar oss. Att antikens kvinnor under det första århundradet levde i ett patriarkat där män kunde utöva förtryckande makt över kvinnor är tydligt. Mycket tyder på att Jesusrörelsen ändå var vad jag skulle kalla för progressiv och inkluderande på ett sätt som särskiljde den från den omgivande samhället. Filologiskt har förmodligen Elliot rätt när han menar att det aldrig funnit något ”discipleship of equals”, men han säger samtidigt att Jesusrörelsen var inkluderande på ett sätt som gjorde att den avvek. Förmodligen har Schüssler Fiorenza rätt när hon beskriver hur kyrkan alltmer blev en männens affär när den institutionaliserades.

6.2 Avslutande reflektion

Det tycks som att det historiska studiet av de kristna hustavlorna är, och länge har befunnit sig i något sorts dödläge. Otvivelaktigt bär texterna på en laddning då de ger uttryck för en genusordning som är förlegad. Samtidigt är texterna en del av den kristna kanon. Hur skall man då som kristen förhålla sig till dessa texter? I mitt arbete med denna uppsats har det känts naturligt att analysera hustavlornas texter och den kvinnliga underordning de föreskriver genom ett feministteologiskt raster. Jag tror att Fiorenza och Raftord Ruether har rätt när de säger att såväl texterna i sig som den kristna tolkningshistorien bär på ett *andro-kyriocentriskt* tolkningsföreträde och att någonting riskerar att gå förlorat om vi som läsare inte kritiskt granskar texterna med den vetskapen. Som Hirdman skriver så tycks genusordningen vara en generell problematik. Konstruktioner om det kvinnliga och det manliga och om människors relation till varandra beroende av biologiskt kön tycks nästan vara en konstant genom de två årtusenden som har gått sedan de nytestamentliga texterna om kvinnans underordning skrevs. Idéer om manligt och kvinnligt lever vidare i såväl kyrkan som samhället i stort. I kommentarslitteraturen som diskuterar ordet *ὑποτάσσω*, de kristna hustavlorna och uppmaningen till kvinnans underordning i den tidiga kristna kyrkan försöker man tolka och hantera ordet och texten på olika sätt. Ibland görs en teologisk tolkning som jag menar reproducerar och förstärker dikotomierna genom tolkningen som görs. Ett exempel på det är Barths tolkning av hustavlorna i Efesierbrevet där kvinnounderordningen blir reproducerad och förstärkt. Kvinnans underordning blir ett svar på mannens kärlek. Det tycks mig som att Barth, som ser brevet som autentiskt paulinskt, försöker "rädda Paulus ansikte" och göra någon sorts kärleksteologi av uppmaningen om underordning istället för att problematisera destruktiva hierarkiska strukturer. Likaså framstår McKnights tolkning av Kolosserbrevets uppmaning till underordning som ett apologetiskt försök att "rädda bibeltexten". Han skriver att uppmaningen till underordning inte har med makt att göra utan är ett "Christoform life expressed in the relationship of Christian wives and husbands". Hierarkierna som uttrycks ursäktas eller förstärks och görs till ett kristet sätt att leva som jag alls inte ställer upp på.

Elliotts skarpa kritik mot Schüssler Fiorenza tycks för mig ha sin grund i att han menar att hon ser familjekonstellationerna i antiken som något i sig negativt när han menar att de i själva verket utgjorde någonting positivt och att han helt enkelt menar att hon har fel rent etymologiskt när hon pratar om ett "discipleship of equals". Han vänder sig mot ordet "equal" och "equality" som han

menar är ett modernt påfund. Samtidigt så tycks Elliot också mena att Jesusrörelsen var något annat. Han skriver om inklusivitet och enhet i Kristus. "Union with God was no longer sealed and signified by a circumscised penis and hence was no longer a male prerogative..... This amounts to an elimination of discrimination, not an abolition of differentiation" (Elliot 2003:181). För mig framstår det som att han läser texten men inte ser vad det står när han inte ser det radikala i det han själv läser och tolkar. Elliot må ha rätt när han skriver att det är ett historiskt falsarium att tro att Jesus och den rörelse som följde honom någonsin instiftade en gemenskap av jämlikar i alla hänseenden men jag tycker ibland att han ägnar sig åt överdrifter och hårklyverier när han polemiserar mot Schüssler Fiorenzas argumentation.

Polaski skriver att en feministisk tolkning måste utmana den accepterade läsningen (Polaski 2005: 6). Vid en analys av bibelkommentarerna som behandlar hustavlematerialet som jag har studerat så blir det väldigt tydligt att tolkningen och receptionshistorien av texterna är allt annat än entydig. Texterna i sig lämnar en öppning för konstruktiv tolkning menar jag. Man kan, som Schüssler Fiorenza och flera andra av kommentarerna faktiskt gör, försöka att se bortom det *androkyriocentriska-perspektivet* som texten i sig uttrycker och lyssna till de perspektiv och röster som inte kommer till tals. Man kan också som Rosemary Radford Ruether titta på författarrösten och se att det här är en röst som förnekar, förminskar eller förvränger den fulla innebörden av vad det är att vara människa för kvinnor och därför avfärda den rösten i texten eller för den delen texten i sin helhet som icke-frälsande. Hos Radford Ruether blir patriarkatet synonymt med avgudadyrkan och hädelse. Det patriarkala i texterna och det patriarkala tolkningsrastret genom vilket det har tolkats kan inte längre vara det normerande om det skall fungera frälsande och frigörande. Hon skriver om en profetisk tradition där Biblisk tro och kyrklig tradition ständigt förnyar sig själv och sin vision. Här ställs man som kristen och som bibelvetare inför ett val. Radford Ruether skriver att det här implicerar en möjlig positiv kontrast; det som främjar den fulla mänskligheten hos alla människor är det Heliga. Det som främjar den fulla mänskligheten hos alla är den sanna relationen till det gudomliga. Det är det autentiska budskapet om frälsning och detta budskap är det frälsande samfundets mission att förkunna. Det menar jag är vår uppgift och utmaning som kristna exegeter och förkunnare.

7. Bibliografi

Achtemeier, Paul J., 1996. *1 Peter: A Commentary on First Peter*. Hermeneia. Minneapolis, Minn.: Fortress Press.

Aland, Barbara (red.), 2014. *The Greek New Testament*. Fifth Revised Edition. Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.

Aristoteles, 1993. *Politiken: Πολιτικά*. Partille: Åström.

Balch, David L., 1981. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Monograph Series. Chico: Scholars P.

Balz, Horst Robert & Schneider, Gerhard (red.), 1990-1993. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Edinburgh: T.& T. Clark.

Barth, Markus (red.), 1974. *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4-6*. 1. ed. The Anchor Bible; 34 A. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Barth, Markus & Blanke, Helmut (red.), 1994. *Colossians: A New Translation With Introduction and Commentary*. The Anchor Bible; 34 B. New York: Doubleday.

Bauman-Martin, B.J., 2004. Women on the Edge: New Perspectives on Women in the Petrine Haustafel. I: *Journal of Biblical Literature* 123(2). S. 253-279.

Bibel 2000: Bibelkommissionens översättning. 2001. Utg. av Svenska Bibelsällskapet. Stockholm: Verbum.

Beale, G.K., 2019. *Colossians and Philemon*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.

Byrskog, Samuel, 2007. En hermeneutisk medvetenhet. I: Mitternacht, Dieter & Runesson, Anders (red.), *Jesus och de första kristna: inledning till Nya testamentet*. Stockholm: Verbum S. 40-41.

DeSilva, David A., 2022. *Ephesians*. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.

Elliott, John Hall, 1990. *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. 1. paperback ed. Minneapolis: Fortress Press.

Elliot, John Hall, 2003. The Jesus Movement Was Not Egalitarian But Family Oriented. I: *Biblical Interpretation*. Vol. 11 Issue 2, S.173-210. .

Elliott, John Hall. (red.), 2007[2000]. *1 Peter: A New Translation With Introduction and Commentary*. The Anchor Bible; 37B. New Haven, Conn: Yale University Press.

Fatum, Lone, 1995. Image of God and glory of man: Women in the pauline congregations. I: Børresen, Kari Elisabeth (red.), *The image of God: gender models in Judeo-Christian tradition*. Minneapolis: Fortress Press. S. 50-133.

Fitzmyer, Joseph A., 2008. *First Corinthians: A New Translation With Introduction and Commentary*. The Anchor Bible; 32A. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Foxhall, Lin, 2013. *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plutarchos: Γαμικὰ Παραγγέλματα - The Conjugal Precepts of Plutarch, u.å. <http://www.bible-researcher.com/plutarch2.html> Hämtad 2023-05-15.

Green, Joel B., 2007. *1 Peter*. The Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Hirdman, Yvonne, 2001. *Genus: om det stabila föränderliga former*. 1. uppl. Malmö: Liber.

Huizenga, Annette Bourland, 2016. *1-2 Timothy, Titus*. Wisdom Commentary; volume 53. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

Jonsson, Johnny, 2016. *Efesierbrevet*. Kommentarer till Nya testamentet 10. Stockholm: Verbum.

Josephus, Flavius & Thackeray, Henry St. John, 1976. *Josephus 1 The life ; Against Apion*. Repr. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kittel, Gerhard, Friedrich, Gerhard, Bromiley, Geoffrey W. & Pitken, Ronald E. (red.), 1972. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Lincoln, Andrew T. (red.), 1990. *Ephesians*. Word Biblical Commentary Vol. 42. Waco, Tex.: Word Books.

Lohse, Eduard, 1971. *Colossians and Philemon: A Commentary on The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.

MacDonald, Margaret Y, 2000. *Colossians and Ephesians*. Sacra Pagina Series; 17. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

Mcknight, Scot, 2017. *The Letter to the Colossians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Michaels, J. Ramsey (red.) (1988). *1 Peter*. Word Biblical Commentary Vol. 49. Waco, Tex.: Word Books.
- Nässelqvist, Dan, 2014. *Nytestamentlig grekiska: en introduktion*. 1. uppl. Lund: Studentlitteratur.
- O'Brien, Peter (red.), 1982. *Colossians, Philemon*. Word Biblical Commentary Vol. 44. Waco, Tex.: Word Books.
- Olsson, Birger, 1982. *Första Petrusbrevet*. Kommentar till Nya testamentet; 17. Stockholm: EFS-förl.
- Omanson, Roger L., 2006. *A Textual Guide to the Greek New Testament : An Adaptation of Bruce M. Metzger's Textual Commentary for the Needs of Translators*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Osiek, Carolyn, MacDonald, Margaret Y. & Tulloch, Janet H., 2005. *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Philadelphia, Pa.: Fortress Press
- Polaski, Sandra Hack, 2005. *A Feminist Introduction to Paul*. St. Louis, MO: Chalice Press.
- Roitto, Rikard, 2009. *Behaving as a Christ-Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Ephesians*. Diss. Linköping : Linköpings universitet, 2009.
- Ruether, Rosemary Radford, 1993. *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology : With a New Introduction*. 10th anniversary ed. Boston: Beacon Press.
- Ruether, Rosemary Radford, 1998. *Women and Redemption: A Theological History*. London: SCM Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 1995. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 2nd ed London: SCM.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 2017. *1 Peter: An Introduction and Study Guide - Reading Against the Grain*. T&T Clark Study Guides to the New Testament. Bloomsbury Publishing Plc.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 2017. *Ephesians*. Wisdom Commentary; Volume 50. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book, Liturgical Press.
- Stark, Rodney, 2011. *The Triumph of Christianity: How The Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. New York, NY: HarperOne, an imprint of HarperCollinsPublishers.
- Watson, Duane Frederick. & Callan, Terrance, 2012. *First and Second Peter*. Paideia: Commentaries on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic

Williams, Craig A., 1999. *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York: Oxford University Press.

Wright, N.T., 1993. *Colossians and Philemon*. Tyndale New Testament Commentaries. Nottingham: Inter Varsity Press.