

Gnostiker som antikens feminister?

Kvinnans roll och bilden av det feminina i antik gnosticism

PAUL LINJAMAA

Paul Linjamaa är doktorand i religionshistoria vid Centrum för Teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Han skriver en avhandling om den valentinianska texten Den tredelade traktaten och arbetar med frågor om tidig-kristen etik och relationen mellan religion och filosofi.

I en del framställningar av antik gnosticism stöter man på tanken att kvinnan bland gnostiker hade en särställning jämfört den allmänna kyrkan. Gnostiker har presenterats som frigjorda, en slags proto-feminister där kvinnan sågs vara likställd mannen. Den mansdominerade allmänna kyrkan ska sedan ha förtryckt detta i och med att ortodox kristendom blev statsbärande religion.¹ I följande text argumenterar jag för att dessa skildringar inte håller för kritisk granskning och jag redogör för varför. Detta gör jag genom att visa på den diskrepans som finns i skildringen av och attityder till kvinnan och det feminina i texter som ofta klassats som gnostiska. Samma mångtydighet till kvinnan och det feminina finns, argumenterar jag, i proto-ortodoxa grupper och texter.² Avslutningsvis vidhåller jag att en av orsakerna till att gnostiker har fått representera ”kvinnovänlighet” beror på att det var en effektiv polemisk teknik

som användes under antiken, bland kristna såväl som romare, för att svartmåla meningsmotståndare.³

Gnosticismen, Nag Hammadi-texterna och bilden av det feminina

Kyrkofäderna beskriver vissa gnostiska grupper som särskilt attraktiva för kvinnor. Irenaeus skriver att Markus-gruppen, en valentiniansk kristen grupp, hade som särskild taktik att rekrytera just kvinnor.⁴ Irenaeus och Justinus Martyren berättar också om hur Simon Magus, ”ärkeheretikern”, var allierad med en kvinna som hette Helena som deras efterföljare ska ha ansett egentligen var en manifestation av *modern av Alltet* och den *Första Tanken* som gett upphov till världens skapelse.⁵ I flera av Nag Hammadi-texterna – de 52 texter

¹ Se till exempel Gunilla Hultgren, *Brudrovet: en nedtystad kvinnohistoria*, 147-155 (Instant Book, 2009) där gnosticismen beskrivs som kvinnovänlig. Se också Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Vintage Books, 1979); April DeConick, *Holy Misogony: Why the Sex and Gender Conflict in the Early Church Still Matter* (New York: Bloomsbury, 2013) där gnosticismen också porträtteras som mer kvinnovänlig än kristendomen representerad av den allmänna kyrkan. En extremvariant är Jonathan Cahana, ”Androgyne or Undrogyne?: Queering the Gnostic Myth”, 509-524, *Numen* 61 (2014), som läser ”gnostiska” myter i ljuset av Judith Butlers queerteori och drar slutsatsen att gnostiker, genom att lyfta fram starka kvinnobilder och

framförallt androgyna gudomar, betonade att den normativa könsidentiteten bara var en konstruktion. Det här är, minst sagt, anakronistiskt.

² Med termen proto-ortodox menar jag kristna som representerade kristen doktrin och praxis som kom att bli ansedd som ortodox (renlärig), alltså kristna som var ortodoxa innan det fanns någon ortodoxi, innan läran fastslagits under de många kyrkomötena från 300-talet och framåt.

³ ”Kvinnovänlighet” är inget vedertaget begrepp men kommer här användas på ett generellt sätt för positiva attityder till kvinnan, till exempel att kvinnan skulle vara likställd mannen i olika avseenden.

⁴ Irenaeus, *Mot heretikerna* I.13-17.

⁵ Justinus, *Apology* 1.26.1-3; Irenaeus, *Mot heretikerna* I, 23.2-24.4.

funna på 1940-talet i Egypten som ofta förknippas med gnosticism – har det feminina också en självskrivna roll i de himmelska sfärerna och även i framställningen av den högste gudsbilden, på ett helt annat sätt än vad som kom att bli norm i den allmänna kyrkan. I *Johannes hemliga bok* består den högsta treenigheten av Fadern, Modern och Barnet och feminina principer som Pronoia, Epinoia och Sofia agerar som mäktiga och frälsande karaktärer i texten.⁶ I valentinianska skildringar av *fullheten* – Pleroman, den högsta himlen ovanför de kosmiska sfärerna – är de eoniska himlavalrelserna manliga och kvinnliga.⁷ Fullheten hos Gud kunde inte bli komplett utan en harmonisk gemenskap av båda sidor. Valentinianen Theodotus ansåg att människan i grunden bestod av både en manlig och kvinnlig komponent och att det var i mötet och upplösningen av båda dessa som frigörelsen från kosmos bojor kunde ske.⁸ I en del sethianska texter uppenbarar sig Modern, ibland identifierad som Tanken (*Epinoia*), i olika gestalter och har ofta viktiga frälsaregenskaper.⁹ I flera Nag Hammadi-texter, som *Dunder, perfekt*

Tanke och *Den tredelade Förtanken* stöter vi på skildringar av en mäktig kvinnlig gestalt och dessa framställningar har liknats med hur till exempel gudinnor i mysteriekulterna och Guds visshet i judisk vishetslitteratur framställdes, som människans frälsare som jordens härskare.¹⁰ Listan över centrala och upphöjda kvinnliga gestalter i gnostiska texter kan göras lång, likaså kyrkofädernas beskrivningar över starka kvinnor i gnostiska grupper. Jag kommer dock argumentera för att man trots det inte kan dra slutsatsen att kvinnan hade en särställning bland gnostiker jämfört med hur det såg ut bland proto-ortodoxa kristna. För det första: vi bör vara försiktiga med att från de starka feminina gestalterna i myterna extrahera verkliga sociala sammanhang som avspeglar myterna. Det finns ingen nödvändig korrelation mellan mytologiska utläggningar och social verklighet.¹¹ I grekisk och romersk religion till exempel, och speciellt i mytologin och till viss del i judisk visdomslitteratur, hade det feminina en självskrivna plats, men dessa kulturer var ändå fullkomligt mansdominerade.¹²

⁶ *Johannes hemliga bok*, NHC II.1,12-15; 5:4-7:4; 20:19-31; 30:12-21. Om referenser till Nag Hammadi-texterna: NHC är förkortning för "Nag Hammadi Codex", vilket följs av ett romerskt tal som syftar på vilken kodex jag refererar till, följt av vilken plats texten har i kodexen, följt av sida och rad. Referensen "NHC II, 1:12-15" syftar alltså på den första texten i Nag Hammadi-codex I, sida 12, rad 12-15. För mer om *Johannes hemliga bok* se Karen King, *The Secret Revelation of John* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).

⁷ För ett valentinianskt protologiskt system med aeonpar av båda könen, se Irenaeus beskrivning av Ptolemaios-gruppen i *Mot heretikerna* I.1-8.

⁸ Se *Excerpta ex Theodoto* som citeras av Klemens av Alexandria. För en mer utförlig och en väldigt nyanserad genomgång av bilden av det feminina inom "gnosticismen" se Anne McGuire, "Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions." 257-299, i *Women & Christian Origins*. Ross S. Kraemer and Mary R. D'Angelo (reds.) (Oxford: Oxford University Press, 1999); se också Karen King (red.), *Images of the Feminine in Gnosticism: Studies in Antiquity & Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1988). Det jag nya bidrar med i denna artikel är att tydligare koppla porträtteringen av den "starka kvinnan" i gnosticism till antika polemiska tekniker samt att jämföra med attityder till

kvinnan bland proto-ortodoxa kristna, samt att analysera Flavia Sofis gravsten utifrån ett könsordningsperspektiv.

⁹ *Johannes hemliga bok* NHC II.1, 5:3-28; *Dunder, perfekt Tanke* NHC VI:2; *Den tredelade Förtanken* NHC XIII,1; *Om världens ursprung* NHC II, 5; *Om makternas natur* NHC II,4. Det råder delade mening om huruvida alla dessa texter bör klassas som sethianska. Se bland annat Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence* (Leiden: Brill, 2009).

¹⁰ Se *Dunder, perfekt Tanke* VI.2,13-21. *Den tredelade Förtanken* XIII.1,35-50. För en närmare beskrivning av dessa två texter med fokus på de kvinnliga gudomarna och relationen till mysteriekulterna och judisk visdomslitteratur, se Nichola Denzey Lewis, *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds "Gnosticism"*, kapitel 15 (Oxford University Press, 2012).

¹¹ Det här är något som Anne McGuire också poängterar men som tyvärr inte fått tillräckligt genomslag. Se Anne McGuire, 257.

¹² Anne McGuire argumenterar på ett övertygande sätt att flera kyrkofäderna ibland målar upp en bild av en "gnostisk" social kontext som verkar varit baserad på vad kyrkofäderna visste om mytologin som tillskrevs gruppen. Till exempel hur Simon Magus ska ha räddat

För det andra: det råder stora terminologiska oklarheter här. Vad är egentligen gnosticism? Vilka var gnostikerna? Termen gnosticism är en modern heresiologisk konstruktion som växt fram med syfte att bekämpa teologiska motståndare och fungerar ofta väldigt dåligt analytiskt.¹³ Jag använder här termen för att kunna knyta an till de som hävdar att gnostiker var kvinnovänliga, men egentligen har det aldrig funnits *en* kvinnosyn bland de myriader texter, personer och grupper som förknippas med termen gnosticism.¹⁴

För det tredje: det finns en hel del gnostiska texter som mer representerar den allmänt rådande mansdominerande normen i det antika samhället än någon proto-feminism, ett material som bestriider tanken att gnosticismen skulle vara speciellt

kvinnovänlig. Det är kanske ingen slump att det i gnostiska myter är just en kvinnlig figur, Sofia, som begår misstaget i himlen vilket leder till skapelsen av det lägre värderade kosmos. Sofia, visdomen, beskrivs ironiskt nog ofta som enfaldig, ängslig och styrd endast av sitt begär.¹⁵ I den valentinianska texten *Den tredelade traktaten* drabbas den yngste eonen, som i denna text är den manlige Logos, av stor oro och ångest när han skiljs från sina himmelska syskon. När Logos faller och begår sitt största misstag som tillslut leder till skapelsen beskrivs det hur han drabbas av "sjukdomen som är kvinnlighet".¹⁶ I Nag Hammadi-texten *Kunskapens Uttolkning* möter vi en mystisk och destruktiv karaktär kallad Kvinnan

en prostituerad vid namn Helena som han sedan identifierades med den Gudomliga Modern och tillskrevs frälsande karaktär, precis som i "gnostiska" myter där Modern som faller (Sofia) ibland kallas sköka och räddas av Logos/Kristus och sedan istället blir en frälsargestalt för människan. Vi vet dock inget säkert om den historiska personen Helena. Se Anne McGuire, 260-265.

¹³ Termen "gnosticism" används först av protestantiska apologeter under 1700- och 1800-talen, termen förekom inte under antiken. För en problematisering av termen gnosticism se Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996). Vi bör heller inte blanda ihop den heresiologiska användningen av termen "gnostiker", i dess negativa bemärkelse, med en mer allmän användning av termen "gnostiker" under antiken som helt enkelt syftar på någon som har kunskap. Klemens av Alexandria, till exempel, använder termen om sig själv och andra och då syftade han på en rättroende och ortodox kristen. Termen gnostiker har därför också ganska låg analytiskt värde om det inte närmare definieras.

¹⁴ Idag är det vanligare att arbeta med undergrupperna som paraplytermen gnosticism ofta inkluderar: som till exempel valentinianer, sethianer, hermetiker. Var gränsen går mellan gnosticism och kristendom är också en mycket svår fråga. Valentinianerna, till exempel, ansåg sig vara kristna och använde aldrig termen valentinian om sig själva. Sethianismen är det man ibland kallar "klassisk gnosticism", eftersom många forskare ansett att man bakom de sethianska myterna kan hitta en tidig och icke-kristen grund, trots att de flesta av de sethianska texterna som bevarats till idag har ett tydligt kristet ramverk (se de fyra varianterna av *Johannes hemliga bok* till exempel). Hermetismen är tydligare icke-

kristen och härstammar förmodligen från en egyptisk prästerskaplig kontext, se Jørgen Podemann Sørensen, *Religio mentis - sindets religion : en introduktion til Hermes-skrifterne* (Köpenhamn: Books on Demand, 2015).

¹⁵ I *Den store Sets andra traktat* (NHC VII.2, 50:25-51:20) beskrivs Sofia som orsaken till människans liv i kosmos och kallas för "skökan". I *Johannes hemliga bok* (i alla de fyra versionerna, i NHC II, III, IV och *Papyrus Berolinensis* 8502 II) står det att Sofia skapar demiurgen genom sin okunskap och försöker gömma sin misslyckade skapelse i ett moln (se t.ex. NHC II.1,9:25-10:18). Hon beskrivs som lidande, okunnig och glömsk och hon skäms för sitt felsteg. I *Om världens ursprung* (NHC II.5,98:7-100:14) beskrivas Sofia som den som skiljer människan från himlen, hon är "slöjan" mellan världen och den högsta guden. Maria Jesus moder beskrivs också på detta sätt ibland, som den skrud som hänger i templet och skiljer det heligaste från yttervärlden, det som Jesus måste passera igenom för att nå mänskligheten). Tomaskristendomen, som en del forskare anser hade asketiska ideal, beskriver ofta kvinnan eller det feminina som underlägsen mannen. Se logion 114 i *Tomasevangeliet* (NHC II.2) där kvinnor beskrivs som "inte värda frälsning" men även *Tomask bok* (NHC II.7, 144:8-10) där det står att man ska undvika intimitet med kvinnor eftersom det är "föroreande". Det är dock få som idag skulle klassa *Tomasevangeliet* som en gnostisk text. För en diskussion om detta se Paul Linjamaa, "Savoring Life with an Unsympathetic World View: Sabbath as Rest and Contemplation in Gospel of Thomas Logion 27", kommande i *Nu-men* 63:5-6 (2016).

¹⁶ NHC I.5, 94:17-18, se också 78:8-13 där Logos börjar agera utan de andra eonernas tillåtelse och kallas svag "som en kvinnlig natur".

och här beskrivs hur hon fäster själarna till människokroppen som är ett fångelse.¹⁷ I Nag Hammadi-texterna *Eugnostos den välsignade* och *Jesus Kristus Vishet* beskrivs skapelsen som defekt och kvinnlig.¹⁸ Det är inte min ambition att här presentera en systematisk genomgång av hur det feminina representeras i gnostiska texter men vi kan utifrån dessa exempel i alla fall konstatera att bilden inte är entydigt positiv. Materia, kosmos och kropp var under antiken överlag förknippat med domäner som hörde till det feminina, och både kropp och kosmos är oftast mindre värderade i det material som ibland slarvigt kallas gnostiskt.

Vi får en inblick i den vetenskapliga bilden av tillvaron som var rådande före och efter kristendomen (och gnosticismen) genom att kort bekanta oss med Platons och Aristoteles tankegångar. Aristoteles delade upp tillvaron i två skikt. På ena sidan fanns manliga egenskaper som aktivitet, hetta, logiskt tänkande och torrhet. Den andra sidan, de kvinnliga egenskaperna, förknippades med motsatserna: passivitet, irrationalitet, kyla och fukt. Det som kvinnan bidrog till i barnalstring var en formlös massa, skrev Aristoteles, hon var moderkakan som den logiska formen, den manliga spermien, placerades i.¹⁹ Platon förknippade det kosmiska tillståndet med det kvinnliga

och kallade världssjälens för "Modern av blivande", till skillnad från det eviga "varandet" i idévärlden.²⁰ Denna tudelade och värderande världsbild genomsyrar stora delar av Nag Hammadi-biblioteket (och även annan kristen litteratur) och bör läsas tillsammans med de skildringar av Sofia och Gud som Modern. Sofia har alltså oftast en dubbel roll, hon har delvis en frälsande funktion men beskrivs också som en fallen Eon, någon som rättar till sitt eget misstag. Det bör dock upprepas: vi kan inte utan vidare belägg dra slutsatser om kvinnans sociala ställning från mytologiska utläggningar.

Framträdande kvinnor bland tidigkristna

Överlag vet vi väldigt lite om kvinnans roll i så kallade gnostiska grupper. Ett av de fåtal belägg bevis vi har för en historisk person som var kvinna och kan ha tillhört en valentiniansk kristen församling kommer från en gravinskrift från Rom.²¹ Denna källa har ibland – utan god grund menar jag – använts som ett bevis för att kvinnan hade en särställning bland gnostiker.²² Gravstenen, som är från andra århundradet och en av få

¹⁷ NHC XI. 1,11. I artikeln "The Female Figures and Fate in *The Interpretation of Knowledge*, NHC XI,1", 29-54, *Journal of Early Christian Studies* 22:1 (2016), har jag argumenterat för att det fanns i denna text en variant av den valentinianska skapelsemyten. Sofia och själen representeras här av flera olika kvinnliga figurer, däribland "kvinnan" som är en omskrivning av det platoniska konceptet om den kvinnliga världssjälens och "modern av blivande" som förknippas med allt materiellt. Det materiella kosmos är väldigt negativt laddat i denna text.

¹⁸ Se dessa passager i de två versionerna av *Eugnostos den välsignade* i Nag Hammadi kodex III, 85:3-9 och kodex V, 13:1-7. En version av denna passage hittas också i texten *Jesus Kristus Vishet*, i *Papyrus Berolinensis* 8502, 107:8-108:1.

¹⁹ Aristoteles beskriver bland annat kvinnan som en infertil och ofullkomlig man (*De generatione animalium*, 728a 13-27). För mer om detta se Cynthia Freeland, "Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science," i Bat-Ami Bar On (red.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and*

Aristotle (Albany: State University of New York Press, 1993). För mer information om kvinnans situation under antiken i stort, se Elaine Fantham, *Women in the Classical World: Image and Text* (New York: Oxford University Press, 1994).

²⁰ Se uppslaget "The Receptacle" i Donald Zeyl, "Plato's Timaeus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), Edward N. Zalta (red.), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/plato-timaeus>>.

²¹ Se M. Guarducci, "Valentiniani a Roma: Ricerche epigrafiche ad archeologiche", 169-189 och bild 47-52 i *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts, Römische Abteilung* 80 (1973). Se också Einar Thomassen, *The Spiritual Seed* (Leiden: Brill, 2006), 350-353.

²² Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 229 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990); Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, 176 (Oxford: Blackwell, 1990).

arkeologiska källor vi har från den tidigaste kristendomen överhuvudtaget, är tillägnad Flavia Sofi och lyder som följer:

(framsidan av gravstenen):

Längtande efter hennes Faders ljus
min Sofi, syster och fru
smord i Kristus bad
med oförgänglig och fläckfri olja
du skyndade för att se den odödliga varelsens
gudomliga ansikte
den väldiga ängeln av det stora rådet, den sanna
Sonen.
Trädde in i brudkammaren och
steg upp till faderheten [...]

(frånsidan):

Denna avlidna kvinna
hade inget vanligt slut.
Hon dog, men hon levde och såg
ljuset som sannerligen är oförgängligt.
Hon levde för de som levde, men hon dog
såsom de som verkligen är döda.
Jord, vad får dig att förundras
över de dödas släkte? Är det för att du är slagen
av rädsla?²³

Vem var Sofi? Hur levde hon? Vi har ingen annan information om henne förutom gravstenen. Gravtexten är skriven på hexameter och stenen är av

²³ Framsidan:

φῶς πατρικὸν ποθέουσα, / σύναιμε σύνευνε Σόφι μου, /
λουτροῖς χρεισαμένοι Χ(ριστο)ῦ / μύρον ἄφθιτον
ἀγνόν, / Αἰώνων ἔσπευσας ἀθρῖ/σαι θεῖα πρόσωπα, /
βουλῆς τῆς μεγάλης μέγαν/ Ἄγγελον, Υἱὸν ἀληθῆ, /
[ι]ς νυμφῶνα μολοῦσα καὶ εἰς / [-]ους ἀνοροῦσα /
[α ---]πατρικὸς κα[--]

Frånsidan:

οὐκ ἔσχεν κοινὸν βιότου τέ/λος ἦδε θανοῦσα /
κάτθανε καὶ ζῶει καὶ ὄρᾳ / φάος ἄφθιτον ὄντως, /
ζῶει μὲν ζωοῖσι, θάνεν δὲ / θανοῦσιν ἀληθῶς, /
γαῖα, τί θαυμάζεις νέκυος / γένος; ἢ πεφύβησαι;

²⁴ Ismo Dunderberg har antytt något liknande i boken *Beyond Gnosticism*, 115-117 (New York: Columbia University Press, 2008). Intressant är också Dunderbergs slutsats att Sofi tillhörde Markusgruppen eftersom gravinskriftionen nämner ”bad”, vilket också

marmor, tecken på att Sofi förmodligen var en kvinna av börd. Gravinskriftionen nämner att Sofi tillhör ett särskilt släkte, att hon efter sin kroppsliga död steg upp till sin sanna Fader. I gravtexten görs en åtskillnad mellan död och ljus, där jorden verkar kopplas till förgänglighet och rädsla. Brudkammaren nämns också, en ritual som ibland förekommer i valentinianska källor men som vi vet mycket lite om. Av allt att döma tillhörde Sofi en valentiniansk församling, symbolspråket passar väl in med vad vi känner till om valentinianism. Gravstenen har alltså använts som ett belägg för tanken att kvinnor innehade centrala positioner i valentinianska församlingar, men efter närmare granskning finns det egentligen ingenting i inskriftionen som pekar på detta.²⁴ Sofi var med all sannolikhet en rik och betydelsefull kvinna som fått en så vacker och kostsam gravtext tillägnat sig, men vi kan inte dra några fler slutsatser än så.

I gnostiska texter finns dock beskrivningar som försvarar tanken att kvinnor kunde inneha centrala positioner. I *Filipposevangeliet*, som ibland klassas som en valentiniansk text, beskrivs Maria Magdalena som en av Jesu speciellt utvalda, vilket också är tydligt i *Maria Magdalenas evangelium*.²⁵ Men att en kvinna kunde ha ledande positioner var inget unikt för gnosticism. Flera tidigkristna grupper, som markioniter, simioniter, montanister och karpokrater, sägs också ha ställt

Hippolytus gör när han beskriver Markusgruppens ritualer. Men om termen ”bad” är så ovanlig att det motiverar denna slutledning är dock tveksamt, men intressant ändå. Dunderberg skriver också att texten som är skriven på hexameter passar porträtteringen av Markusgruppen, eftersom de främst ska ha sökt sig till överklassen, de som hade råd med att anlita någon att skriva en så fin graninskriftion i vers. Att kristna predikanter och lärare gärna sökte stöd hos överklassen var inte heller något unikt för Markusgruppen. Gravstenen är dock tydligt kristen, kanske valentiniansk, alltså från en person som tillhörde en kristen församling som influerats av Valentinus av Alexandria och de teologer som kom efter honom.

²⁵ För en utförlig studie av bilden av Maria Magdalena i tidig kristendom se Antti Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library & Related Documents* (Leiden: Brill, 1996).

sig vänligt inställda till kvinnlig medverkan i ledarskapet.²⁶ En positiv attityd till kvinnligt ledarskap var inte heller begränsat till proto-heterodoxa kristna.²⁷ Vi vet att det i kristendomens begynnelse fanns starka kvinnliga ledare runtom i romarriket. I Apostlagärningarna 21:8-9 nämns fyra högt ansedda profetissor och Paulus skriver att en kvinna vid namn Junia hade stort anseende bland apostlarna och att en annan kvinna, Febe, sägs ha varit en viktig ledare i kyrkan vid Kenchreai (Rom 16:1-7). På 200-talet kom dessa bibelpassager att användas av bland annat Origenes och Klemens för att argumentera för att kvinnor visst kunde inneha viktiga positioner i kyrkan (som diakoner t.ex.). Många kvinnor hade uppenbarligen bevisat sig dugliga och utvalda enligt apostlarna, ansåg Origenes och Klemens.²⁸

Det är kanske inte så konstigt att det var i de tidigaste kristna grupperna som kvinnor hade en mer framträdande roll. De tidigaste kristna, proto-ortodoxa såväl som proto-heterodoxa, samlades ofta i husförsamlingar och det var just i hem och hushåll som kvinnan hade mer att säga till om. Hemmet var kvinnans domän och man kan därför tänka sig att kvinnor på ett enklare sätt kunde tillskansa sig ledarplatser i församlinglivet, mer än när kristendomen blev den statsbärande religionen i romarriket, då mannen styrde i det offentliga rummet.²⁹ Det fanns dock anhängare till uppfattningen att kvinnan skulle hållas tillbaka. I *Thomasevangeliet* logion 114 säger lärjungarna att ”kvinnor förtjänar inte livet” och i *Petrusakterna* kan vi läsa om en vacker handikappad kvinna som medvetet inte helas från sina åkom-

mor eftersom det är bättre för henne att vara handikappad för då attraherar hon inte män.³⁰ Men återigen, misogynna skildringar är inget unikt för proto-heterodoxa källor. Kyrkofadern Tertullianus, bland annat, skriver att kvinnor var ”djävulens inkörsporr” och de första som försakade den gudomliga lagen.³¹ Tertullianus anser att rättroende kristna skulle hålla kvinnor tillbaka i församlinglivet, precis som det stod i Första Timoteusboken 2:11-12. Även kvinnomotståndarna kunde hitta stöd för sina åsikter i bibelpassager, till exempel de som säger att mannen är kvinnans överhuvud och att kvinnan ska vara tyst i församlingen (1 Kor 11:7-11, 14:34f, 1 Tim 2:11-12). Det var de negativa rösterna angående kvinnligt ledarskap som tillslut fick gehör i den allmänna kyrkan. Men sett till den historiska kontexten, som var mansdominerad på alla sätt, så hade det motsatta – jämställdhet mellan könen – varit otänkbart.

Kvinnovänlighet och frigjordhet som polemiska schabloner

Om man i gnostiska texter och grupper kan hitta stöd för både kvinnovänliga såväl som misogynna åsikter – precis som bland proto-ortodoxa kristna – varför beskrev då vissa kyrkofäder gnostiker som *särskilt* kvinnovänliga? Tertullianus kritiserar heretiker för att inte kunna kontrollera sina kvinnor. Bland heretiker, berättar Tertullianus, betedde sig kvinnor högfärdigt, fick undervisa, argumentera, driva ut onda andar och hela.³² Det

²⁶ Se DeConick, kapitel 6. Jag håller dock inte med DeConicks läsning av Celsus beskrivning av simioniterna. Celsus skriver att simioniter ibland kallades ”heleniter” eftersom de vördade Simons gemål Helena som ansågs vara en reinkarnation eller i alla fall stå i nära kontakt med den gudomliga Tanke. DeConick läser detta som ett bevis för att mytologier med kvinnliga gestalter fungerade frigörande för kvinnan under antiken. Detta är att gå för långt. DeConick beaktar inte Celsus sätt att beskriva sina kristna *motståndare*. Och även om det vore sant så kan *ett* exempel lika gärna vara undantag snarare än regel.

²⁷ För en översikt av forskningen som finns om kvinnliga präster och kvinnlig jungfrulighet i den tidiga kristendomen, se Henrik Rydell Jonsén, ”Documentation,

Reconstruction and Deconstruction: Research on Female Virgins and Women Priests in Early Christianity since the 1960’s”, 5-34, *Sacris Erudiri* 50 (2011).

²⁸ Origenes, *Kommentar till Romarbrevet* 10:17; Klemens, *Stromata* III.6.

²⁹ Jorunn Økland, *Women in their Space: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (London: T&T Clark, 2004).

³⁰ Se *Petrusakterna* i *Papyrus Berolinensis* 8502, 4.128:1-141:7.

³¹ Se *Tertullian: On the Apparel of Women* (Codex Spiritualis Press, 2013).

³² Tertullianus, *De Praes* 41-44.

beskrivs också ibland att det rådde sexuell frigjordhet hos en del gnostiska grupper.³³ Dessa beskrivningar är med all sannolikhet mestadels polemiska konstruktioner för att bekämpa meningsmotståndare. Det är ingen nyhet att anklagelserna om sexuell frigjordhet var överdrivna och ibland helt konstruerade. Jag menar dock att så även var fallet med framställningarna om att gnostiska grupper särskilt lockade kvinnor och att det bland heretiker rådde jämställdhet bland könen. Det fanns en tendens under antiken – som med säkerhet lever kvar än idag – att sammanföra sina ideologiska och religiösa meningsmotståndare med det som är apart. En anklagelse som riktades mot kristna överlag från icke-kristet håll, innan kristendomen blev statsbärande religion, var att religionen bara lockade ”larviga kvinnor och barn”. Så skriver den grekiske filosofen Celsus på hundratalet.³⁴ Romare frågade sig också varför kristna bara träffades i hemlighet och kallade varandra bror och syster fast de inte var släkt. Kristna anklagades för att ägna sig åt sexuell frigjordhet, kannibalism, orgier och allehanda omoraliska beteenden, och som särskilt lockande för kvinnor. Under andra århundradet skrev den romerska författaren Minucius Felix att kristna under hemliga riter bakade in spädbarn i pajar som sedan inmundigas under blodiga ceremonier.³⁵ Minucius Felix är ett extremt exempel på en vanlig polemisk teknik som antogs för att misskreditera meningsmotståndare. ”Den andre” sammankopplades helt enkelt med allt som stod utanför normen för samhället och under antiken uppfattades kvinnlig frigörelse något säreget.

I vissa kyrkofäders texter hittar vi sedan liknande polemiska tekniker som romerska författare använde för att svartmåla sina kristna meningsmotståndare. Tertullianus, som vi såg ovan, beskrev heretiska grupper generellt som friplatser för kvinnor³⁶ och Irenaeus skriver att Markus-

gruppen speciellt lockade kvinnor. Irenaeus skriver att de som drogs till Markus-gruppen främst var kvinnor eftersom de var mer mottagliga för Markus charm. Markus ska ha förfört flera kvinnor, bland annat hustrun till en kyrkoledares i Mindre Asien, och ska ha övertygat kvinnor att de behövde ha sexuell umgänge med honom för att Markus skulle kunna överföra de gudomliga principerna till dem vilket skulle göra dem till ledare och profetissor.³⁷ En särskilt färgstark beskrivning på gnostisk frigjordhet hittar vi hos 300-talsskyrkofadern Epifanius av Salamis. Epifanius beskriver riterna utförda av några han kallar gnostiker, *fibioniterna*. Epifanius skriver att fibioniterna hälsade på varandra med ett hemligt handslag och att de åt kött och drack vin trots att de var fattiga. (Varför Epifanius anser detta nyhetsvärdigt är oklart.) Epifanius skriver att han inte tänkte hejdas av sin blygsel i beskrivningen av fibioniternas riter utan såg det som sin plikt att avslöja deras hemska ritualer. Fibioniterna ska nämligen varit helt frigjorda och haft öppna och kollektiva sexuella relationer med varandra. Efter fibioniternas orgie-möten sparade de mannens utlösning och kvinnans menstruationsblod och använde det sedan i riterna. (Vad menstruation har med sexakter att göra förblir också oklart.) Under nattvarden tog fibioniterna kroppsvätskorna i sina händer och lyfte dem till i skyn och utropade ”vi offrar dig dessa gåvor, Kristi kropp och blod”. Sedan åt de upp offergåvorna. Epifanius skildring av fibioniterna är med allra största sannolikhet polemiskt nonsens och liknar anklagelserna som okunniga och nyfikna romarna med stor fantasi riktade mot kristna överlag.³⁸ Vi bör vara försiktiga och misstänksamma när vi stöter på skildringar av kyrkofädernas teologiska motståndare som grupper som främst lockade kvinnor och ägnade sig åt allehanda avvikande beteenden.

³³ Epifanius, *Panarion* 26. Se också Klemens beskrivning av Karpokraterna i *Stromata* 3.5-9.

³⁴ Origenes, *Contra Celsus* III.44

³⁵ För mer om hur kristna beskrevs av romare och greker se Petter Spjut, ”Romerska skräckhistorier: om tidig kristendom, incest, spädbarnsmord och kannibalism”, *Medusa: svensk tidskrift för antiken* 2015:1.

³⁶ Tertullianus, *De Praes* 41-44.

³⁷ I *Mot Heretikerna* redogör Irenaeus för Markus och Markusgruppen, i bok 1 kapitel 13-17. För ett modernt

verk som redogör för Markus och hans teologi, se Niclas Förster, *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe* (Mohr Siebeck, 1999) och i kapitel 4 i Joel Kalvesmaki, *The Theology of Arithmetic* (Harvard University Press, 2013) finns en detaljerad redogörelse för Markus teologi med fokus på nummersymboliken.

³⁸ Epifanius, *Panarion*, 26:4-5.

Slutsatser

Avslutningsvis kan vi konstatera att det inte finns några övertygande bevis för att gnostiska grupper generellt var mer kvinnovänliga än proto-ortodoxa kristna. Det feminina spelade en viktig roll i en del protologiska system men man kan inte extrahera sociala slutledningar från mytologiskt stoff. Det fanns stöd för tanken att kvinnor kunde inneha ledande positioner i kristna församlingar, men detta var inget unikt för de proto-heterodoxa

grupperna. Precis som proto-ortodoxa kristna fanns det bland proto-heterodoxa kristna och de som ibland slarvigt kallas gnostiker, de som var mer och mindre vänligt inställda till kvinnlig medverkan. Att gnostiker sedan ibland beskrevs som frigjorda av sina samtida teologiska motståndare, att gnosticism särskilt skulle locka kvinnor, bör främst förstås som polemiska tekniker för att svartmåla meningsmotståndare.³⁹

Summary

In this article the notion that women retained a special position among "Gnostics", compared the surrounding context, is questioned. It is pointed out that there are no necessary correlation between myth and social reality. Finally, it is argued that proto-orthodox portrayals of "Gnostics" as favoring women should chiefly be understood as a polemical technique meant to discredit ones opponents.

³⁹ Vi har här ännu ett incitament, förutom de som länge varit kända genom arbetet av forskare som Michael A. Williams, för att undvika att använda termerna gnostiker och gnosticism utan att precisera vad vi menar. Se Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Prince-

ton: Princeton University Press, 1996). Jag är ingen förespråkare för Williams förslag på substitut, "bibliska demiurgiska traditioner". Denna term har minst lika många analytiska nackdelar, som till exempel att *Johannesevangeliet* och Filons texter då skulle kunna räknas till den kategorin. Jag tycker vi kan behålla termen men bara använda den när det är tydligt vad som avses.