

Kvinnligt ledarskap i den tidiga kyrkan: Några exempel och en tolkningsram

ANDERS RUNESSON

Anders Runesson är docent i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet och Assistant Professor i Early Christianity and Early Judaism vid McMaster University i Kanada. Hans forskning kretsar kring frågor som rör judisk/kristna relationer i antiken, sett ur historiska, institutionella och teologiska perspektiv. Han färdigställer för närvarande bl.a. en monografi om Matteusevangeliet och dess läsare.

Att vara apostel är någonting stort. Men att vara framstående bland apostlarna — tänk bara på vilken härlig lovprisning det är! De var framstående på grund av sina gärningar och sina sedesamma handlingar. Ja, hur stor måste inte visheten hos denna kvinna ha varit som till och med ansågs värdig titeln apostel. (Chrysostomos, *Hom. Rom. 31.2*)¹

Kvinnan som kyrkofadern Chrysostomos (ca 347–407) talar om är judinna och Pauli medarbetare i Kristus. Hennes namn är Junia och hon är omnämnd i Rom 16:7. Läsaren av Bibel 2000 lär dock inte känna igen sig. I denna svenska bibelöversättning (= NT-81) hälsar Paulus till två män, Andronikos och Junias, vilka anses vara högt ansedda apostlar. Har Chrysostomos missuppfattat den grekiska texten?

I de äldsta grekiska handskrifterna är namnet skrivet med versaler, IUONIAN, vilket är en ackusativform av antingen ett kvinnonamn, Junia, eller ett mansnamn, Junias, beroende på var accenten sätts i grekiskan. Eftersom de äldsta handskrifterna saknar accenter går det inte utifrån dessa att avgöra om vi har att göra med en kvinna eller en man, men allt källmaterial pekar mot slutsatsen att det var en kvinna.² Det manliga namnet går inte att belägga i den grekisk-romerska litteraturen eller i inskriftsmaterial,³ och alla kyrkofäder, med ett möjligt undan-

tag i Epifanius, har uppfattat namnet som ett kvinnonamn.

Tittar man på grekiska utgåvor av Nya testamentet från Erasmus (1516) till våra dagar finner man att före 1927 har av totalt 39 utgåvor endast en (Alford 1844–1857, 1888) lagt accenten på sista stavelsen och så fått ett mansnamn. Samtliga andra lägger accenten på näst sista stavelsen och tolkar därmed namnet som ett kvinnonamn.⁴

I mitten av 1800-talet händer något och Junia blir en man.⁵ I Nestle-Alands 28:e utgåva av den grekiska texten, dvs. den grekiska text som

² Bernadette J. Brooten, «Junia ... Outstanding Among the Apostles»: (Romans 16:7)», 148–151 i *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Red. L.S. Swidler och A. Swidler; New York: Paulist Press, 1977); Ekkehard W. Stegemann and Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of its First Century* (Minneapolis: Fortress, 1999); Eldon J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005). Se också Olsson (ovan, not 1).

³ C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 2, IX–XVI (Edinburgh: T&T Clark, 1979) *ad loc.*; Epp, 22–23, 33

⁴ Epp, 62–63, presenterar översiktliga tabeller.

⁵ Enligt Epps studie, som utgår från textkritiken och Nestles ändring av accenten i *Novum Testamentum Graece* 1927, skulle denna utveckling ha skett i början av 1900-talet. Förändringen skedde dock tidigare, redan i mitten av 1800-talet, och det var översättare och exegeter som var först att föreslå denna nya läsning. Ett tack till Birger Olsson som drog min uppmärksamhet till detta faktum.

¹ Den svenska översättningen är hämtad från Birger Olssons essä, «Ett könsbyte i Bibelns värld», i *Uppsala Nya Tidning*, lördagen den 30 april 2005.

används idag, finner vi i brödtexten en man, Junias, men i den textkritiska apparaten en kvinna (förutom exempel på handskrifter som helt saknar accenter). Den inflytelserika översättningen *King James Version* (1611, med senare bearbetningar) skriver dock Junia, och så gör också den idag i bibelvetenskapliga sammanhang mest använda engelska översättningen, *New Revised Standard Version*. På närmare håll kan man notera att den nya norska översättningen av Nya testamentet (2005) skriver Junia. Ett stickprov på i Sverige mindre kända översättningar visar att man på swahili läser Yunia, alltså en kvinna (United Bible Societies 1952). Det är olyckligt att 1981 års svenska översättning, som lämnats utan ändring i Bibel 2000, följer en vetenskapligt sett svag, för att inte säga osannolik, tolkning och skriver Junias.

Om vi kan fastställa att denna person var en kvinna vid namn Junia, var hon då verkligen apostel? Grekiskan (*episemoi en tois apostolois*) kan, rent grammatiskt, tolkas på två sätt. Antingen var Andronikos och Junia (som för övrigt troligen var ett gift, kringresande missionärspar) ansedda/välkända *som* apostlar, eller ansedda/välkända *av* apostlarna. Denna dubbeltydighet är nog mer ett problem för dem som är övertygade om att vi har att göra med en kvinna, Junia, men inte kan tänka sig att Paulus skulle kalla en kvinna apostel. Alla patristiska kommentatorer tolkar texten som att de omnämnda personerna var ansedda *som* apostlar, vilket ligger närmast den ordagranna betydelsen av *episemoi*.⁶ Detta är också Chrysostomos läsning, som vi sett ovan, och så tolkar Bibel 2000 grekiskan.

Man kan sedan naturligtvis diskutera vad ordet «apostel» betydde för Paulus. (I den frågan har vi en del kunskap att hämta från texter där han beskriver sig själv som apostel: se t.ex. 1 Kor 1:1; 9:1–2; Gal 1:1, 15–17; Rom 1:1–5.) Det kan dock knappast betvivlas att vi i Rom 16:7 har att göra med en man, Andronikos, och en kvinna, Junia, vilka av Paulus beskrivs som högt ansedda apostlar. Oavsett innebörden i ordet «apostel» var detta för Paulus den främsta uppgiften i den tidiga kyrkan, vilket vi kan se i 1 Kor 12:28. (Notera att det i den grekiska texten

föreligger en tydlig hierarki mellan uppgifterna; denna hierarki har gått förlorad i den svenska översättningen.) Enligt det äldsta kristna källmaterialet vi har tillgång till, Pauli brev, kunde alltså kyrkans främsta titel och uppgift innehas och utföras av både män och kvinnor.

Var en sådan syn på kvinnor och män, som tillåter dem att inneha samma titlar och utföra samma uppgifter, «normal» i det antika samhället? Kunde kvinnor generellt sett bära titlar som män också hedrades med, och utföra ledande uppgifter? Har vi inte fått lära oss att det antika samhället var helt dominerat av män? Varför skulle de första kristna vara annorlunda? Junia leder oss att fundera vidare, läsa om källmaterialet, ställa frågorna på nytt; svaren kan ge oss information om hur de första kristna platsade i den kultur i vilken de levde.

Hur skall vi förklara kvinnligt ledarskap i den tidiga kyrkan? Var man «radikalare» än övriga grupper i fråga om synen på relationen mellan kvinnor och män?⁷ Och varför blev kyrkan så snart mansdominerad om den i begynnel-

⁷ I den konsensus som nu håller på att frammejslas och som menar att kvinnor hade betydande roller i de tidigaste kristustroende församlingarna ser man ofta exempel på hur, när denna slutsats framförs, andra grupper blir utpekade som patriarkala; de målas som en mörk, negativ bakgrund mot vilken de kristustroende framstår som mer eller mindre unikt «jämställda». Det är omväxlande judendomen och det grekisk-romerska samhället som får spela denna föga tilltalande roll när de kristna beskrivs. Ett exempel på hur judar och judendom framställs som den patriarkatets gjutform ur vilken de kristna befriar sig utgörs av Ben Witherington III:s artikel «Women: New Testament», i *Anchor Bible Dictionary*, vol 6 (New York: Doubleday, 1992), 957–961. Notera särskilt hur denne författare använder rabbinskt material och sedan generaliserar detta till att gälla «judendomen» vid Jesu tid, trots att a) de rabbinska texterna dateras senare, b) rabbinerna endast utgjorde en judisk grupp bland många, och c) rabbinerna inte fick inflytande i det judiska samhället förrän tidigast kring 400 eller 500-talet. Som vi skall se tillåter källmaterialet från första århundradet knappast de slutsatser som Witherington drar. Istället måste både kristustroende och de judar som inte delade denna tro på Jesus som Kristus förstås utifrån de samhällsstrukturer som rådde i den grekisk-romerska världen.

⁶ Cranfield, *ad loc.* Se också diskussionen i Epp, 69–78.

sen hade ett mer genderinklusive perspektiv på titlar och ledarskap? Som vi skall se finns det flera skäl att anta att Junia inte var ett undantag i mitten av första århundradet, och att detta delvis har sin förklaring i hur judiska synagogor konstruerade gender-roller i relation till ledarskap, vilket i sin tur hängde samman med så jordnära aspekter av vardagen som grekisk-romerskt yrkesliv. Andra orsaker står att finna i karismatisk-apokalyptiska definitioner av ledarskap bland de kristustroende själva.

Kvinnan i det antika samhället: hur ställa frågan?

När vi diskuterar kvinnor, män, makt och roller talar vi inte om kvinnans eller mannens «naturliga» plats i samhället, så som det ibland framställs både i källmaterialet och i sekundärlitteraturen.⁸ Istället betraktar vi ideologiska eller teologiska konstruktioner av och motiveringar för «kvinnans plats» i första hand som just konstruktioner.

Om frågan ställs som att den gällde kvinnans situation i antiken, om hon hade makt eller inte, måste svaret bli att frågan är fel ställd. Den är alltför bred och måste snävas av betydligt innan vi drar några slutsatser. Vi har en rad olika parametrar att ta hänsyn till, vilka vi kan dela in i två huvudgrupper. Den första rör faktorer som

påverkar mer generella skillnader i könsrolls-förväntningar:

- A) 1. Samhällsskikt
 2. landsbygds- eller stadsförhållanden
 3. Civilstånd (ogift, gift, änka)
 4. Kultur (grovt indelat i östra och västra delarna av det romerska riket)

Vi måste också ta med i analysen de eventuella skillnader som förekom och dikterades av skiftande rollförväntningar, lagar och regler på olika plan i samhället. På samma sätt som religion i det grekisk-romerska samhället tog sig uttryck på tre olika nivåer⁹ måste vi söka en förståelse av kvinnors förhållanden i motsvarande sammanhang. Vi skiljer därför på:

- B) 1. publik/offentlig nivå (politik, stats- och stadsadministration etc.)
 2. privat nivå (individ- och familjenivå)
 3. föreningsnivå (frivilliga sammanslutningar utan koppling till offentlig sfär, på latin kallade *collegia*, sing. *collegium*)

Med andra ord kan de olika parametrarna ovan under (A) inte bara kombineras med varandra (t.ex. en gift kvinna [A3] från det övre samhällsskiktet [A1] i de västra delarna av romarriket [A4] kan jämföras med en ogift kvinna [A3] från de lägra samhällsskikten [A1] i imperiets östra delar [A4]), utan bör också analyseras på samtliga nivåer under (B). Möjligheterna för t.ex. en gift kvinna (A3) i de övre samhällsskikten (A1) att utöva makt och inflytande skilde sig beroende på om hon agerade på den offentliga, politiska nivån (B1), inom ett *collegium* (B3) eller i den privata sfären (B2). Detsamma gäller naturligtvis för analysen av män.

Det är viktigt att vi håller isär dessa nivåer, eller sfärer, inte minst eftersom det har varit vanligt att man analyserat källmaterial hemmahörande på den politiska nivån och sedan dragit slutsatser som man hävdar vara giltiga också för föreningsnivån, den nivå på vilken vi finner både judiska och kristustroende sammanslutningar i det första århundradet. Av utrymmesskäl kan vi i

⁸ Det föreligger i dag en omfattande sekundärlitteratur om kvinnors liv i antiken. I den omdaning som sker i forskningen är källsamlingar ett ovärderligt redskap. En väl strukturerad och användbar sådan källsamling är Mary R. Lefkowitz and Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation* (3:e utgåvan; Baltimore: Johns Hopkins UP, 2005). Mycket användbar är också Jo-Ann Shelton, *As the Romans Did: A Source Book in Roman Social History* (2:a utgåvan; Oxford: Oxford UP, 1998); för våra syften här, se särskilt kap. 13, «Women in Roman Society». Slutligen kan vi, för att också täcka in Egypten (jfr nedan n. 10), nämna Jane Rowlandson, *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Source Book* (Cambridge: Cambridge UP, 1998). Samtliga dessa källsamlingar ger materialet endast i översättning, men tydliga källhänvisningar gör det enkelt att finna texterna på originalspråk.

⁹ Se t.ex. Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions* (Minneapolis: Fortress, 2003).

det följande endast ge en översiktlig diskussion av situationen. Inte desto mindre ger en sådan presentation en bredare tolkningsram, inom vilken sedan en mer detaljrik analys kan utföras.

Det offentliga livet: Politik, administration, kult

I syfte att få en första överblick är det lämpligt att börja med att se närmare på den offentliga, politiska och administrativa sfären i det grekisk-romerska samhället.¹⁰ Man kan snabbt konstatera att de som hade ett direkt politiskt inflytande via rösträtt och/eller innehav av olika administrativa och politiska ställningar i en stad (*polis*) var vuxna fria män som var medborgare. Befolkningen i grekisk-romerska samhällen kan delas in i (fria) män och kvinnor, (manliga och kvinnliga) frigivna slavar, samt (manliga och kvinnliga) slavar. Majoriteten av invånarna stod utan eller hade mycket liten möjlighet att påverka samhället direkt. Det skall noteras att slavar, män som kvinnor, kunde friges, och då också ges medborgarskap. Endast männen bland sådana frigivna slavar kunde dock hoppas på ett reellt inflytande, eftersom kvinnor var, av princip, uteslutna från *polis*-administration. En första slutsats blir att kvinnor hade lägst chanser att på ett direkt sätt genom rösträtt eller politiska poster påverka ett samhälle. Den slutsatsen gäller tvärs igenom alla samhällsskikt och berör hög som låg, slav som fri. En fri kvinna i de ledande samhällsskikten kunde rösta vid allmänna möten lika lite som en manlig slav.

¹⁰ Det skall noteras att det förelåg skillnader, ibland ganska betydande, mellan olika kultursfärer inom det romerska imperiet. Så måste i synnerhet Mindre Asien och Egypten särskiljas från Grekland och Rom, eftersom de förra hade något mer utrymme för kvinnor i det offentliga livet. Julia Severa i den mindreasiatiska staden Akmonia utgör ett intressant exempel på detta, eftersom denna välbärgade och inflytelserika kvinna bl.a. ansvarade för stadens tävlingar och var översteprästinna i stadens kult; hon donerade också en synagoga till stadens judiska församling. (Källorna här består av inskrifter [MAMA VI 263, 265; IGR IV 656], vilket påminner oss om att olika typer av källmaterial ger oss olika slags information och därför måste kombineras i analysen.)

Denna slutsats innebär dock inte att kvinnor saknade möjligheter att utöva inflytande över huvudtaget.¹¹ Kvinnor kunde på ett *indirekt* sätt påverka politiska beslut; här måste vi skilja på kvinnor inom olika samhällsskikt, men också ta med civilstånd i analysen. (Manliga¹²) antika författare förfasar sig stundom över vad de kallar «manliga kvinnor», vilka hade ett enligt dem otillbörligt inflytande över politiska avgöranden; de tar del i konspirationer och de påverkar beslut i samband med krig.¹³ I dessa sammanhang handlar det naturligtvis endast om kvinnor i de övre samhällsskikten, men vi kan också notera att dessa kvinnor var gifta med, eller var mödrar till, inflytelserika män. Dessa män var antingen kejsare eller guvernörer i de olika romerska provinserna (både i väst och öst), och gav på så sätt sina hustrur indirekt tillgång till beslutsfattande på högsta nivå. (Jfr hur Berenike framträder officiellt tillsammans med Kung Agrippa i Apg 25:23, och hur Pilatus fru enligt Matt 27:19 försöker påverka Pilatus under dennes pågående domsutövning.)

Den politiska och administrativa strukturen var alltså i det grekisk-romerska samhället helt

¹¹ Se t.ex. Fiona McHardy och Eirean Marchall (red.), *Women's Influence on Classical Civilization* (London: Routledge, 2004).

¹² Det är numera vanligt att forskare påpekar det faktum att de källor vi har tillgång till till största delen producerats av män, och att detta måste tas med i analysen av den antika situationen. Fiona McHardy och Eirean Marshall, «Introduction», 1–6 i *Women's Influence on Classical Civilization* (red. Fiona McHardy och Eirean Marshall; London: Routledge, 2004), 2, formulerar det tydligt och skarpt: «[T]he evidence of antiquity is almost exclusively recorded by men ... Hence, we are compelled to look at ignorant, disinterested or even hostile representations of women and we have little or no evidence of what real women actually thought or did. Moreover, we are hampered by the tendency of authors to avoid referring to women ... or to «idealize» their behaviour according to the morals of the time».

¹³ Jfr t.ex. Sallustius (ca 86–35 f.v.t.), *Catilina* 25, där en viss Sempronia, som var välutbildad, anklagas för att påverka Catilina i dennes konspiration mot republiken; i syfte att smutskasta henne sägs bl.a. att hon handlat med «manlig fräckhet»: *Sed in iis erat Sempronia, quae multa saepe virilis audaciae facinora commiserat.*

mansdominerad, och demokrati i vår moderna mening fanns inte. Den antika litteraturen ger oss dock viktig information om högt uppsatta kvinnor. Den vittnar om att kvinnor trots dessa politiska strukturer ägde viljan till makt och inflytande inom områden som var dominerade av män. Trots avsaknaden av officiella kanaler i det politiska livet kan vi konstatera att många av dessa kvinnor var framgångsrika i detta hänseende.

Ett annat exempel på samhällsinflytande gäller kvinnor inom ett bredare samhällsskikt. Vålbärgade kvinnor, alltså inte bara de som tillhörde eliten, kunde genom att fungera som välgörare, eller mecenater, i olika sammanhang skapa sig en plattform för ett aktivt och utåtriktat deltagande i samhället. I detta sammanhang spelar civilstånd mindre roll: vi finner här både gifta, ogifta och änkor som aktörer. Vi vet att, juridiskt sett, kvinnor kunde ha del i sin mans förmögenhet, men också att de kunde vara förmögna själva, och ibland stödja sin make ekonomiskt.¹⁴ Kvinnor kunde alltså genom sina ekonomiska tillgångar, inte bara genom giftermål, utöva inflytande och makt i antiken.

Genom att på olika sätt skänka pengar till t.ex. byggnadsprojekt gjorde sig dessa kvinnor ett namn, och de hedrades av dem som gynnades av gåvan genom inskrifter och ibland statyer. Sådana hedersbetygelser gavs eller framfördes alltid i det offentliga rummet, och bidrog på så sätt till att synliggöra kvinnor i samhället. De kunde ges titlar som också bars av män, men här föreligger i tolkningen av källmaterialet ett problem, som är relaterat till den tredje nivån vi skall behandla, nämligen kvinnors ställning och status i föreningsväsendet (*collegia*). Är dessa titlar hederstitlar utan reell betydelse i form av faktiskt ledarskap, eller kunde kvinnor faktiskt inneha samma ämbeten som män?¹⁵ När det gäller politisk administration i en polis generellt är detta högst osannolikt, med tanke på allt övrigt

källmaterial som pekar på motsatsen. I fråga om *collegia* däremot är situationen en annan, och vi skall därför strax se närmare på dessa för att kunna besvara frågan. Innan vi gör det skall vi dock säga något om kvinnor och religionsutövning i den offentliga sfären, samt se närmare på kvinnans roll i det privata, icke-politiska vardagslivet.

Kvinnor fanns på flera nivåer och innehade viktiga funktioner i det kultiska livet i det grekisk-romerska samhället. En av de mest prominenta kultiska uppgifterna, som enbart kunde innehas av kvinnor, utfördes av de sex vestalerna i Rom, vilka genom sin verksamhet skyddade både Rom och imperiet. Kvinnor kunde också utföra vad man närmast skulle kalla profetiska uppgifter. En variant av en sådan uppgift var det berömda oraklet i Apollos tempel i Delfi, där en kvinna, Pythia, gav svar på de frågor om omen och framtid som (inte minst prominenta män) ställde. (Svaren var ofta kryptiskt formulerade och fick tolkas av präster som också fanns tillhands.) Denna institution förlorade dock i politiskt inflytande redan i hellenistisk tid, även om den fortsatte att användas till någon gång på 300-talet v.t. I grekiska städer ansågs profetiska aktiviteter generellt vara kvinnors uppgift.

Viktigare än oraklet i Delfi var dock kvinnors deltagande i en stads offentliga kult, särskilt kejsarkulten. Kvinnor kunde vara präster, och valdes på samma sätt som män genom lottdragning. Detta innebar att kvinnor, både gifta och ogifta, tog del i för staden, och imperiet, centrala offentliga uppgifter, som borgade för rikets och staden säkerhet. Att hålla sig väl med gudarna var viktigt på såväl det politiska som de privata och personliga planen. Kvinnors inflytande i kulten skall dock inte överbetonas. I det offentliga samhället var det trots allt män som hade huvudansvaret, vilket hör samman med den administrativa strukturen i en polis, i vilken endast män hade ledande uppgifter. Om man tar ett steg tillbaka och försöker se helheten kan man konstatera att även om kvinnor fyllde viktiga funktioner i städernas kultiska liv och var allt annat än «osynliga», var även detta område av vardagligt liv till syvende og sist dominerat av män. En liknande situation rådde i religionsutövningen på den privata nivån.

¹⁴ Stegemann och Stegemann, 375.

¹⁵ Se t.ex. diskussionen i Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence* (Chico: Scholars Press, 1982). Jfr Tessa Rajak och David Noy, «Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue», *JRS* 83 (1993), 75–93.

Den privata sfären: Kvinnor i hem och yrkesliv

En läsning av antika (manliga) författares syn på var kvinnor borde befinna sig rent fysiskt (och därmed också mentalt) ger omedelbart vid handen att deras plats var i hemmet. I flera källor (bl.a. Josefus) nämns beskrivningar av hur hus kunde vara konstruerade; kvinnor hade en egen «avdelning» i hemmet, där män vanligen inte fick vistas. Det rör sig här inte om de lägre samhällsskikten, och vi kan inte heller generalisera över hela Medelhavsvärlden. En sådan detalj talar dock om hur man åtminstone i delar av de grekisk-romerska samhällena inte bara politiskt skilde på kvinnors och mäns sfärer utan även privat/arkitektoniskt. Sammantaget ser vi ett relativt uppdelat samhälle där kvinnor och män tilldelats olika roller och sfärer, och där deras vägar möttes mer sällan än vad som är fallet idag. Vi skall dock inte förledas att tro att det rådde en absolut segregering mellan könen, vilket källmaterialet i vår tredje kategori gör tydligt (se nedan).¹⁶

Ofta sågs kvinnan i den grekisk-romerska världen som på ett eller annat sätt mannens «ägodel», vilket också innebar att hennes beteende som hustru eller dotter reflekterade tillbaka på mannen. Mannens (offentliga) heder var kopplad till kvinnans uppträdande och hållning: om hon gick utanför de rollförväntningar som fanns i samhället riskerade mannens anseende att skadas. Det är svårt att säga hur genomgående ett sådant heder/skam-tänkande var i de olika samhällsskikten och vi får heller inte förbise kulturella skillnader mellan olika geografiska områden kring Medelhavet. Rollförväntningar skiftade beroende på var mannen och kvinnan befann sig i sitt eget samhälle och på den geografisk-kulturella kartan. De texter vi har tillgång till är dessutom produkter av några få män i den litterata samhällseliten: den speglar deras synsätt och deras uppfattningar om vad som var tillbörligt.¹⁷ Sammantaget gör detta att

mer detaljerade beskrivningar av kvinnors roller är svåra att generalisera.

De konstruktioner av kvinnors roller som vi finner i de litterära texter som explicit diskuterar saken måste balanseras med vad vi vet om kvinnors yrkesliv. Både bland rika och fattiga kvinnor i övre och lägre samhällsskikt finner vi yrkesverksamma kvinnor. Stegemann och Stegemann ger flera exempel på yrken och verksamheter kvinnor hade och deltog i.¹⁸ Kvinnor kunde äga gods, verkstäder, affärer, skeppsrederi, vinindustri m.m. Från Ostia har vi en inskrift som anger att en Julia Fortunata var involverad i blyrörledningsindustrin, och vi har också exempel på kvinnor som var ledare för tegelstens- och stenhuggarindustrier. Lägre ner på samhällsstegen finner vi kvinnor som ägde och/eller arbetade i väv- och textilindustri (jfr Apg 16:14). Fattigare kvinnor i de lägre skikten kunde vara fiskare, tillverkare av kransar, eller sadelmakare, som Paulus vän och medarbetare Prisca (Apg 16:2–3; hon nämns också i Rom 16:3; 1 Kor 16:19). Vi finner också kvinnor som arbetade i värdshus, var sköterskor, doktorer, barnmorskor, bagare, parfymförsäljare, skrivare, och till och med gruvarbetare. På landsbygden kunde kvinnor liksom män arbeta på fälten. De flesta av dessa yrkesarbetande kvinnor i de lägre samhällsskikten var slavar eller friköpta slavar; mycket få var fria kvinnor.¹⁹

Av denna information kan man dra flera slutsatser. Även om ett fåtal jobb var «reserverade» för män (t.ex. snickeri och metallarbeten) respektive kvinnor (t.ex. textilproduktion), är det påfallande hur många yrken som kunde innehas av både män och kvinnor.²⁰ Vi har redan nämnt att Prisca var sadelmakare; detta yrke delade hon både med sin make Aquila och Paulus. Detta måste ha inneburit betydande samverkan mellan män och kvinnor i det antika samhället, vilket problematiserar antaganden om att man levde helt åtskilt och med marginell interaktion som

¹⁸ Stegemann och Stegemann, 375–377.

¹⁹ Lefkowitz och Fant, 208–224, ger en bra inblick i kvinnors situation när det gäller utövande av yrken.

²⁰ Något överraskande, måhända, har vi t.o.m. källor som visar på förekomsten av kvinnliga gladiatorer, som bl.a. kämpade på Colosseum i Rom: Lefkowitz och Fant, 213–215.

¹⁶ Jfr också den recenta och intressanta monografin av Carolyn Osiek och Margaret MacDonald, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2006).

¹⁷ Se ovan, n. 12.

följd. I det vardagliga livet möttes man inte bara som man och kvinna i hemmet, utan också som yrkesmän/kvinnor. Det kunde röra sig om handelsrelationer eller om samverkan inom en yrkeskategori.

Det tycks dock som om andelen interaktion ökar med fallande status, eftersom slavar och friköpta kvinnor helt dominerar det material vi har om yrkesarbetande kvinnor. Ser man till samhället i sin helhet betyder dock detta att merparten av den kvinnliga befolkningen var yrkesarbetande, eftersom de fria kvinnorna var i minoritet. De litterära lämningarna vi har tillgång till representerar de övre samhällsskikten, som vi noterat ovan, vilket gör att den bild vi får av kvinnor genom de antika texterna blir skev. De som var yrkesaktiva skrev sällan eller aldrig, men det gjorde minoritetens litterata män, och det är från dem vi har beskrivningar av hur «man» i antiken såg på kvinnors roll i samhället och i hemmet.

Den andra och för våra syften här än viktigare slutsatsen av denna information har att göra med att de som yrkesarbetade, liksom andra grupper, ofta slöt sig samman i *collegia*, eller skrå, som i detta sammanhang är en bättre översättning än «förening». Det betyder att dessa kvinnor var medlemmar i organisationer, som hade vissa överordnade syften i samhället. Det får konsekvenser för hur vi förstår kvinnors roll i samhället, mellan det offentligt politiska och det privata opolitiska. Som vi skall se finns här en nyckel till hur vi kan förstå kvinnors roller både bland judar och kristustroende.

Collegia: kvinnor och män som ledare och medlemmar

I det grekisk-romerska samhället fanns ett utbrett föreningsväsende.²¹ Dessa var inte föreningar i modern svensk mening, utan snarare

²¹ En utförlig studie av grekisk-romerskt föreningsväsende (med fokus på Mindre Asien) ges av Philip Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in the Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress, 2003). Jag har diskuterat Harlands banbrytande arbete i en recension i *Biblica* 86:1 (2005), 137–141.

sammanslutningar av olika slag med en likartad organisatorisk modell, sammanslutningar som var tvungna att ha de romerska myndigheternas godkännande. Vi har flera exempel på hur kejsare vid olika tillfällen upplöste samtliga *collegia* i imperiet (utom de allra äldsta), av rädsla att de fungerade som täckmantel för undergrävande politisk verksamhet. Vi har också i Plinius den Yngres korrespondens med Trajanus ett exempel på hur kejsaren hindrade skapandet av ett *collegium* för lokala brandmän i en stad i Mindre Asien.²² Anledningen var rädsla för att en sådan sammanslutning snart skulle börja sysselsätta sig med politisk verksamhet om den tilläts.

Dessa kejsrerliga åtgärder säger någonting om vad ett *collegium* var och kunde vara, hur människor organiserade sig utanför de officiella, givna politiska och administrativa ramarna. Det officiella romerska styret hade begränsad kontroll över dessa organisationer, och människor som vanligen inget hade att säga till om kunde organisera sig och utöva inflytande, ibland långt utanför de ramar föreningen i fråga gav vid handen.

Collegia kunde vara av olika slag, och de kan kategoriseras enligt de kontakter de skapade eller underlättade. Philip Harland har tagit fram fem sådana huvudkategorier.²³ *Collegia* kunde formas kring:

1. Hushållet
2. Etnisk-geografiska kontakter
3. Grannskapet/kvarteret
4. Yrkesmässiga kontakter
5. Kult eller tempelkontakter.

Det är intressant att notera att både slavar, friköpta slavar och fria medborgare, kvinnor och män, kunde vara medlemmar i ett *collegium* (även om det också fanns *collegia* som var till för endast en grupp, t.ex. slavar). Ett *collegium* gav alltså en delvis annorlunda miljö för interaktion mellan män och kvinnor från olika samhällsskikt än de politiska strukturerna. Mer ega-

²² Plinius den Yngre presenteras och denna korrespondens beskrivs levande av Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale UP, 1984).

²³ Harland, 28–53.

litärt, enligt modernt språkbruk, även om inte alla *collegia* hade samma principer om lika medlemskap för alla.

Bland de olika yrkesgrupper som gick samman i skrån finner vi också yrkesarbetande kvinnor. Skråna bildar därför en plattform för interaktion mellan kvinnor och män på mer likartade villkor än vad som kunde vara fallet utanför dessa ramar. *Collegia* kunde samlas i rika personers privata (stora) hus, men många kom samman i för syftet konstruerade byggnader. Så har vi i t.ex. Ostia många exempel på lämningar efter sådana skrå-hus (båtbyggarnas hus, husbyggarnas hus etc.²⁴ Här kan också nämnas synagogan i Ostia, vars arkitektur påminner mycket om övriga skråhus²⁵). Man samlades till möten av skilda slag, man festade och varje *collegium* involverade någon slags kult (inte bara de i kategori 5, vilka var uteslutande till för att hylla och tillbe en specifik gudom). Man kunde också bereda social trygghet genom att ta ett gemensamt ansvar för begravningar av avlidna medlemmar: ett sådant socialt engagemang var mycket vanligt.

Människor var ofta medlemmar i mer än ett *collegium*, vilket var naturligt eftersom utövan- det av ett yrke mer eller mindre krävde att man tillhörde skrået där affärskontakter etc. knöts. Detta förhållande kunde bli problematiskt för både judar och kristustroende, som ju endast erkände Israels Gud och inte kunde delta i den kultiska verksamheten som följde med ett *collegium*. Det kan ha skapat spänningar och fram- tvingat kompromisser.

För våra syften noterar vi att judiska grupper i diasporan organiserade sig på ett sätt som stod *collegia* nära. I själva verket ansågs synagogor

av romerska myndigheter vara just *collegia*, och som sådana tillåtna, inte minst därför att de var gamla. (När kejsarna upplöste alla *collegia* utom dem med anor långt tillbaka i tiden undantogs judarnas synagogor: de hade över tid visat sig inte vara grogrund för omstörtande verksamhet i diasporan.) Ser vi närmare på kvinnors roll i dessa synagogor finner vi inte bara att icke-judiska kvinnor och män kunde hedras av den judiska församlingen för att ha skänkt pengar till både byggnad och renoveringar, utan också att judiska kvinnor kunde inneha samma ledarskapstitlar som män. Tidigare har forskare tänkt att dessa titlar när de bars av kvinnor endast var hederstitlar, utan de tillhörande ledarfunktioner som var förhållande när titlarna användes för män. Denna teori har visat sig vara ohållbar, och det står enligt fler och fler forskare klart att kvinnor kunde inneha ledande positioner i synagog- gemenskaper.²⁶

På samma sätt har äldre teorier, vilka antagit att synagogbyggnader innehöll särskilda avdelningar för kvinnor, fått ges upp. Inte ett enda exempel på sådana särskilda avdelningar har återfunnits i någon av de till dags dato utgrävda synagogorna, vare sig i Israel eller i diasporan.²⁷ Uppdelningen av det kultiska rummet, med särskilda, ofta undanskymda platser för kvinnor i synagogorna, kom först under medeltiden, och influenser mellan kyrka och synagoga vid denna tid tycks uppenbara. I antiken samlades män, kvinnor och barn i samma rum för gudstjänster och andra möten. Endast i en text om en sekt-synagoga, terapeuternas synagoga, hade, som den beskrivs av den judisk-egyptiske författaren Filon i hans *De vita contemplativa*, en låg barriär mellan kvinnor och män i gudstjänstrummet. Detta är dock ett särfall utan paralleller, och inga arkeologiska lämningar av deras synagoga har återfunnits. (Man kan i sammanhanget notera att denna judiska grupp, terapeuterna,

²⁴ Se t.ex. Gustav Hermansen, *Ostia: Aspects of Roman City Life* (Edmonton: University of Alberta Press, 1981).

²⁵ För en detaljerad studie av synagogbyggnaden och dess arkitektoniska utveckling, se Anders Runesson, «The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: A Response to L. Michael White», *Harvard Theological Review*, 92:4 (1999), 409–433. Peter Richardson har argumenterat utförligt för förståelsen av synagogor som föreningar, och baserar sina slutsatser på omfattande arkitektoniska analyser; se Peter Richardson, *Building Jewish in the Roman East* (Waco: Baylor UP, 2004), 207–221. Se vidare nedan.

²⁶ Brooten, *Women Leaders*, var en av pionjärerna inom denna del av synagogforskningen.

²⁷ Se t.ex. Lee I Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale UP, 2000); Anders Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001).

var mot slaveri och ansåg kvinnor och män jämlika.²⁸)

Ser man synagogan i diasporan inom ramen för *collegia*, som många forskare gör idag,²⁹ är ett sådant förhållande inte särskilt egendomligt. Det rådde ofta helt andra möjligheter inom *collegia* för både kvinnor och män att agera och interagera än vad det gjorde i den offentliga politiska sfären. Kvinnligt ledarskap var efter vad vi vet inte vanligt, men det förekom helt säkert på flera håll i Medelhavsområdet enligt de inskrifter vi har bevarade, vilka explicit nämner kvinnor som ledare.³⁰

Junia: undantag eller regel?

Om vi nu återvänder till aposteln Junia och frågan om kvinnor i den tidiga kyrkan kan vi dra en del generella slutsatser. Det första att notera är att de första kristna, liksom Junia, var judar och således befann sig inom en synagoggemenskap. Allt pekar på att de utgjorde «sub-grupper» inom dessa synagogor innan de slutligen bildade egna *collegia*, utanför synagogans ramar. Det betyder att dessa kristustroende «växte upp» och

socialiserades inom en organisation där kvinnor ofta hade möjlighet att interagera med andra medlemmar på likartade villkor, och där kvinnor kunde inneha ledande positioner. Vi bör därför inte tolka de första kristustroende kvinnornas situation främst mot bakgrund av de grekiskromerska kvinnornas marginalisering i den offentlig-politiska sfären, utan istället inom ramen för de organisationer som befann sig så att säga mellan det offentliga och det privata, *collegia*.³¹ Gör vi det blir det mer naturligt att se hur kvinnor kunde inneha ledande roller i de första församlingarna.

Det har ibland sagts att de första kristustroende församlingarna var radikalare än andra när det gällde kvinnors roll, och det kan nog ligga något i det. Anledningen skulle vara att de var en närmast karismatisk rörelse, och som sådan mer öppen för karismatiskt-profetiskt ledarskap, både manligt och kvinnligt. Kön spelade mindre roll, och karisma mer, i konstruktionen av ledarroller inom gruppen.³² Vi har också senare exempel, i det andra århundradet, där karismatiska kvinnor innehade ledande roller i kristustroende församlingar (jfr t.ex. Prisca och Maximillas roller inom den karismatiska montanismen, vilken betonade att tidens slut och den yttersta domen var nära förestående). I dessa sammanhang har man pekat på det faktum att kvinnor föredrog celibat som ett sätt att undkomma äktenskapets patriarkala struktur.³³

²⁸ Se t.ex. Richardson, 165–185, som har visat hur terapeuterna, men också den judiska komuniteten i Leontopolis, båda i Egypten, hade genomfört långtgående jämlikhet mellan män och kvinnor. Han förklarar detta fenomen med att dessa judiska grupper var assimilerade till det egyptiska samhället, i vilket kvinnor kunde ha högt uppsatta positioner inom den religiösa sfären.

²⁹ Se t.ex. Richardson; Harland; Runesson, *Origins*.

³⁰ I detta sammanhang är det intressant att följa Qumranforskningens utveckling. Gruppens organisation har av flera forskare jämförts med de grekiskromerska *collegia* (se t.ex. Matthias Klinghardt, «The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations», 251–267 i *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects* [red. Michael Wise; New York: The New York Academy of Sciences, 1994]). Det står nu klart att, i likhet med de flesta *collegia*, kvinnor fanns med bland medlemmarna och kunde ta del i beslutsfattande (Cecilia Wassén, *Women in the Damascus Document* [Leiden: Brill, 2005]) samt inneha ledande roller (Eileen Schuller, *The Dead Sea Scrolls: What have We Learned 50 Years On?* [London: SCM, 2006], 95–97).

³¹ Contra flera nya publikationer i ämnet, inklusive inflytelserika introduktionsböcker som Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (3e utg., Oxford: Oxford UP, 2004), 395–407.

³² För en färsk diskussion av ämnet, se t.ex. Barbara R. Rossing, «Prophets, Prophetic Movements, and the Voices of Women», 261–286 i *A People's History of Christianity, vol 1: Christian Origins* (red. Richard Horsley; Minneapolis: Fortress, 2005).

³³ Man ser idag, i synnerhet i populärlitteratur och skönlitterära framställningar (t.ex. Dan Browns böcker), att gnostiserande kristustroende och andra rörelser av liknande slag anses ha medgett större frihet för kvinnor än majoritetskyrkan gjorde. (Angående Dan Brown måste det dock sägas att han genom att lägga fokus på Maria Magdalenas påstådda kärleksbarn med Jesus upprepar patriarkala stereotyper, i vilka en kvinnas betydelse främst ligger i det faktum

Denna bild måste dock balanseras av vad vi vet om första århundradets synagogor — och *collegia* i allmänhet — och kvinnors roller i dem. En karismatisk ledardefinition och en positiv syn på celibat kan inte stå ensamma som förklaring till kvinnors inflytande i den tidiga kyrkan.

Sett ur detta perspektiv får Pauli frälsningsinklusive ord i Gal 3:28 en socio-institutionell klangbotten. Orden om judar och greker, slavar och fria, män och kvinnor kan ses som en teologisering av en mer allmän institutionell verklighet inom många *collegia*. Paulus fastslår i fråga om de kristustroende att den öppenhet i medlemskap som förekom inom *collegia*, oavsett de sociala skillnader som medlemmarna upplevde i andra sammanhang i samhället, motsvaras av en direkt tillgång till frälsning för de nämnda grupperna, oavsett sociala och andra skillnader. «I Kristus», skulle man kunna säga, förverkligas ett idealt *collegium*, med institutionella rötter i den judiska, grekisk-romerska myllan och med teologiska förgreningar in i himmelriket.

Vad händer då inom majoritetskyrkan under de närmast följande seklerna? Det första är att den kom att definiera sig som icke-judisk. I denna (komplicerade) process måste de icke-judiska kristna hävda sin rätt att etablera sig som ett självständigt *collegium*. Att lämna synagogan innebar i princip att kristna sammanslutningar kunde identifieras som varande utanför och oberoende av den judiska gemenskapen. Därmed blev de olagliga. Vi har som bekant flera ex-

att hon föder barn åt inflytelserika män; de gnosticerande rörelser som på 100-talet hyllade denna kvinna gjorde det dock genom att tillskriva henne vishet och insikt i de gudomliga uppenbarelserna. Se Nancy Calvert-Koyziz's kritik av *The DaVinci Code*: «Re-sexualising Mary Magdalene», *Journal of Religion and Popular Culture* 12 [2006]: <http://www.usask.ca/relst/jrpc/art12-resex.html>.) Det måste betonas att källmaterialet inte är lättolkat vad gäller gnosticism och kvinnor, och en rad olika attityder föreligger i texterna. Dessutom kan man inte utan vidare dra slutsatser utifrån användandet av kvinnlig metaforik om den sociala verkligheten i vilken texterna skrevs. Se t.ex. Michael Williams, «Variety in Gnostic Perspectives on Gender», 2–22 i *Images of the Feminine in Gnosticism* (red. Karen King; Harrisburg: Trinity Press International, 2000 [1988]).

empel på hur kristna förföljdes och avrättades just för att de var kristna. Hade de stannat kvar inom synagogan hade riskerna varit mindre, eftersom judendomen var en tillåten religion i romarriket. (Som en judisk messiansk rörelse vars portalfigur och grundare avrättades av de romerska myndigheterna var de kristustroende dock även inom synagogan ofta betraktade med misstänksamhet som potentiella oroshärdar.) Utanför synagogan framstod kristustro mer och mer som en ny religion vars medlemmar ville organisera sig, och detta var politiskt mycket känsligt.

I den långa process som följer blir det viktigt för de kristna att inför de politiska ledarna framställa sig som hedervärda medborgare med god ordning och stabil organisation. Det är troligt att det är i denna process som kristna mer och mer började imitera det offentliga samhället och tonar ner karismatiska drag. Det innebar i sin tur att kvinnor med tiden fick färre och färre möjligheter att agera i ledarskapsfunktioner.³⁴

Till detta kan läggas observationen ovan angående yrkesarbetande kvinnor: det föreligger ett förhållande mellan stigande siffror och fallande status. Med andra ord, ju högre upp i samhällsskikten man befann sig, desto lägre var sannolikheten att finna kvinnor i yrkeslivet. Interaktionen mellan män och kvinnor var alltså större i de lägre skikten, och allt tyder på att de flesta — men inte alla — kristustroende som tidigt slöt sig till rörelsen tillhörde de lägre skikten. Av detta följer en större öppenhet inför kvinnors aktiva deltagande på likartade villkor som män. När Kristustron sedan sprider sig längre upp i samhällsskikten, till och med in i den politiska eliten, minskar en sådan öppenhet p.g.a. den kultur som där rådde. Utvecklingen av ledarskapsdefinitionen från en karismatisk till en mer institutionell, viljan att identifiera sig med det omgivande samhället för att undvika förföljelse i en politiskt farlig situation utanför de judiska för-

³⁴ Vi kan se denna utveckling i de deuteropaulinska pastoralfreven (t.ex. 1 Tim 2:11–12). Det tycks klart att Pauli efterföljare upplevde det ovan beskrivna behovet att anpassa de kristna församlingarna till rådande samhällsordningar (jfr 1 Tim 3:7; 6:1; Titus 2:5) på ett sätt som Paulus själv inte gjorde, även om Paulus inte var vad vi idag skulle kalla feminist.

samlingarna, samt spridningen av kristen tro i de övre samhällsskikten bidrog alltså tillsammans till kvinnors marginalisering i den framväxande majoritetskyrkan. Och det var den kyrkan som innan 300-talets slut skulle bli det romerska imperiets enda tillåtna religion, och sedan sprida sig världen över.

Ser man på de första hundra åren av kyrkans liv var det alltså i själva anpassningen till och imiterandet av det *offentliga* samhället och den kultur som rådde i de övre samhällsskikten som kristna kvinnor förlorade den ursprungliga rätten att inneha samma titlar och ledarskapsfunktioner som män. Det betyder dock inte att den äldsta kristendomen skall förstås som unik med avseende på öppenhet för kvinnligt ledarskap;

tvärtom kan kvinnligt ledarskap i de första kyrkorna ges en trolig förklaring endast om utvecklingen ses mot bakgrund av kvinnligt ledarskap i synagogor och andra grekisk-romerska föreningar. Från ett historiskt perspektiv kan man konstatera att judinnan Junias döttrar och Pauli icke-judiska efterföljare snart skulle glömma vad som en gång var självklart. Från ett teologiskt perspektiv kan man inför kulturens ständiga skiftningar och kyrkornas evigt dynamiska relation till sin omvärld i denna svåra tid av kyrkosplittring återvända till Pauli ord till de kristna i Filippi för vägledning: «min bön är att er kärlek ständigt skall växa och bli rik på insikt och urskillning, så att ni kan avgöra vad som är väsentligt» (Fil 1:9–10).

Summary

This article deals with the problem of women leaders in the early church. It argues that, while several recent studies have focussed on and acknowledged the fact that women had prominent roles in Pauline churches, explanations for such leadership roles—and why women were ultimately marginalised in the emerging mainstream church—fail to accurately define and categorise the broader ancient context of the church and so fall short of locating the appropriate comparative material. It is maintained that the closest analogy for the earliest Christ-believing communities was the same as for the Jewish synagogues, namely the Graeco-Roman associations, the *collegia*. Understanding women leadership in the ancient synagogue is therefore crucial when considering the prominent roles of women in the early churches. Other factors that affected the position of women in the church include charismatic-prophetic definitions of leadership. The later marginalisation of women in the mainstream churches, already witnessed in the Pastoral letters, should be seen as an adaptation to Graeco-Roman public society, which took place beginning in the second century for a variety of reasons, among which we find the so-called parting(s) of the ways between Jews and Christ-believers as well as an increasing acceptance of Christianity among the upper strata of (non-Jewish) society.

