

# Framtid för befriade kvinnor eller framtid befriad från kvinnor? Om feministisk tolkning av apokalyptiska texter

HANNA STENSTRÖM

*Hanna Stenström är exeget och lektor vid Teologiska institutionen i Uppsala. I artikeln presenterar hon sin avhandling som hon försvarade i april 1999. Med utgångspunkt i Uppenbarelseboken 14:1–5 diskuterar hon feministisk tolkning av apokalyptiska texter men framför allt frågan om, och i så fall hur, kvinnofientliga texter kan göras användbara för kvinnor idag.*

Kvinnoforskare inom snart sagt alla discipliner ägnar sig ofta åt att försöka förstå det förflutna och åt att finna de kvinnor som fanns där men dolts och glömts. När historien använts (till exempel i kyrkorna) för att legitimera det rådande systemet har många kvinnoforskare velat visa att historien inte alls var som det sägs. De skriver en annan historia där kvinnor är viktiga aktörer. Det förflutna kan därför återopas också som legitimation för jämlikhet, eller i alla fall jämlikhetssträvan. I feministteologisk litteratur kan detta kallas att söka «a usable past», ett användbart förflutet.

Om vi går så långt bakåt som till skapelsen<sup>1</sup> övergår kampen om historien och dess tolkning i

Ursprunget till denna artikel är en föreläsning på Teologiska Högskolan 9 mars 2000 vid konferensen «Förtroets och befrielsens texter. En konferens om feministisk bibelläsning.» Inför publiceringen har manuset bearbetats kraftigt både språkligt och innehållsligt. I stort motsvarar sakinnehållet i artikeln innehållet i föreläsningen. Föreläsningen och artikeln bygger på min avhandling *The Book of Revelation. A Vision of the Ultimate Liberation or the Ultimate Backlash? A study in 20th century interpretations of Rev 14:1–5, with special emphasis on feminist exegesis.* Avhandlingen lades fram i april 1999 och föreligger ännu bara som s.k. stencilavhandling.

<sup>1</sup> Under den feministteologiska konferens där föreliggande text ursprungligen framfördes talade Anita Goldman under rubriken «Vilken kunskap förbjöd Herren? Om den bibliska skapelseberättelsen från ett feministiskt perspektiv.»

kampen om myterna och deras tolkning. Skapelseberättelserna i 1 Mos. handlar ju inte om hur det en gång var utan om hur det är. De är försök att förklara vad det är att vara människa och varför allt är som det är. Feministiska exegeter har kritiskt granskat dessa förklaringar, särskilt de delar som använts till att legitimera vår kulturs kvinnosyn. Den Eva som aldrig fanns har ju på sätt och vis varit mer verklig och åstadkommit mycket mer i historien än de flesta kvinnor som faktiskt funnits. Även om vi inte tror att Edens lustgård eller urmatriarkatet har funnits kan vi skapa berättelser om hur annorlunda det var i begynnelsen för att öva oss i att tänka oss en helt annan ordning än den vi har, så att det rådande förlorar sin karaktär av det enda som kan finnas. Så kan kritiskt och nyskapande arbete med berättelser om något före historien ingå i feministiska projekt för att förstå och förändra den historiska situation där vi lever. Vi behöver inte bara ett användbart förflutet utan också en användbar begynnelse.

Berättelser om begynnelsen handlar inte om hur det var och framtidsvisioner, såväl ur Bibeln som västerlandets litterära utopier/dystopier, skrivs ju inte för att säga hur det blir. De vill tolka den situation där de skrivs. De vill ibland trösta och ofta lära, förmana och varna. Ibland är syftet att få läsaren att handla på ett visst sätt.<sup>2</sup> Undergångsvisioner visar vad som kan drabba oss om vi inte förändrar våra liv och visioner av en god framtid vill ge oss kraft och mod att leva för det vi anser gott, trots alla hot.

På så sätt kan också framtiden, eller kanske snarare framtiderna, vara verksamma krafter i nuet. Exempelvis har befrielsesteologer läst Upp. som en vision av hur Gud övervinner den nuvarande ordningens förtryckare och upprättar en rättvis värld.<sup>3</sup> Ur denna läsning hämtas hopp som ger mod att möta den verklighet man lever i och att förändra den. Vi kan berätta också om framtiden för att öva oss i att tänka oss något annat än det som är.

Därför bör vi kunna tala också om sökandet efter en «användbar framtid» som en viktig feministisk uppgift. Det är om sådana framtider som detta ska handla och om feministisk prövning av några av de framtider som vår kultur erbjuder oss, nämligen Bibelns apokalypter. Är de användbara? Omfattar de befriade kvinnor eller är de framtider befriade från kvinnor?

## Apokalyptikens roll i kristen teologi<sup>4</sup>

Apokalypterna har ofta haft en marginell roll i kristen teologi. Även om en del av deras föreställningar, t.ex. om evig salighet och eviga straff, kommit att ingå i de kristna teologiernas föreställningsförråd har själva texterna, med deras bisarra symbolik och svårtydda historioöversikter, ofta lämnats därefter och mest levt i marginella rörelser. Men dessa texter har ändå fått förnyad aktualitet i exegetiken och i kristna teologier från 1800-talet och in i nuet. När det skett har ofta väsentliga frågor kommit i fokus. Många gånger har det handlat om relationen

mellan exegetiken (och exegeten) eller teologin (teologen) och samhället. Vi ser det t.ex. i 1800-talets «social gospel»,<sup>5</sup> i befrielsesteologiernas läsningar av Upp. och i Käsemanns anti-nazistiska exegetik.<sup>6</sup> Apokalyptstolkning aktualiserar också relationen mellan exegetik och konstruktiv teologiskt arbete. Ibland har exegetiken försvårat, ibland har den underlättat, integrerandet av texterna i arbetet med att skapa kristna teologier för en specifik situation. Den feministiska receptionen av Upp. och apokalyptiskt tänkande är här inget undantag.

## Feministisk reception av apokalyptiken.

Catherine Keller finner en dubbelhet i feministteologins relation till eskatologin. Å ena sidan avvisas ofta traditionella kristna eskatologiska föreställningar eftersom dessa är dualistiska, deterministiska och inriktade på det hinsides. Å andra sidan har feminismen — antingen den erkänner det eller inte — rötter i 1800-talets milenaristiskt färgade framtidsoptimism och därmed i en sorts apokalyptiskt tänkande. Temata som t.ex. ett kollektivt hopp för de förtryckta, ett

<sup>5</sup> Även om mycket bruk av «Guds Rike» i teologin, t.ex. i social gospel-rörelsen, i praktiken lösgör «Guds Rike» från apokalyptiken och ger det en ny, inomvärldslig innebörd så är ju också en sådan omtolkning en intressant del av de apokalyptiska föreställningarnas receptionshistoria. De kan också anses ge exempel på «användbara framtider».

<sup>6</sup> Se exempelvis Ernst Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, (4. Auflage) Mohr-Siebeck, Tübingen, 1968, s. 180. Käsemann menade att apokalypter ursprungligen skrevs som svar på frågan «Vem tillhör världen?» eller «Vem har ytterst makten över universum?» Detta exegetiska ställningstagande blev för Käsemann politiskt. Också i dagens samhällen går apokalypterna att läsa som texter som vill säga att makten över världen ligger hos Gud, inte hos diktatorerna, även om de vill få oss att tro att världen tillhör dem. Därigenom kan apokalypterna ge kraft och hopp att stå emot totalitära regimers anspråk. Käsemanns förståelse har Schüssler Fiorenza gjort till sin, även om hon ser det problematiska i synen på makt — som «makt över» — i Upp. Se Elisabeth Schüssler Fiorenza *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, s. 24, 120–121.

<sup>2</sup> För jämförelser mellan nutida framtidsvisioner i science fiction och apokalyptisk litteratur se, exempelvis, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation. Vision of A Just World*. (Proclamation Commentaries), Fortress Press, Minneapolis, 1991, s. 26.

<sup>3</sup> Se Allan Boesak, *Comfort and Protest. Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*, Westminster Press, Philadelphia, 1987, och Pablo Richard, *Apocalypse. The People's Commentary to the Book of Revelation*, (The Bible & Liberation Series) Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995. Jfr diskussion i Stenström a.a., s. 10–11, där också fler referenser ges.

<sup>4</sup> I det följande stycket refereras svepande en stor litteratur. Här finns inte möjlighet att ge belägg och referenser, utan jag hänvisar till Stenström, a.a., 6–16 som ger något mer utvecklade referat med referenser.

hopp om kroppslig, social och kosmisk förnyelse är återkommande i feministiska teologier även hos dem som är skeptiska till traditionella eskatologier.<sup>7</sup>

Vi möter redan i *The Woman's Bible*<sup>8</sup> en ambivalens till Upp. Elizabeth Cady Stanton kritiserar en text där Satan och kvinnan är centralgestalter i de flesta visionerna, där kvinnan (i Upp. 17) som så ofta i Bibeln får symbolisera det avskyvärda och där moderskapet, som Stanton ser som heligt, blir en bild för vämjeliga brott.<sup>9</sup> Stanton önskar en rensad Bibel, underförstått där Upp. hör till det som utrensats, som kan inspirera barn att känna kärlek till «the Mothers of the Race».<sup>10</sup> Matilda Joslyn Gage läser Upp. i en gynocentrisk och esoterisk tolkningsram som förmedlare av andliga hemligheter. Upp. 12 blir en bild av det feminina och gudomligas triumf över det maskulina-materiella och en bild av kvinnornas kamp och framsteg under 1800-talet.<sup>11</sup>

I modern feministteologi återfinns liknande kritik av Upp:s kvinnobilder och exempel på hur apokalyptiskt språk ges helt nya meningar. Vi har det hos Mary Daly, både kritiken och visionen av «the Second Coming of Women».<sup>12</sup> I *Apocalypse Now and Then*<sup>13</sup> läser Catherine Keller Upp. och dess tolkningshistoria, laborerar med

textens öppenhet och flertydighet och låter dess ambivalens finnas: Upp. handlar om rättvisa och texten är djupt problematisk för feministerna genom sitt oförställt misogyn symbolspråk. Även Keller leker med kvinnobilderna och ger dem nya innebörder.

Apokalyptiken kritiseras även i ekofeministisk teologi (Rosemary Radford Ruether<sup>14</sup> och Anne Primavesi<sup>15</sup>). Apokalyptikens dualistiska världsbild, så som den förvaltats av välsituerade västerlänningars individualistiska teologi med dess betoning av den enskildes salighet, har gjort denna värld<sup>16</sup> mindre värd än den andliga, hinsides och kan inte motivera arbete med att avvärja den ekologiska katastrofen. De som bejakar en sådan dualism kan t.o.m. hälsa undergången som något gott.<sup>17</sup> Ruether kritiserar också apokalyptikens transcendentia gudsbild.<sup>18</sup>

## Feministisk exegetik och apokalyptiska texter

Apokalyptiska texter lämpade sig som studieobjekt för den religionshistoriska skolan och blev därför föremål för mycken forskning under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal. Av flera skäl, inklusive svårigheter med att bruka texterna teolo-

<sup>7</sup> Catherine Keller «Eschatology» i Letty M. Russell & J. Shannon Clarkson (eds.) *Dictionary of Feminist Theologies*. Mowbray, London, 1996, s. 86–87.

<sup>8</sup> Elizabeth Cady Stanton and the Revising Committee, *The Woman's Bible*, European Publishing Company, New York, 1898. Återutgiven av The Coalition Task Force on Women and Religion, Seattle 1974.

<sup>9</sup> Stanton, a.a., s. 184. Det blir inte helt tydligt på vilket sätt moderskapet blir en symbol för brott, men det kan syfta på Upp.17:5b som dock inte citeras.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Se Stanton, a.a., s. 176–179, 181–183.

<sup>12</sup> Se Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Reintroduction by the Author*. (2 ed.) Beacon Press, Boston, 1985, s. 95–97, 162, Mary Daly *Gyn/ecology. The Methaethics of Radical Feminism. With a New Intergalactic Introduction by the author*. The Women's Press, London, 1991, s.104–105.

<sup>13</sup> Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World*. Beacon Press, Boston, 1996.

<sup>14</sup> Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. HarperSanFrancisco, San Francisco 1992, s. 61–84.

<sup>15</sup> Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*. Burns & Oates, Tunbridge Wells, Kent 1991, s. 67–84.

<sup>16</sup> Jag tror att skillnaden mellan de ekofeministiska och befrielse-teologiska läsningarna av apokalyptiken kan relateras till olika förståelser av «världen». «Världen» kan ju innebära «skapelsen». Om begreppet förstås så blir dess förintelse knappast något att hälsa med glädje. «Världen» kan också syfta på de gudsfrånvända människorna och de onda, kärlekslösa sammanhang som de skapar och därmed, i befrielse-teologin, den nuvarande världsordningen, orättfärdiga sociala, politiska och ekonomiska strukturerna. Om «världen» tolkas så blir dess undergång något att längta efter och hälsa som början på en rättvis värld.

<sup>17</sup> Daly, *Gyn/ecology*, s. 102–104, kritiserar också den bibliska myten om alltings slut och hävdar att patriarkatet är i full färd med att iscensätta den i nuet.

<sup>18</sup> Ruether, a.a., s. 81–84.

giskt, kom apokalypsforskningen sedan nästan helt att klinga av. Den fick en nystart i slutet av 1970-talets. Fokus hamnade ofta på frågor om genre och språk samt om texternas funktioner i de historiska och sociala sammanhang där de skrevs. Bland dem som deltog i detta arbete fanns forskare som också kom att integrera feministiska perspektiv: Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>19</sup> och, fast i mindre grad, Adela Yarbro Collins.<sup>20</sup>

Hos exegeter finns också de tydligaste exemplen på feministiskt befrielsesteologiska läsningar av Upp. (hos Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>21</sup>) och nytestamentliga apokalyptiska texter överhuvudtaget (hos Luise Schottroff).<sup>22</sup> För dem ger de apokalyptiska texterna en användbar framtid i en kamp för allas befrielse, inklusive kvinnors. Inom feministisk exegetik finns också kritiska analyser av Upp:s kvinno-symbolik som pekar mot ett avvisande av texten (Tina Pippin)<sup>23</sup> eller slutar i ambivalens (Susan Garrett).<sup>24</sup>

Först några ord om Upp. ur feministiskt perspektiv.<sup>25</sup> Upp. präglas av den för apokalypser karaktäristiska dualismen och handlar om en kosmisk kamp mellan gott och ont, Gud och Satan, en kamp som författaren ser utspelas i nuet. För att bygga denna dualistiska värld brukar han dikotomisera kvinnobilder och utnytt-

jar rimligen deras associationspotential, som hör samman med könskonstruktioner i hans kultur. Vi känner lätt igen den klassiska hora-madonna-dikotomi som också idag har konkret och destruktiv inverkan på flickors och kvinnors liv. Den nu dominerande, gudsfiendliga, makten personifieras som Babylon, en stor och skamlös prostituerad, kaotisk och okontrollerad. Den kommande världen som ska fyllas av Gud personifieras som Jerusalem, bruden som väntar på sin man. Bruden är inordnad, lydlig och trogen sin herre. Bilderna är också ett arv från profetexter och vishetslitteratur.

Den kvinno-symbolik som utnyttjas har också implikationer för de levnadssätt och förhållningssätt som kristna bör eftersträva. «Jungfrulighet» blir en bild för att inordna sig i det Herren Gud vill, att lyda. Inför Gud ska vi alla, oavsett biologiskt kön, vara Goda Kvinnor (enligt patriarkala kvinnlighetsnormer.) Vi ser detta i Upp. 14:1–5, en central text i bokens litterära konstruktion och, menar jag, en nyckeltext i Upp:s konstruktion av kristen identitet. Här är de kristna symboliskt skildrade som 144 000 jungfrur. Samtidigt ser vi i 14:1–5 Upp:s androcentrism. Dessa jungfrur är ju män som inte befläckt sig med kvinnor. Den normative kristne är i Upp. tydligt en man. «Kvinnor» representerar allt det hotande som inte har någon plats i kristet liv eller i den nya världen. Även om detta är symboliskt tänkt, ja även om också biologiska kvinnor identifierade sig med de 144 000, är symboliken i sig problematisk.

Schüssler Fiorenza utformar en tolkningsstrategi som syftar till att göra Upp. brukbar i feministisk befrielsesteologi. Frågorna om hur Upp:s språk ska förstås är grundläggande för henne. Upp. är inte ett chiffer där varje enskilt element har en precis mening, utan har ett öppet och flertydigt symbolspråk som väcker känslor, förmedlar övertygelser, påverkar förhållningssätt och handlingar. Det som texten förmedlar till sin mottagare kan inte fullt ut översättas till entydiga

<sup>19</sup> Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*.

<sup>20</sup> Se t.ex. Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Philadelphia, 1984, s.159–160. Adela Yarbro Collins «Women's History and the Book of Revelation» i SBLSP, Scholar's Press, Georgia 1987, s. 80–91.

<sup>21</sup> Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*. Se också Luzia Sutter Rehmann «Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos» i Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 2. korrigierte Auflage, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, s. 725–741.

<sup>22</sup> Se t.ex. Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1995, s. 152–173.

<sup>23</sup> Tina Pippin, *Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse*. (Literary Currents in Biblical Interpretation), Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992.

<sup>24</sup> Susan R. Garrett, «Revelation» i Carol A. Newsom and Sharon H Ringe (eds.): *The Women's Bible Commentary* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992, s. 377–382.

<sup>25</sup> Jag sammanfattar här mycket kort min läsning i Stenström, a.a., s. 83–97.

påstående.<sup>26</sup> Frågan «Vad gör denna text med oss om vi underkastar oss dess vision?»<sup>27</sup> blir därför central. Schüssler Fiorenza betonar också textens retoriska karaktär. Som all retorik är Upp. ett gensvar på en specifik situation. En stor del av analysen syftar till att förstå hur denna situation var och hur texten fungerade som ett gensvar.<sup>28</sup>

Ett befrielse-teologiskt drag hos Schüssler Fiorenza är hennes ståndpunktsteoretiska utgångspunkt.<sup>29</sup> Genom en form av retorisk analys visar hon att vi genom Upp. kan ana en verklighet där många olika röster kämpade om makten över tolkningen och där profeten Johannes röst bara var en. Men hon förstår Johannes röst som en röst underifrån, en kunskapsposition hon privilegierar och tillskriver tolkningsföreträde.<sup>30</sup> Vidare är det centralt för Schüssler Fiorenza, att inte enbart fokusera på könsförtrycket utan istället inkludera alla former av förtryck.<sup>31</sup>

Schüssler Fiorenza menar att om Upp. ska kunna läsas som en vision av en framtid också för befriade kvinnor så måste vi, för det första, förstå den retoriska situation som texten en gång ville vara ett svar på och, för det andra, läsa texten i en liknande situation, där den kan fungera som ett gensvar. Karakteristiskt för en sådan situation, då och nu, är att den präglas av orättvisor.<sup>32</sup> Frågan inställer sig då, hur en text som bärs upp av ett bildspråk intimt förknippat med det feministerna kallar orättvisor kan komma att tala till feministerna om rättvisa?

<sup>26</sup> Se «Visionary Rhetoric and Social-Political Situation» i Schüssler Fiorenza, *Justice and Judgment*, s. 181–203 samt Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 23–31.

<sup>27</sup> Schüssler Fiorenza, *Justice and Judgment*, s. 199. Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 4.

<sup>28</sup> Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 20–23, 31–37, 117–139. Se särskilt s. 138–139.

<sup>29</sup> Detta blir tydligt i Schüssler Fiorenza, *Vision of A Just World*, s. 126.

<sup>30</sup> A.a., s. 126, 132–139.

<sup>31</sup> A.a., s. 14: «I do not read Revelation just in terms of the sex/gender system but with reference to the Western classical patriarchal system and its interlocking structures of racism, classism, colonialism and sexism.»

<sup>32</sup> A.a., s. 138–139.

Det första steget i Schüssler Fiorenzas feministiska strategi<sup>33</sup> är att kritiskt granska detta bildspråk och att erkänna hur svårt att acceptera det blivit. Idag kan de motsatsställda kvinnobilderna sannolikt inte fungera som retoriska medel för att få kristna att stå fast i sin trohet mot Gud (in i döden om så krävs). Snarare riskerar de att få oss till att dela synen på kvinnor som antingen goda eller dåliga, horor eller madonnor. På så sätt kan Upp. bidra till att cementera orättvisor snarare än att inspirera i kampen för en framtid för befriade kvinnor.

Men Schüssler Fiorenza är och förblir fast övertygad om att Upp. har en roll att fylla i feministteologin. Hon menar, att denna «kö-nade» (eng. «gendered») mening i bildspråket inte får ses som primär. Detta bildspråk är också för henne helt konventionellt, en sorts döda metaforer som författaren brukar utan att vilja säga något om kvinnor.

Det andra steget blir därför att översätta det bilderna vill säga till ett annat, för oss levande och möjligt språk, där budskapet om motståndets nödvändighet och rättvisan som kommer blir tydligt. Hon menar t.o.m. att en feministisk tolkning som stannar i den kritiska analysen av textens kvinnobilder och dess androcentrism blir apolitiskt. Den bidrar till att vidmakthålla det systemet genom att ta språket och det system det återspeglar för givet och inte formulera strategier för hur språket ska kunna ges nya meningar. Som så ofta vill Schüssler Fiorenza återerövra de nedärvda texterna och traditionerna för kvinnor.

Tina Pippin utformar en annan feministisk strategi för att läsa Upp., ofta i uttrycklig kontrast till Schüssler Fiorenzas.<sup>34</sup> Hon identifierar sig som en postmodern feminist, som — på ett sätt som både liknar och inte liknar Schüssler Fiorenzas — läser Upp. som en öppen och flertydig text och medvetet laborerar med dess ambivalens och många möjliga meningar.

<sup>33</sup> För en sammanfattning av denna strategi se a.a., s. 13–15. Se också s. 130–131.

<sup>34</sup> Så exempelvis i Pippin, a.a., s. 52–53. För Schüssler Fiorenzas svarspolemik se t.ex. Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Epilogue» i *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Second Edition, Fortress Press, Philadelphia, 1998, s. 205–236.

Pippins bok *Death and Desire*<sup>35</sup> kunde, menar jag, ha rymt mer genomarbetade textanalyser. Den blir lite väl mycket av en samling möjliga teoretiska utgångspunkter som hopas på varandra. Om jag avstår från recenserandet och lyfter fram några centrala punkter i hennes arbete så är det grundläggande att Pippin prövar många möjliga läsningar, inklusive befrielsesteologiska. Varje läsning flyttar tolkningsramarna och bereder väg för nya läsningar. Hon vägrar därför att definitivt fastslå huruvida Upp. är «förtryckande eller befriande» eller, för att använda den term jag valt, huruvida den utgör en användbar framtid. Den enes himmel är ju den andras helvete, det som för den ena är en utopi är för den andre en dystopi och vad Upp. är beror på läsarens perspektiv.

Vad Pippin däremot menar, emfatiskt, är att om vi läser texten i kvinnors och kvinnofrigörelsens tjänst så är Upp. omöjlig. Upp:s kvinno-symbolik måste underkastas kritisk feministisk analys innan den översätts. Hon tycks mena att Schüssler Fiorenzas analys brister. Risken finns att en översättning av symbolspråket till ett mer allmänt befrielsebudskap förlorar fokus på det specifika i kvinnoförtrycket.<sup>36</sup> Hon menar också att den framtid som Upp. utmålar är en framtid befriad från kvinnor. Feministisk analys av Upp. avslöjar en sådan sexism och misogyni i Upp. att texten måste avvisas. En sådan kritisk och konsekvent analys är för Pippin lika politisk som Schüssler Fiorenzas strategi.<sup>37</sup> Samtidigt som Pippin avvisar Upp. erkänner hon textens kraft och menar att vi inte klarar oss utan sådana visionära texter. *Death and Desire* slutar därför med en uppmaning till kvinnor att skapa sina egna visioner av det svåra som är och det goda vi längtar efter.<sup>38</sup>

I min avhandling formulerar jag ytterligare några punkter i en kritik av Schüssler Fiorenzas strategi, som här kan skissas mycket kort.<sup>39</sup>

Jag kritiserar hennes argument att den «könade» meningen i bildspråket inte är primär. Jag

menar att detta inte är det centrala i feministisk kritik av kvinno-symboliken i Upp. Men även om den «könade» meningen i språket är sekundär (eller tertiär eller kvartär) så finns den där. Om jag får uttrycka mig enkelt så tror inte jag heller att Johannes ville skriva en misogyn text. Han ville skriva om kampen mellan det han ansåg vara ont och det han trodde var gott, en kamp som han trodde utspelade sig i hans nu. Han skrev för att påverka sina mottagare att anta hans tolkning av verkligheten och leva efter den. För att åstadkomma detta använde han ett bibliskt bildspråk, där vissa kulturellt betingade föreställningar om kvinnor är alldeles bärande för att texten ska förmedla det han vill förmedla och påverka mottagaren på önskvärd sätt. «Dålig kvinna», «jungfru» och andra kvinnobilder blir ett fungerande språk för att tala om något annat än kvinnor — lydnad, olydnad, ordning och kaos. De kulturellt betingade föreställningarna är enligt feministisk analys djupt problematiska. Härefter ligger kvinno-symbolikens problem. Separationen mellan form och innehåll som tycks förutsatt är också problematisk i ljuset av mycken nutida litteraturteori.

Det tycks mig märkligt, att Schüssler Fiorenza ser kvinno-symboliken på ett sätt, som vad jag kan förstå förutsätter ett rent intellektuellt förhållningssätt till texten där vi hela tiden med vårt medvetande och förnuft omtolkar bildspråket, när hon annars så genomgående betonar att språket fungerar som ett oöversättbart, flertydigt och öppet språk som når oss och gör något med oss också på djupare nivåer än den medvetna. Som jag förstår det blir, för att ta ett exempel, bilden av «den stora prostituerade» som personifikation av det som står Gud emot och som måste bort för att den efterlängta goda världen ska komma, djupt oroande ur ett feministiskt perspektiv. Vilka djupt liggande skikt av årtusendens internaliserat kvinnoförakt (och därmed självförakt) rör den vid hos mig om den faktiskt börjar fungera som en bild för något som måste bort?

Jag menar också att Schüssler Fiorenzas könsteoretiska antaganden lämnar en del övrigt att önska. Hon förefaller mig sakna en teori för att kunna hantera «kön» som en symbolisk kategori och för att kunna diskutera relationen mellan symboliskt kön — och därmed könad symbo-

<sup>35</sup> Pippin, a.a.

<sup>36</sup> A.a., s. 53.

<sup>37</sup> A.a., s. 47.

<sup>38</sup> A.a., s. 107.

<sup>39</sup> För denna min diskussion av Schüssler Fiorenza se Stenström, a.a., s. 246–263.

lik — och andra dimensioner i kön (de biologiska och sociala dimensionerna). Därigenom kan hon skapa en läsestrategi som, vad jag kan se, förutsätter att symboliskt kön inte är kön, i alla fall inte lika mycket kön som socialt givna roller och strukturer, och därmed blir något som kan bortses från och omtydas till något annat.<sup>40</sup>

En kritisk analys av textens kvinnosymbolik är inte nödvändigtvis mindre politisk än Schüssler Fiorenzas strategi. Denna analys kan göra texten svårbrukbar i kristen teologi men jag har lite svårt att se att den är dålig för feminismen. Jag menar att den feministiska erfarenhet som Schüssler Fiorenza värderar så högt talar emot henne. Att benämna det förtryckande som förtryckande är inte att cementera det, det är första steget mot förändring och kan vara ett nog så stort steg, även om det inte är målet. Den som arbetar i kvinnojour vet mycket väl, att när kvinnor börjar beskriva sin verklighet som förtryckande är det ett första steg mot uppbrott och förändring. Det finns ett tillstånd när kvinnor bara böjer sig och ser våldsverkligheten som normal, som det enda möjliga, kanske t.o.m. något som är ens egen skuld eller ett rättmätigt straff. Att börja definiera den verkligheten som förtryck får därför inte reduceras till något litet, det är förutsättningen för all förändring.

På ett liknande sätt kan, tror jag, en kritisk analys av texter fungera. Upp:s bildspråk ger ju övertydliga exempel på föreställningar om kvinnor och kvinnlighet som finns idag fast ofta i mer subtila former. En kritisk analys av Upp. kan därför integreras i ett större feministiskt arbete med att identifiera och problematisera kvinnobilder och kvinnlighetskonstruktioner i vår kulturs historia. Det arbetet som kan inordnas i feministisk strävan efter samhällsförändring.

Även om jag är skeptisk till att Upp:s framtid är användbar för oss som önskar en framtid för befriade kvinnor delar jag övertygelsen att det finns en kraft i Upp:s språk. Utöver våra konkreta mål behöver vi de stora visionerna som ett språk för vårt hopp och vår längtan. I slutorden

till min avhandling<sup>41</sup> återger jag några sådana visioner.

Jag tänker mig dem inte som en apokalyptikers proklamerande av att ha fått den odiskutabla sanningen om tillvarons hemligheter och framtiden från Gud. Snarare ser jag framför mig ett samtal, där olika möjliga framtider hålls fram av olika deltagare som kan avvisa varandras visioner och söka andra som för dem är användbara. Någon säger att det som står Gud och rättvisan emot inte ska personifieras som den Stora Skökan utan istället som den Store Hallicken, eller som en man som tjänat miljoner på pornografi. Det är han som sitter på Odjurets rygg, drucken av blodet från alla de kvinnor och barn, Jesu små bröder och systrar, vilkas förnedring gjort honom rik. Men han och Odjuret ska sluta i den brinnande sjön. Då kommer andra att säga, att så länge vi tänker oss en brinnande sjö är vi kvar i den gamla onda världen med dess dualismer och dess skapande av syndabockar. Ska en ny värld tänkas ska den inte tänkas komma genom att Den Store Pornmiljonären och Patriarkatet kastas i en brinnande sjö, för det är den gamla världens sätt att hantera konflikter. I stället måste vi skapa bilder av hur det nya kommer genom försoning, helande och förvandling. Den fullkomning vi längtar efter ska inte tänkas som Bruden som jungfrulig väntar på sin man utan som när två älskande återförenas — utan att någon av dem ger upp sig själv — efter år av missförstånd, otroheter och separationer. Det nya ska inte tänkas komma genom att det gamla förintas utan i stället som något som växer ur mörker, närt av allt som dött, så som säden växer ur jorden. Då kommer andra att säga att detta är ett idylliserande som inte tar det onda på allvar och att vi måste ha bilder av hur de rådande onda ordningarna försvinner i avgrunden, för att visa hur onda vi anser att de är. Då protesterar andra och kräver bilder av en annorlunda frälsning, som för dem är en användbar framtid. Och så ska samtalet fortsätta och visionerna växa. Jag hoppas att vi ska söka och finna användbara framtider, både de mycket nära och konkreta förslagen till reformer och de stora visionerna av en rättvis värld, en ny skapelse, också för befriade kvinnor.

<sup>40</sup> För mina könsteoretiska antaganden se Stenström, a.a., s. 48–54, med referenser till feministteoretisk litteratur.

<sup>41</sup> A.a., s. 317–318.

### Summary

The article is based on the author's dissertation *The Book of Revelation: A Vision of the Ultimate Liberation or the Ultimate Backlash? A Study in 20<sup>th</sup> Century Interpretations of Rev 14:1-5, with special emphasis on Feminist Exegesis* (Uppsala, 1999). A brief introduction is made to the reception of apocalyptic texts, especially New Testament ones, in feminist theology. Feminist readings are, however briefly, related to the uses and non-uses of apocalyptic texts in Christian theology in general.

The main focus in the article is on one specific apocalyptic writing, the Book of Revelation (= Rev.) and its use of female and sexual imagery, including the classical dichotomies of Virgin and Harlot. The sketch is followed by a discussion of the interpretations of Rev. by two feminist exegetes, Elisabeth Schüssler Fiorenza and Tina Pippin. These two represent different understandings of the possibility to integrate Rev. in constructive feminist theological work. The differences between Schüssler Fiorenza and Pippin are related to their respective feminist theoretical positions. A theme throughout the article is the necessity of «usable futures», of visions of the future which give hope and strength to those struggling for change in the present. Therefore, it ends in the same way as the author's dissertation: with some brief glimpses of other apocalypses than those we find in Rev., glimpses of possibly usable futures.



### Information om manus till STK

Manus till *artiklar* skall normalt vara max. 33.800 tecken, inklusive allt (t.ex. rubriker, fotnoter, evtl. litteraturförteckning osv.), eller 13 maskinskrivna A4-sidor (radinställning 10 och radavstånd 1,5 = ca 65 tecken/rad och 40 rader/sida). *Manus lämnas* helst på korrekturläst 3 1/2' diskett tillsammans med utskrivna text eller som skrivmaskintext. — *Artikeln* skall ha huvudrubrik och delrubriker. *Noter i maskinskrivet manus* bör stå på ett blad för sig. *Litteraturreferenser* kan sättas som noter eller i litteraturlista, som kommer att stå efter artikeln. *Varje artikel på annat språk än engelska* skall avslutas med en av författaren skriven kort «Summary» på engelska eller tyska som skall vara max 1.200 tecken eller 18 maskinskrivna rader. — *Artikelmanus* med diskett lämnas till sekreteraren som behåller disketten och lämnar manuset till red.medlemmarna för genomläsning och granskning.

Manus till *recensioner* är maximerat till 3 A4-sidor (radinställning 10 och radavstånd 1,5 = ca 65 tecken/rad och 40 rader/sida) eller högst 8.000 tecken. Kortare anmälningar omfattar högst 0,5 A4-sida eller 1.300 tecken. *Recensionsmanus* lämnas till särskilt ansvarig för recensionsavdeln. eller sekreteraren.

Avhandlingsförfattare uppmanas att skicka in *resuméer* som får omfatta max. 1.200 tecken.

Till alla slags manus fogas tydligt författarens namn, titel, adress, tel.nr, fax nr. och e-post-adress.