

Kvinnor som vittnen i Johannesevangeliet

Självständigt arbete i Bibelvetenskap 15 hp
Maria Pettersson

Examinator: Mikael Tellbe
Handledare: Tommy Wasserman
Examinationsdatum: 2016-05-25

Abstract

The aim of this essay is to examine the female witnesses in the Gospel of John and their role and function as witnesses to Jesus as the Messiah and Son of God. In this connection, it is important to understand the Jewish and the Greco-Roman backgrounds, in particular how female witnesses were viewed in forensic contexts in first-century Palestine. This essay will examine these contexts and compare them to the way that John presents the women who appear as witnesses in the gospel in a number of selected texts: 2:1–11 (the wedding at Cana); 4:1–42; (the woman at the well); 11:1–46 (the raising of Lazarus); 12:1–8 (the anointing of Jesus); 19:25–27 (the women at the cross); 20:1–18 (the empty tomb). The main focus will be on 4:1–42 and 20:1–18. In the conclusion of this essay, I claim that the gospel presents the female witnesses as eligible and trustworthy, and some of the testimonies contradict the customs and traditions regarding female witnesses in first-century Palestine.

Keywords: *Female witness, Gospel of John, Messiah, Joh 2:1–11, Joh 4:1–42, Joh 11:1–46, Joh 19:25–27, Joh 20:1–8, trial, martyreō, martyria.*

Förkortningar

B2000	Bibel 2000
BDAG	<i>A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i>
EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i>
LXX	Septauginta
NIDNTT	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>

Innehåll

Kapitel 1: Introduktion.....	1
1.1 Inledning och syfte.....	1
1.2 Problemformulering.....	1
1.3 Avgränsningar.....	2
1.4 Metod.....	2
1.5 Material.....	2
1.6 Forskningsöversikt.....	3
1.6.1 Johannesevangeliet som rättegång.....	3
1.6.2 Kvinnliga vittnen i Johannesevangeliet.....	4
1.6.3 Sammanfattning.....	6
1.7 Disposition.....	6
Kapitel 2: Kvinnliga vittnen i antiken.....	7
2.1 Historisk kontext.....	7
2.1.1 Kvinnans roll som vittne i rättsliga situationer.....	7
2.1.1.1 Grekisk-romersk kontext.....	7
2.1.1.2 Allmän judisk kontext.....	8
2.1.3 Sammanfattning.....	12
2.2.3 Judar och samarier.....	13
2.2.4 Kvinnliga vittnen i samarisk kontext.....	13
Kapitel 3: Begreppsanalys.....	16
3.1 <i>Martyreō</i>	16
3.2 Sammanfattning.....	18
Kapitel 4: Textanalys.....	19
4.1 Johannesevangeliets författare, datering, mottagare, syfte och genre.....	19
4.1.1 Genre.....	20
4.2 Kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:1–42).....	20
4.2.1 Litterär kontext och struktur.....	20
4.2.2 Versanalys.....	22
4.2.2.1 Joh 4:1–15.....	22
4.2.2.2 Joh 4:16–26.....	23
4.2.2.3 Joh 4:27–38.....	24
4.2.2.4 Joh 4:39–42.....	25
4.2.3 Sammanfattning.....	28
4.3 Maria från Magdala vid Jesu grav (Joh 20:1–18).....	28
4.3.1 Litterär kontext och struktur.....	28
4.3.2 Versanalys.....	29
4.3.2.1 Joh 20:1–10.....	29
4.3.2.2 Joh 20:11–18.....	32
4.3.3 Sammanfattning.....	35
4.4 Övriga texter.....	35
4.4.1 Joh 2:1–11 (Bröllopet i Kana).....	36
4.4.2 Joh 11:1–46 (Lasarus uppväcks).....	37
4.4.3 Joh 12:1–8 (Maria smörjer Jesu fötter).....	38
4.4.4 Joh 19:25–27 (Kvinnorna vid Jesu kors).....	39
Kapitel 5: Sammanfattning och slutsatser.....	41
Bibliografi.....	46
Primärkällor.....	46
Övrig litteratur.....	46

Kapitel 1: Introduktion

1.1 Inledning och syfte

Evangelierna innehåller många skildringar om möten mellan Jesus och människor i olika livssituationer. Det finns beskrivningar om hur dessa möten är förvandlande och även hur de leder till att människorna i fråga för budskapet vidare, de blir vittnen. I Johannesevangeliet finns en stark betoning på vittnen och vittnesbörd. Det grekiska ordet *martyria* (vittnesbörd), förekommer hela 14 gånger i evangeliet.¹ Verbet *martyreō* (att vittna), förekommer 31 gånger, detta i jämförelse med verbets användning i de övriga evangelierna, en gång i Matteusevangeliet och två gånger i Lukasevangeliet.² Utöver de ställen där orden förekommer finns det även i Johannesevangeliet flera skildringar om hur människor blir vittnen till olika händelser. Bland dessa är det i flera fall kvinnor som har den rollen och det vill jag undersöka vidare.

Att dessa vittnesbörd ska väcka tro är syftet med evangeliet som framkommer i Joh 20:30–31:

Också många tecken som inte tagits med i denna bok gjorde Jesus i sina lärjungars åsyn. Men dessa har upptecknats för att ni ska tro att Jesus är Messias, Guds Son, och för att ni genom att tro skall ha liv i hans namn. (Joh 20:30–31).

Läsarna förväntas alltså att godta vittnesbörden som återges, även kvinnornas. Syftet med uppsatsen blir därmed att studera hur Johannes skildrar kvinnor som vittnen till Jesus. Jag kommer välja några texter som på ett tydligt sätt belyser detta och utifrån dem göra en analys. Vidare kommer jag jämföra analysen med kvinnosynen i antiken gällande kvinnans eventuella roll som vittnen i domstolar.

1.2 Problemformulering

Huvudfrågan blir således: Hur fungerar kvinnor som vittnen till Jesus som Messias och Guds Son i Johannesevangeliet? För att besvara frågan ställer jag följande underfrågor:

1. Hur såg kvinnosynen ut i Jesu samtid i fråga om kvinnors rätt att vittna eller inte? Finns det likheter/skillnader med hur Johannes beskriver och framlägger det?
2. Vad finns det för exempel på kvinnliga vittnen i Johannesevangeliet?
3. Vad säger de utvalda texterna om hur Johannes använder dem som vittnen till Jesus?

¹ Joh 1:7, 19; 3:11, 32, 33; 5:31, 32, 34, 36; 8:13, 14, 17; 19:35; 21:24.

² Joh 1:7, 8, 15, 32, 34; 2:25; 3:11, 26, 28, 32; 4:39, 44; 5:31, 32, 33, 36, 37, 39; 7:7; 8:13, 14, 18; 10:25; 12:17; 13:21; 15:26, 27; 18:23, 37; 19:35; 21:24.

1.3 Avgränsningar

Johannesevangeliet innehåller alltså flera texter där kvinnor omnämns och får fungera som vittnen. Dessa är följande: Joh 2:1–11 (Bröllopet i Kana), 4:4–42 (Kvinnan vid Sykars brunn), 11:1–46 (Lazarus uppväcks), 12:1–8 (Maria smörjer Jesu fötter), 19:25–27 (Kvinnorna vid Jesu kors) och 20:1–18 (Maria från Magdala vid Jesu grav).³ Dessa texter har jag valt eftersom det är där kvinnor framträder i Johannesevangeliet. Jag kommer dock inte i denna uppsats ha möjlighet att granska samtliga utan endast i korthet kommentera dem men gå djupare in på några utvalda. I Johannesevangeliet finns även textavsnittet med Jesus och äktenskapsbryterskan (Joh 7:53–8:11). Majoriteten av forskarna hävdar dock att denna text ursprungligen inte tillhört Johannesevangeliet och därför lämnar jag texten utan vidare diskussion.

Av utrymmesskäl kommer jag alltså fokusera på två texter. Den första är Jesu möte med kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:1–42). Texten är relevant och viktig då det är den enda av de ovannämnda texterna som innehåller verbet *martyreō* (Joh 4:39). Den talar även explicit om hur kvinnan blir ett vittne till Jesus som Messias (Joh 4:25–26).

Den andra texten jag valt att studera närmre är när Maria från Magdala kommer till den tomma graven (Joh 20:1–8). Det valet baserar jag på att det i urkyrkan var något centralt att vara vittne till Jesu uppståndelse. Exempel på det återfinns i 1 Kor 15:4–8 då Paulus talar om vittnen till uppståndelsen och hur budskapet om Jesu död och uppståndelse är grunden för tron.

1.4 Metod

I huvudsak kommer jag använda mig av historisk-kritisk metod och inslag av narrativ analys. Jag kommer även inkludera en språkvetenskaplig del för att undersöka relevanta grekiska ord. För att bättre förstå den historiska bakgrunden till texterna kommer jag specifikt att undersöka kvinnornas roll som vittnen i antiken. På så sätt kan förståelsen för texterna om hur kvinnorna fungerar som vittnen till Jesus i Johannesevangeliet fördjupas. Den narrativa analysen använder jag då jag undersöker bibeltexterna.

1.5 Material

Mina primärkällor kommer bestå av de texter i Johannesevangeliet jag studerar samt källtexter i översättning som behandlar kvinnors roll som vittnen i den antika världen. Utöver detta kommer jag

³ Bibel 2000 (B2000) används om inget annat anges.

använda mig av sekundärkällor såsom bibelkommentarer, ordböcker, lexikon, monografier, avhandlingar och artiklar. Detta för att få en bredare förståelse för de johanneiska texterna.

1.6 Forskningsöversikt

1.6.1 Johannesevangeliet som rättegång

Under 1970-talet behandlade J. M. Boice, J. Beutler, A. E. Harvey och A. A. Trites förekomsten av vittnen i juridisk mening och Johannesevangeliet som en rättegång. Om än i olika grad, var de överens om att Johannesevangeliets juridiska språk var baserat på det som förekom i hellenistisk och judisk kultur.⁴ År 1970 gav Boice ut monografien *Witness and Revelation in the Gospel of John* där han påvisar sju vittnen i Johannesevangeliet: Johannes Döparen, andra mänskliga vittnen, Fadern, Jesus Kristus, Kristi gärningar, skriften och den Helige Ande. Han menar även att då Johannes använder orden *martyria* och *martyreō* omarbetar han teman från Gamla testamentet, särskilt från Jesaja.⁵

I *Martyria: traditions-geschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (1972) beskriver Johannes Beutler Johannesevangeliet som en bild av en rättegång mellan Jesus och hans motståndare.⁶ Han visar även på den sammanhängande argumentation som finns i evangeliet, baserad på flera olika vittnen till Jesus.⁷ Språkbruket kring vittnen vill han inte i samma utsträckning som Boice begränsa till en gammaltestamentlig modell utan ser två stora grupper av vittnen i evangeliet: vittnen till Jesus och Jesus som vittne till en gudomlig relation.⁸

A. A. Trites uppmärksammade i sin monografi *The New Testament Concept of Witness* (1977) tvisten som finns i Johannesevangeliet och likt Boice ser hon likheter med kontroversen i Jesaja 40–55 som fungerar som förebild. Johannes sammansätter och presenterar vittnena utifrån en gammaltestamentlig modell. Evangeliet har enligt Trites drag av en kosmisk rättegång och det är en litterär skildring av en rättstvist.⁹ Som vi ska se i textanalyserna tar kommentatorer som Gary M. Burge och Richard Bauckham fasta på rättegångsperspektivet.

A. E. Harvey vill i monografien *Jesus on Trial* (1976) visa på hur Johannes i sitt evangelium gör om Jesu rättegång litterärt inför sina läsare. I Johannesevangeliet framträder olika vittnen såsom Fadern, Jesus, Jesus gärningar och tecken, den Helige Ande, skrifterna, Johannes Döparen och andra mänskliga vittnen. Dock menar Harvey att Marta, som var vittne till Lasarus uppståndelse,

⁴ Maccini 1996, 55.

⁵ Boice 1970, 16–112; Maccini 1996, 56–58.

⁶ Beutler 1972, 365; Maccini 1996, 58.

⁷ Beutler 1972, 365; Simpson 2014, 104.

⁸ Beutler 1972, 81; Maccini 1996, 56.

⁹ Trites 1977, 79–80; Maccini 1996, 32–38.

måste strykas från listan. Eftersom hon var kvinna räknades inte hennes vittnesbörd som giltigt i domstolar.¹⁰ Denna invändning är viktig för min uppsats då jag ämnar analysera flera texter där kvinnan fungerar som vittne och det finns även andra forskare som hävdar motsatsen.

Robert G. Maccini bemöter 1994 Harveys argument i artikeln ”A Reassessment of the Woman at the Well in John 4 in Light of the Samaritan Context” och menar att Harvey förenklar när han drar slutsatsen att kvinnors vittnesbörd inte var giltiga och vill bevara idén om att Johannes endast använder sig av giltiga vittnen. Maccini sammanfattar hur situationen såg ut för judiska kvinnor genom några punkter: (1) De var i stort sett förbjudna att vittna i domstolar; (2) de kunde vittna i utomrättsliga situationer; (3) de kunde svära eder av religiös karaktär; (4) de kunde fungera som profeter och göra religiösa bekännelser; (5) de kunde av vissa betraktas som nyckfulla och oberäkneliga. Han slutsats blir att man måste studera de olika händelserna individuellt för att kunna bedöma kvinnornas roll (se 1.6.2).¹¹

Maccini betonar i sin monografi *Her Testimony is True: Women as Witnesses According to John* (1996) att Johannes syfte med evangeliet framkommer i Joh 20:30–31. Johannes vill väcka tro på Jesus som Messias, bland annat genom att använda vittnen till Jesu gärningar.¹² I alla evangelier lyfts passionsberättelsen fram som en rättegång inför romarna men i Johannesevangeliet framställs en kosmisk rättegång där Jesus är i centrum.¹³ Verben ”höra” och ”se” är också vanligt förekommande och tyder på ögonvittnens betydelse.¹⁴

Thomas W. Simpson ger i artikeln ”Testimony in John’s Gospel” (2014) bevis för Johannesevangeliets fokus på vittnesbörd. Han visar på den höga frekvensen av grekiska kognater som *martys*, *martyria*, *martyreō*, etc. Vittnesbördet har även en central del i evangeliet, det är inget som händer i periferin. Exempel på vittnen i evangeliet är kvinnan vid Sykars brunn (4:34, 39), Fadern genom skrifterna (5:36–40), Anden (15:26), mirakel (5:36; 10:25), de som bevittnade Lazarus återuppståndelse (12:17), lärjungarna (15:27), vittnen till Jesu död (19:35) och författaren själv (20:31; 21:24).¹⁵

1.6.2 Kvinnliga vittnen i Johannesevangeliet

När det gäller forskning kring kvinnliga vittnen i Johannesevangeliet fyllde Maccini 1996 en lucka i forskningen med sin monografi. Maccini beskriver kvinnans roll som vittne i den bibliska kulturen. Johannesevangeliet speglar samtida Palestina som ett land styrt av romarna där judarna ändå hade

¹⁰ Harvey 1976, 45; Maccini 1994, 35–36.

¹¹ Maccini 1994, 35–37.

¹² Maccini 1996, 19.

¹³ Maccini 1996, 32.

¹⁴ Maccini 1996, 49–50.

¹⁵ Simpson 2014, 101–104.

religiöst självstyre såvida de inte störde ordningen. Därför blev Pentateuken en grund för hur man såg på rättsfrågor och kvinnliga vittnen inom samtida judendom. Pentateuken innehåller inget förbud mot kvinnor som vittnen men heller inget exempel på när en kvinna ger ett giltigt vittnesbörd. Ordningen att kvinnan i praktiken inte fick vittna handlade inte om att hon var inkapabel till det, det baserades istället på kulturella och tekniska grunder som vi ska se närmare på. Dock fanns flera undantag, kvinnor kunde exempelvis vittna i frågor kring egendom. Förmodligen fick de även vittna i hedniska domstolar då romerska lagar tillät det.¹⁶ I Nya testamentet finns inga exempel på kvinnors vittnesmål i rättsliga situationer, däremot många exempel på ögonvitnesskildringar.¹⁷

Maccinis huvudfråga i monografen blir: Hur kunde vittnesbörden från kvinnorna som presenteras i Johannesevangeliet uppfattats av åhörarna i Palestina under första århundradet? Inledningsvis beskrivs den starka betoningen på rättegång och vittnen som finns i evangeliet genom språk och retorik. Vidare lyfts frågan om kvinnan som vittne i den bibliska kulturen och slutligen kommenterar Maccini sex texter i Johannesevangeliet där kvinnor framträder: Joh 2:1–11 (Bröllopet i Kana), 4:4–42 (Kvinnan vid Sykars brunn), 11:1–46 (Lazarus uppväcks), 12:1–8 (Maria smörjer Jesu fötter), 19:25–27 (Kvinnorna vid Jesu kors) och 20:1–18 (Maria från Magdala vid Jesu grav). Dessa utgör grunden för studiet och texterna tolkas i ljuset av andra Johannestexter som har koppling till varandra.¹⁸ Maccinis slutsats blir att ingen av dessa sex bibeltexter spränger några gränser eller går utanför de normer och traditioner som rådde i samtiden. Därför fanns det ingen anledning för Johannesevangeliets första läsare att förkasta kvinnornas vittnesbörd.

Som jag nämnt ovan har Simpson behandlat vittnesbördets centralitet i Johannesevangeliet. Ett av de vittnen han lyfter fram är kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:34, 39).¹⁹ Simpson räknar uppenbarligen kvinnan som vittne utan att behandla frågan om vittnesbördets giltighet.

Gerald O' Collins och Daniel Kendall inriktar sig specifikt på kvinnliga vittnen till uppståndelsen och skriver 1987 artikeln "Mary Magdalene as Major Witness to Jesus Resurrection". Där hänvisar de till flera forskare på ämnet (Edward Hoskyns, C. H. Dodd, C. K. Barrett och Rudolf Bultmann).²⁰ Bultmann och Hoskyns ansåg att Maria från Magdala hade en viktig roll och var bärare av påskbudskapet medan Dodd och Barrett förbiser kvinnornas betydelse i uppståndelseberättelsen. O' Collins och Kendall hävdar att förminsandet av kvinnornas betydelse har ifrågasatts och utmanats, främst genom feministrörelsen. Artikelförfattarnas ståndpunkt i frågan

¹⁶ Maccini 1996, 63–74.

¹⁷ Maccini 1996, 74–77.

¹⁸ Maccini 1996, 5–13.

¹⁹ Simpson 2014, 104.

²⁰ Hoskyns 1947, 542; Dodd 1953, 440; Barrett 1955, 466; Bultmann 1971, 86; O'Collins, S.J. och Kendall, S.J. 1987, 631–646.

framkommer i titeln som säger att Maria var ett avgörande vittne till Jesu uppståndelse. Evangelierna skulle heller inte nämnt att den tomma graven upptäcktes av kvinnor om kvinnliga vittnen inte hade någon betydelse i den tidiga kyrkan.²¹

Ett exempel på en feministteolog som behandlat uppståndelsetexterna är PHEME PERKINS som 1992 skrev artikeln ”I Have Seen the Lord (John 20:1–18) Women Witnesses to the Resurrection”. Här driver hon tesen att kvinnorna vid uppståndelsen var vittnen till Jesus och hon pekar på Guds vilja och förmåga att använda oväntade människor. Kvinnorna spelade enligt Perkins en stor roll i att samla lärjungarna efter uppståndelsen. De hade även samma ansvar som de manliga lärjungarna att sprida budskapet vidare.²²

1.6.3 Sammanfattning

I denna forskningsöversikt kan jag se att forskare är eniga kring den betoning på rättegång, rättstermer och vittnen som finns i Johannesevangeliet. En del går till och med så långt som att kalla det en kosmisk rättegång. Huruvida kvinnans vittnesbörd räknades som giltigt råder det delade meningar om. En nyckelfråga utifrån denna forskningsöversikt blir om Johannes framställning av kvinnorna som vittnen, i de texter jag ska studera, kunde uppfattas som giltiga och trovärdiga utifrån den kontext i vilken evangeliet skrevs. Den frågan ämnar jag att undersöka vidare nedan genom att teckna en bakgrund till kvinnans roll som vittne i den grekisk-romerska- och judiska kontexten.

1.7 Disposition

Efter detta introduktionskapitel inleder jag huvuddelen med ett kapitel om den historiska kontexten. Jag beskriver kvinnans roll som vittne i antiken, konflikten mellan judar och samarier och kvinnliga vittnen i samarisk kontext. Därefter följer en begreppsanalys av *martyreō* (att vittna) och *martyria* (vittnesbörd) innan jag sedan går över till textanalysen av de sex texterna i Johannesevangeliet. Avslutningsvis följer ett kapitel med sammanfattningar och slutsatser.

²¹ O’Collins, S.J. och Kendall, S.J. 1987, 631–646.

²² Perkins 1992, 31–41.

Kapitel 2: Kvinnliga vittnen i antiken

2.1 Historisk kontext

2.1.1 Kvinnans roll som vittne i rättsliga situationer

För att få en djupare förståelse för hur texterna om kvinnliga vittnen i Johannesevangeliet togs emot ämnar jag här beskriva kvinnans roll som vittne i antiken, främst i rättsliga situationer. Jag kommer undersöka hur man såg på kvinnliga vittnen i både grekisk-romersk- och judisk kontext även om dessa två i vissa fall överlappar varandra eftersom judarna var under romerskt styre. Fokus kommer ligga på den judiska kontexten eftersom Johannesevangeliet främst speglar den traditionen.

2.1.1.1 Grekisk-romersk kontext

I det grekisk-romerska samhället var enligt Antti Arjava de romerska rättsliga lagarna inget som skiljde män och kvinnor åt, lagarna var könsneutrala. Kvinnornas ställning var i jämförelse med tidigare samhällen starkare och en vuxen kvinna hade i princip rätt att äga, sälja, skriva kontrakt, ta initiativ i rättsliga processer, osv. Trots detta var det ändå ett mansdominerat samhälle och kvinnor fick inte alltid i praktiken de rättigheter som män fick, särskilt inte i hemmet. I antika källor omnämns kvinnor mest i sammanhang där de är i hemmet. Dock menar Arjava att det kan peka på att utanför hemmet tillhörde kvinnorna ingen speciell grupp och de hade samma rättigheter som männen. Därför behövde det inte nämnas vad de gjorde utanför hemmet.²³

Om man tittar närmare på rättsliga situationer menar Arjava att romerska juristers attityder mot kvinnor varierade och kvinnorna var bara accepterade under vissa villkor. De behandlades som jämlikar så länge de skötte sina egna affärer och inte intog en mer offentlig roll. En text från *Digesta, Corpus Juris Civilis* uttrycker detta:

Women are debarred from all civil and public functions and therefore cannot be judges or hold a magistracy or bring a lawsuit or intervene on behalf of anyone else or act as procurators.” (*Ulp. D. 50. 17. 2*).²⁴

Dock råder bland forskare konsensus om att kvinnan i det grekisk-romerska samhället hade rätt att vittna och lägga fram bevis i rätten.²⁵ Undantag fanns när kvinnor skulle vittna gällande testamenten.²⁶

²³ Arjava 1996, 230–231.

²⁴ Översättning Watson, 1985; Arjava 1996, 233.

²⁵ Arjava 1996, 235; Sealey 1990, 43, 61–62, 151; Gardner 1986, 165; Maccini 1996, 74; Cohen 1966, 128.

²⁶ Arjava 1996, 235; Gardner 1986, 165.

Det finns även andra belägg som pekar på att kvinnan kunde ge giltiga vittnesbörd. I inskriptioner med lagar från staden Gortyn på Kreta, som senare kallats ”the law code of Gortyn”, visar Raphael Sealey på en lag som talar om att kvinnans uttalande kunde fälla avgörandet i en fråga. Sealey menar att ”the woman’s oath of denial was to be accepted as final proof”.²⁷

Ett annat exempel som tyder på kvinnans rätt att vittna finns i ett papyrusdokument från ett arkiv för juridiska myndigheter som dateras till 49 e.Kr. där man kan se att en amma gav ett giltigt vittnesbörd. Det handlade då om en juridisk tvist angående ett barns identitet och med i domstolsprotokollet finns en svuren ed med kvinnans signatur (P. Oxy 1.37.).²⁸ I *Lex Julia de Adulteriis* som instiftades av kejsar Augustus 18–17 f.Kr. finns även där en passus som tyder på kvinnans rätt att vittna:

Since the *Lex Julia de Adulteriis* prohibits a woman who has been convicted of adultery from testifying, it follows that even women have the right to give evidence in court. (*Digest of Justinian* 22.5.18)²⁹

Detta är en del av en lag som instiftades i det bysantinska Rom under kejsar Justinianus 529-533, *Corpus Juris Civilis*. Eftersom lagen förbjöd kvinnor som begått äktenskapsbrott att vittna dras slutsatsen att kvinnor kunde vittna i domstol. Följaktligen var även denna fråga omdiskuterad på 500-talet och Arjava menar att under 300–400-talen är det lite svårare att se hur det var eftersom det inte finns så mycket material. Det är svårt att svara på huruvida kvinnans rätt att vittna ändrade sig över tid men man vet att i det tidiga grekisk-romerska samhället hade kvinnan nästan samma rättigheter som män.³⁰

2.1.1.2 Allmän judisk kontext

Frågan om kvinnans roll som vittne i den judiska kontexten är en komplex fråga med många perspektiv att ta hänsyn till.³¹ Evangelierna tillkom i en miljö där landet var styrt av romarna samtidigt som det judiska folket hade religiöst självstyre, i den mån det inte störde ordningen. Därför blev Pentateuken och de skriftlärdas tolkningar, snarare än romersk lagstiftning, avgörande för hur lagarna om vittnen skulle se ut.³² Pentateuken speglar överlag ett patriarkalt samhälle. Man var inte emot kvinnan och i vissa fall spelade hon en viktig roll, dock var samhället mansdominerat.³³ Det går inte att med exakthet fastställa hur livet såg ut för judar och kristna under denna tid, däremot kan man se hur central lagen var. Guds rättvisa och lagar var grunden och

²⁷ Gardner 1986, 62.

²⁸ Grenfell och Hunt 1898, 79–81.

²⁹ Översättning Scott, 1932. Online: <http://www.humanitiesweb.org/spa/shc/ID/2572> (åtkomst 160514).

³⁰ Arjava 1996, 236–237, 255.

³¹ Maccini 1996, 63; Ilan 1995, 163.

³² Maccini 1996, 63.

³³ Evans 2003, 903.

strukturen för Israels folk och rättsväsendet grundade sig på domare och vittnesbörd. I Gamla testamentet finns flera exempel på vittnen: både människor, Gud, företeelser och föremål.³⁴ Rättsväsendet och i synnerhet vittnesbörd var alltså avgörande för Israels folk och då det enligt judarna var Gud som givit lagarna och som förespråkade rättvisa var det något att ta på allvar. Därför var falska vittnesbörd något allvarligt som i 2 Mos förbjuds (2 Mos 20:16).

Hur såg då kvinnans möjlighet att ge ett giltigt vittnesbörd ut under första århundradet? I Pentateuken finns inget förbud mot kvinnliga vittnen men det finns inte heller några exempel där kvinnor ger giltiga vittnesbörd.³⁵ Det kan peka på att det i teorin inte fanns förbud men en allmänt vedertagen praxis var att kvinnan inte gav vittnesbörd. Bruce Wells har pekat på nödvändigheten att skilja mellan "observing witness" respektive "testifying witness" när man undersöker antika källor. Med den förra beteckningen syftar han på vittnen till lagliga transaktioner, t.ex. när man sluter kontrakt (jfr. Rut 4:2-4), medan den senare beteckningen står för att vittna i en rättegång:

Once this separation is made, it becomes clear that women very rarely performed the function of observing witnesses at formal legal events – that is, they were rarely transaction observers. It also becomes evident that women could and often did testify in all manner of trials throughout the history and across the regions of the ancient Near East. It is likely that the situation was the same in ancient Israel.³⁶

Även om det alltså inte utifrån Torah fanns formella hinder för kvinnor att vittna i domstol så fanns det ändå tydliga begränsningar i praktiken. Anna Azzoni, som undersökt Elefantine papyrerna som speglar den judiska kolonin i Egypten på 400-talet f.Kr. drar t.ex. slutsatsen att kvinnorna i Elefantine endast i begränsad utsträckning kunde vittna i domstol, pga. seder och sociala konventioner.³⁷

Det är helt klart att sådana begränsningar rådde även under första århundradet då Johannesevangeliet författades. Den judiske historieskrivaren Josefus motivering för att inte acceptera kvinnliga vittnen är talande: "From women let no evidence be accepted, because of the levity and temerity of their sex".³⁸ Det faktum att kvinnor i allmänhet på detta område stod lägre i kurs i förhållande till män bekräftas av rabbiniska källor. Det finns fler exempel i rabbiniska texter på att kvinnan hade en lägre status som vittne. En diskussion i Jerusalem Talmud (*yRH* 1.8) handlar om vem som får vittna om att fullmånen syns (vilket var viktigt för lagobservansen). Man hänvisar till en viss Rabbi Eliezers åsikt att om ett vittne är otillförlitligt i pengafrågor så är det otillförlitligt i

³⁴ Maccini 1996, 64.

³⁵ Maccini 1996, 65.

³⁶ Wells, 2004, 31. Wells slår senare fast, "Moreover, that women could function as parties and as non-party witnesses in court is attested in Neo-Sumerian records, in Old Babylonian texts, in the trial records from Nuzi, in Neo-Assyrian documents, and in the fifth-century records from the Jewish colony at Elephantine" (s. 52).

³⁷ Azzoni, 2000, 107–128, 175–176.

³⁸ Josefus, *Ant.* 4.219 (Thackeray LCL).

alla ”större frågor” till vilket hör vittnesbördet om fullmånen. Därefter hänvisas till Mishna som anger att för alla vittnesmål där man inte accepterar en kvinnas vittnesmål ska man inte heller acceptera dessas (de som är otillförlitliga i pengafrågor) vittnesmål (jfr. *tSanh.* 5.2 och *bSanh.* 27b).³⁹

Tal Ilan, slår i sin studie *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* fast att man helt enkelt undvek kvinnors vittnesbörd så långt det var möjligt men i brist på andra vittnen kunde hennes ord ha samma tyngd som annan bevisning. Däremot gällde inte det om en majoritet (två män) motsade sig det kvinnan hävdade.⁴⁰ Flera forskare är dock överens om att det fanns speciella områden där det var vanligare att en kvinna fick vittna.⁴¹ Detta gällde företrädesvis situationer och ärenden som rörde kvinnan själv, dvs. egendomsfrågor, dödsfall, kvinnans oskuld före äktenskap och skilsmässa.⁴² I de fallen såg man ingen anledning att misstro henne, men även där antyds begränsningar.⁴³ Mishna Ketubbot (Babyloniska Talmud) talar explicit om kvinnor som vittnar om att de är frånskilda och när man ska acceptera deras vittnesmål:

- A. The woman who said, “I was married, and I am divorced” is believed.
- B. For the mouth which prohibited is the mouth which permitted.
- C. But if there are witnesses that she was married, and she says, “I am divorced,”
- D. she is not believed.
- E. [If] she said “I was taken captive, but I am pure,” she is believed.
- F. For the mouth which prohibited is the mouth which permitted.
- G. But if there are witnesses to the fact that she was taken captive, and she says, “I am pure,”
- H. she is not believed.
- I. But if the witnesses appeared [to testify that she was taken captive] after she was remarried, lo, this one should not go forth. (*m.Ketub* 2.5)⁴⁴

På ett annat ställe i Mishna anges liknande distinktioner när man inte kan lita på ett kvinnligt vittne:

- A. Even women who are not deemed trustworthy to state, “Her husband has died” [*M. Yeb.* 15:4], are deemed trustworthy to deliver her writ of divorce:
- B. her mother-in-law, the daughter of her mother-in-law, her co-wife, her husband’s brother’s wife, and her husband’s daughter.
- C. What is the difference between [testifying when delivering a writ of I divorce and [testifying that the husband has] died?
- D. For the writing serves as ample evidence [in the case of a writ of divorce].
- E. A woman herself delivers her writ of divorce [from abroad],
- E. on condition that she must state, ”In my presence it was written, and in my presence it was

³⁹ Själva Mishna anger ”These are considered unfit [witnesses]: gamblers with dice, those that lend with interest, pigeon racers, those who trade in the produce of the Sabbatical year, and slaves. This is the rule: all testimony that a woman is not fit to give, these [above] are also not fit to give” (yRH 1.8. översättning Neusner, 1988). För fler liknande exempel, see Ilan 1995, 163–165.

⁴⁰ Ilan 1995, 164.

⁴¹ Maccini 1996, 68; Ilan 1995, 164; Heger 2014, 207.

⁴² Maccini 1996, 68.

⁴³ Ilan 1995, 163–166.

⁴⁴ Översättning Neusner, 1988.

signed.” (*m. Git 2.7*)⁴⁵

Maccini lyfter en diskussion kring huruvida kvinnans roll som vittne var tydlig från början i den judiska kontexten eller inte. Boaz Cohen menar att kvinnan från början hade möjlighet att ge ett giltigt vittnesbörd men att det med tiden blev mer restriktivt. Detta baserar han på en halakah som verkar tyda på att giltiga vittnesbörd endast kunde ges av fria män och judar. Cohen menar att detta kan vara ett tecken på att kvinnan fick fungera som vittne från början. Han visar också på en senare halakah som förbjuder kvinnor att vittna och med detta som grund menar han att det skedde en förändring över tid.⁴⁶ David Daube hävdar istället att det förmodligen var en välförankrad praktik och tanke som inte ändrade sig över tid. Han menar att Josefus räknar kvinnor som icke trovärdiga vittnen och eftersom han levde i en miljö där kvinnor överlag var accepterade bör hans uttalande om den judiska praktiken, som gick emot det han levde i, väga tungt.⁴⁷ Maccini är enig med Cohen eftersom det saknas bevis för att det i teorin fanns något förbud.⁴⁸

2.1.1.3 Qumransektens syn på kvinnliga vittnen

Ilan visar på ett textfragment från Qumransekten ur *Församlingsregeln* (1QSa/1Q28a) som av forskare har diskuterats. Vissa anser att det talar för kvinnans rätt att ge giltiga vittnesbörd medan andra ser orimligheten i det.⁴⁹ Ilans översättning av fragmentet lyder;

He is not to have carnal knowledge of a woman until he is twenty years old and has reached the age of discretion. Furthermore, it is only then that she is eligible to give testimony regarding him in matters involving the laws of *Torah* or to attend juridical hearings.⁵⁰

Eileen Schuller och Cecilia Wassén är eniga med Ilan gällande översättningen. De menar att kvinnor kunde ha fullvärdigt medlemskap i den exklusiva gruppen Eda/Yahad och därmed hade rätt att vittna.⁵¹ Schuller anser att en översättning med feminin form, som nästan är identisk med Wasséns översättning, är mest rimlig: ”she shall be received to testify”.⁵² Hon hävdar att det aktuella ordet står i feminin form i handskriften.⁵³ Paul Heger skriver i *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature* om ett annat översättningsalternativ där han förespråkar en maskulin form: ”From this time on he may bear witness to the statuses of the law”.⁵⁴ Denna översättning anser han rimlig bland annat eftersom de omgivande verserna är skrivna i maskulin

⁴⁵ Översättning Neusner, 1988.

⁴⁶ Cohen 1996, 128–129.

⁴⁷ Daube 1986, 14.

⁴⁸ Maccini 1996, 68–69.

⁴⁹ Ilan 1995, 163.

⁵⁰ Fragment 1QSa I 10-1 från Qumransekten, *Församlingsregeln*; Ilan 1995, 163.

⁵¹ Schuller 1998, 131–132; Ilan 2011, 61–76; Wassén 2005, 210; Heger 2014, 202–214.

⁵² Schuller 1998, 141; Heger 2014, 202.

⁵³ Heger 2014, 203.

⁵⁴ Heger 2014, 202.

form samt att det finns andra fel i handskriften vilket kan tyda på en oerfaren skrivare.⁵⁵ Heger menar att både män och kvinnor fick vara med i Qumransekten men den exklusiva gruppen Eda/Yahad, hävdar Heger att man endast fick tillhöra om man var över tjugo år och man. Han pekar på att man genom skriften kan se att kvinnor inte räknades som medlemmar i den heliga gemenskapen, de tillhörde sina män. Exempelvis räknades kvinnor inte med i antalet som lämnade Egypten (2 Mos 12:37).⁵⁶

Maccinis ståndpunkt i frågan om översättning är att om det någonstans är säkert att det förekommer skrivfel i fragmenten är det här. Qumransektens syn på frågan följer övriga delar av den judiska traditionen och det vore osannolikt om man i Qumransekten lät kvinnor ge giltiga vittnebörd.⁵⁷

Även om kvinnan överlag inte var ett giltigt vittne i rättsliga situationer finns i Nya testamentet många exempel på ögonvitnesskildringar. Det finns även flera gammaltestamentliga exempel på när kvinnor gör bekännelser av religiös karaktär (2 Mos 12:21; Dom 5).⁵⁸ Att kvinnan hade rätt till detta blir relevant för min uppsats då flera texter jag ska analysera är just ögonvitnesskildringar och bekännelser. Det är dock viktigt att ha den rättsliga aspekten som bakgrund då det i stort påverkade kultur och synsätt på kvinnor som vittnen.

2.1.3 Sammanfattning

Sammanfattningsvis verkar de olika kontexterna skilja sig åt gällande synen på kvinnor som giltiga vittnen. I grekisk-romersk kontext återfinns flera exempel på när kvinnor framträder i rätten på olika sätt och bland forskare råder konsensus om att kvinnans vittnesbörd i de flesta fall ansågs giltigt. I judisk kontext kan man se att en kvinnas vittnesbörd i rättsliga situationer överlag inte ansågs som giltigt. Däremot finns det texter som pekar på att det i vissa situationer var tillåtet och accepterat att kvinnan kunde ge ett giltigt vittnesbörd, företrädesvis gällande frågor om skilsmässa, dödsfall och övriga frågor som rörde henne själv. Då det inte fanns något teoretiskt förbud kan man ana att kvinnosynen i denna fråga delvis grundade sig på det patriarkala samhälle som Pentateuken speglar.

Det finns en diskussion kring om det praktiska förbudet mot kvinnor som vittnen i judisk kontext fanns från början eller om det växte fram. Oavsett om det fanns ett tydligt förbud eller inte så pekar flera texter på att även den tidiga allmänna uppfattningen var att kvinnan inte ansågs vara ett trovärdigt vittne i de flesta frågor.

⁵⁵ Heger 2014, 202–203.

⁵⁶ Heger 2014, 176–182.

⁵⁷ Maccini 1996, 72–73.

⁵⁸ Maccini 1996, 77–85.

Vidare finns utifrån *Församlingsregeln* (1QSa/1Q28a) en diskussion kring översättning och ett möjligt skrivfel som rör kvinnas rätt att vittna i Qumransekten. I denna fråga går åsikterna isär och det är svårt att avgöra hur det var. Dock verkar det mindre troligt att denna stränga gemenskap skulle tillåta något som andra delar av den judiska kulturen inte tillät.

2.2.3 Judar och samarier

I början av samtalet mellan Jesus och den samariska kvinnan i Joh 4 anar vi en konflikt mellan judar och samarier där kvinnan i v. 9 förvånas över att Jesus, som är jude, ber henne om vatten. Forskare är överens om att konflikten mellan judar och samarier går långt tillbaka i historien och har sin grund i Nordrikets fall på 700-talet f.Kr. då riket tillföll assyrierna (2 Kung 17:24–41).⁵⁹ Colin. F Kruse beskriver hur majoriteten av folket fördes i exil och för att återbefolka landet tog man in människor från andra områden som gifte in sig bland dem som fanns kvar. Detta ledde till ett blandat folkslag som senare kom att kallas samarier.⁶⁰ De olika folkslagen som kom tog, enligt Leon Morris, med sig sina egna gudar (2 Kung 17:29–31) och Jahve blev bara en i raden av gudar. Dock övergavs de andra efter hand och Jahve blev den ende Guden samarierna tillbad. De utmärkte sig från judarna då de endast följde Pentateuken och det fanns en bitterhet mot judarna.⁶¹

Den spända relationen blev påtaglig på 500-talet f.Kr. då de judar som förts i exil efter babyloniernas erövring av Juda, fick återvända till Jerusalem för att bygga upp templet. Samarierna erbjöd judarna hjälp med bygget men tilläts inte då de inte ansågs etniskt rena. Resultatet blev att samarierna byggde ett eget tempel på berget Gerizim och de äktenskap som ingåtts mellan judar och samarier upplöstes. Detta var början på långvariga dispyter och under Jesu tid levde konflikten i allra högsta grad.⁶² I texten om kvinnan vid brunnen handlar uttrycket ”en samarisk kvinna” (Joh 4:7) inte om att hon geografiskt var från Samarien utan att hon tillhörde den etniska gruppen.⁶³

I det följande kommer jag lyfta diskussionen kring kvinnor som vittnen i samarisk kontext.

2.2.4 Kvinnliga vittnen i samarisk kontext

Då det gäller tolkningen och förståelsen av den samariska kvinnans vittnesbörd i Joh 4 menar Maccini att man inte rakt av kan applicera de judiska lagarna på samarierna.⁶⁴ Samarierna hade i vissa fall andra lagar och var ofta mer tillåtande. De utgick endast från Pentateuken som inte innehåller något teoretiskt förbud mot kvinnliga vittnen och de följde inte heller de rabbinska

⁵⁹ Kruse 2003, 138–139; Beasley-Murray 1987, 60; Morris 1971, 256.

⁶⁰ Kruse 2003, 138–139.

⁶¹ Morris 1971, 256.

⁶² Kruse 2003, 138–139.

⁶³ Morris 1971, 256.

⁶⁴ Maccini 1996, 131.

lagarna. Därför är det möjligt att de samariska kvinnorna, till skillnad från judarna, hade rätt att vittna i olika sammanhang.⁶⁵ Om man kan lita på uppgifterna i den samariska krönikan *Chronicle of Abul Fath* som författats på arabiska av en Abul Fath på 1300-talet så verkar det som att judiska och samariska lagar kring kvinnliga vittnen inte var samstämmiga.⁶⁶ Maccini pekar på ett annat exempel ur litteratur om samarierna, berättelsen om översteprästen Amrams dotter. Här framgår att kvinnans vittnesbörd anses tillförlitligt:

And the Rabban commanded and they brought his daughter. And when she came, all the people came out to see her, her father asked her about everything that had happened to her. And she told him the whole truth of the thing. And all the men recognized the truth of her words and the purity of her actions and that the hermits had been telling falsehoods. (*Daughter of Amran* 70–73).⁶⁷

Kvinnans status som vittne står här i kontrast till den judiska berättelsen om ”Susanna i badet” där det inte återges några exempel där kvinnor har rollen som vittne.⁶⁸ Maccini menar att även då dessa texter är folksagor, med den kvalitet det innebär, kan dessa exempel peka på att de samariska kvinnorna fick vittna i många sammanhang och de ansågs trovärdiga. Därför bör man inte tolka Joh 4 endast enligt de judiska lagarna. Joh 4:42 pekar också på att de samarier som hörde kvinnans vittnesbörd inte tvekade om att det var sant.⁶⁹

Franz Schühlein har dock en annan åsikt gällande texterna från *Chronicle of Abul Fath*: “The work contains numerous anachronisms and fables; it is intended to magnify the Samaritans in an unfair manner, and passes over whole periods of time.”⁷⁰ Schühlein menar alltså att texterna är tillrättalagda och upphöjer samarierna. Jag anser att med den utgångspunkten är inte de belägg Maccini påvisar nog för att stödja hans tes att samarierna såg annorlunda på kvinnliga vittnen.

Maccini pekar även på att det finns texter som visar att judar i vissa fall kunde se vittnesbörd från samarier som tillförlitliga (*Masseket Kutim* 1.16) även om judarna var ambivalenta i frågan. Därför menar Maccini att man kan anta att kvinnan i vissa judars ögon förmodligen ansågs vara ett giltigt vittne.⁷¹ Detta blir dock anmärkningsvärt i förhållande till den praxis som rådde då kvinnor i den judiska kulturen i de flesta fall inte ansågs vara trovärdiga vittnen (se 2.1.1.2). Kanske kunde samariska män i vissa fall anses vara kompetenta vittnen men det verkar mindre troligt att en samarisk kvinna ansågs vara ett giltigt vittne i judarnas ögon.

⁶⁵ Maccini 1996, 135–137.

⁶⁶ Tre exempel från *Chronicle of Abul Fath*: 1. En tjänsteflicka som blir betrodd av en överstepräst att vara budbärare av en viktig rapport; 2. Ett vittnesbörd från en kvinnlig prostituerad lyssnas på och accepteras av en överstepräst; 3. En kvinnas vittnesbörd står över mannens, det handlar i sammanhanget om en dröm och inte en rätttegång (Maccini 1996, 136–137)

⁶⁷ Maccini 1996, 137.

⁶⁸ Maccini 1996, 137.

⁶⁹ Maccini 1996, 138.

⁷⁰ Schühlein 1913, *Catholic Encyclopedia*, 13:419.

⁷¹ Maccini 1996, 138–139.

I nästa kapitel följer en begreppsanalys på verbet *martyreō* (att vittna) och substantivet *martyria* (vittnesbörd) som båda återfinns i Johannesevangeliet.

Kapitel 3: Begreppsanalys

För att få en djupare förståelse för texterna jag studerar ämnar jag här undersöka kognaterna från roten *mart-*, som förekommer 47 gånger i Johannesevangeliet.⁷² De besläktade orden är *martys* (vittne) substantiven *martyrion* (vittnesbörd) och *martyria* (vittnesbörd) samt verbet *martyreō* (att vittna). De som återfinns i Johannesevangeliet är *martyreō* och *martyria* och fokus kommer ligga på *martyreō* eftersom det förekommer flest gånger i evangeliet och finns i textsammanhanget med kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:1–42).

3.1 *Martyreō*

Grundbetydelsen av verbet *martyreō* är att ”bära vittnesbörd” eller att ”vara ett vittne”. Det kan även handla om att ”tala väl om” eller att ”vittna till förmån för något”.⁷³

I LXX är det svårt att skilja de besläktade orden åt och substantivet *martyrion* står helt klart i fokus. Det återfinns på över 290 ställen, mestadels i 2–4 Mos. *Martyreō* förekommer 17 gånger och handlar då om rättsliga vittnesbörd (4 Mos 35:30; 5 Mos 19:15,18), då man uppmärksammanar monument (1 Mos 31:46 ff) och i Mose sång (5 Mos 31:19, 21). Det finns även flera sammansättningar med verbet där den viktigaste är *diamartyromai*. Verbet är likvärdigt med olika former av det hebreiska *ʿuwd* som har betydelsen att kalla upp någon som vittne (2 Mos 4:6; 2 Kung 17:13) eller att leda folket enligt Guds instruktioner (2 Mos 18:20; 19:10). Ett annat hebreiskt ord som används är *ʿanah* (2 Mos 20:16; 5 Mos 5:17) och översätts då som *pseudomartyreo*.⁷⁴ Verbet tillsammans med *martys* och *martyria* används i LXX till stor del enligt den allmänna betydelsen. Dock finns skillnaden att Gud ibland själv är subjektet till *martyreō* och det finns exempel då betydelsen avviker från användningen i den icke-bibliska litteraturen. I ett sammanhang i Jesaja håller Gud en rättegång inför folken där Israels folk benämns som vittnen (Jes 43:9-13; 44:7–11). Vittnesbörden är av religiös karaktär och de bygger på folkets tro och upplevelser av Gud. *Martyreō* är även kopplat till budorden Mose tog emot. Kognaterna är centrala i den mosaiska lagen, där Gud vittnar om sig själv och har stor betydelse för utvecklingen av nomism i Gamla testamentet.⁷⁵

I hellenistisk kontext används *martyreō* tillsammans med *martys*, *martyria* och *martyrion* i både rättsliga och icke-rättsliga situationer. Vittnets funktion är att vittna och då används *martyreō*.

⁷² Strathmann, *TDNT*, 4:566; Simpson 2014, 103.

⁷³ Danker (red), *BDAG*, s.v. μαρτυρέω.

⁷⁴ Coenen, *NIDNTT*, 3:1040–1041.

⁷⁵ Strathmann, *TDNT*, 4: 482–486.

I de utomrättsliga situationerna handlar det om att vara vittne till fakta och verbet refererar ofta till gudar som bekräftar fakta. Det används även om mänskliga vittnen och vittnesbörd gällande sanningar och uppfattningar.⁷⁶

I Nya testamentet används verbet då människor ger eller bekräftar fakta gällande olika upplevelser eller handlingar (Matt 23:31; Gal 4:15; Kol 4:13; Joh 3:28) och i sammanhang där man talar om goda nyheter, både då det gäller att ge och ta emot dessa (Luk 4:22; Apg 6:3). Det används även då Gud, Anden och skriften är subjekt i förhållande till verbet och när det talas om religiösa vittnen.

I Johannesevangeliet förekommer verbet när någon vittnar om Jesus som person, hans natur och gärningar. Fokus är alltså inte på vittnesbörd om Jesu faktiska historia eller speciella händelser (med undantag från 19:35).⁷⁷ Beutler skriver följande om *martyreō* i Johannesevangeliet: "Jesus appears before the bar of judgement and calls for 'witnesses' who will vindicate his claim as revealer before the forum of the 'world' and of the 'Jews'".⁷⁸ Detta har sin grund i principen från 5 Mos 17:6: "För att någon ska straffas med döden måste två eller tre personer vittna; ingen får dödas på ett enda vittnesmål." 5 Mos 19:15 talar om samma princip: "Ett enda vittne är inte nog för att fälla någon för brott eller förseelser, vilken synd det än gäller. För att en sak ska avgöras måste två eller tre personer vittna", Jesus medger enligt Johannes att hans vittnesbörd inte är giltigt om han vittnar om sig själv (5:31). I nästa vers pekar han dock på Fadern som också vittnar om honom och på så sätt legitimerar vittnesbördet (5:32).⁷⁹ Det finns även människor som ger vittnesbörd om Jesus. Ett exempel är då Johannes Döparen vittnar om Jesus som världens ljus och Ordet och bekräftar Jesu egna anspråk (1:15; 1:7).⁸⁰

Vidare vittnar Jesus om vad han hört och sett av Fadern genom att han är det inkarnerade Ordet (3:32) och han beskrivs som Världens Frälsare, sänd från Gud (4:42). Efter Jesu tid på jorden blir den helige Ande den som vittnar om Jesus (15:26). Även lärjungarna ger vittnesbörd (15:27). Längre fram i evangeliet blir ordets användning bredare och innehåller även fakta om Jesus, exempelvis vid korsfästelsen (19:35; 21:24).⁸¹

Även *martyria* (vittnesbörd) finns med i Johannesevangeliet och har grundbetydelsen "vittnesbörd", "yttrande om godkännande" och "martyrskap".⁸² I Johannesevangeliet finns ett fokus

⁷⁶ Strathmann, *TDNT*, 4:476–479.

⁷⁷ Strathmann, *TDNT*, 4:496–498.

⁷⁸ Beutler, *EDNT*, s.v. μαρτυρέω.

⁷⁹ Beutler, *EDNT*, s.v. μαρτυρέω.

⁸⁰ Strathmann, *TDNT*, 4:498.

⁸¹ Beutler, *EDNT*, s.v. μαρτυρία.

⁸² Danker (red), *BDAG*, s.v. μαρτυρία.

på att vittnesbördet ska leda till tro.⁸³ Överlag har *martyria* samma användningsområde som *martyreō* och därför kommer jag inte gå djupare in på det.

3.2 Sammanfattning

Både *martyreō* och *martyria* och dess kognater användes i stort sett enligt den allmängiltiga förståelsen, både i LXX och hellenistisk kontext. Det handlar både om vittnen/vittnesbörd i rättsliga och utomrättsliga situationer. Dock finns i LXX ett undantag då Gud är subjektet till *martyreō*. I Johannesevangeliet används *martyreō* och *martyria* i sammanhang för att intyga att Jesu anspråk om sig själv som gudomlig stämmer. Enligt en princip i Gamla testamentet behövs minst två vittnen för att intyga att något är sant och därför menar Johannes att Jesus möter kritik då han vittnar om sig själv. Dock ges exempel på andra som bekräftar Jesu vittnesbörd, både Gud själv och människor. *Martyreō* används även i sammanhang då lärjungarna ger vittnesbörd. Den helige Ande vittnar om Jesus efter att Jesus lämnat jorden. I användningen av *martyria* finns också ett fokus på att det ska leda till tro.

⁸³ Strathmann, *TDNT*, 4:499–500.

Kapitel 4: Textanalys

4.1 Johannesevangeliets författare, datering, mottagare, syfte och genre

Här följer en kort introduktion till Johannesevangeliet, dess författare, datering, mottagare, syfte och genre.⁸⁴

Craig S. Keener behandlar diskussionen kring författarfrågan till Johannesevangeliet och börjar med att slå fast att författarskap handlar om att någon är ansvarig för berättelsen som helhet. Det kan vara en gemenskap som står bakom texten men Keener finner det ändå troligt att en specifik person står bakom allt. Det har i forskning och tradition funnits olika förslag på författare till Johannesevangeliet, såsom Johannes presbytern, aposteln Johannes, en anonym lärjunge, en skola kring någon av dessa personer. Även om de flesta idag inte tror att det är aposteln Johannes som står för författarskapet så accepterar många forskare att evangeliet innehåller en del ögonvittnesskildringar.⁸⁵ Evangeliet gör anspråk på att vara skrivet av ett ögonvittne (Joh 21:24–25). Jag har i denna uppsats av praktiska skäl valt att kalla författaren Johannes.

När det gäller Johannesevangeliets datering är de flesta forskare numera eniga om en datering till ca 90 e.Kr. Tidigare förslag på datering till den senare delen av 100-talet e.Kr. blev svåra att försvara då man 1935 hittade ett fragment som daterades till den första halvan av 100-talet e.Kr.⁸⁶

Det finns olika förslag till Johannesevangeliets ursprung. Somliga forskare menar att evangeliet kan haft samariska och gnostiska influenser eller möjligen haft sitt ursprung i en grekisk miljö. Dock är de flesta forskare numera överens om att Johannesevangeliet har sitt ursprung i en judisk miljö. Precis som i Nya testamentet som helhet finns det i Johannesevangeliet grekiska influenser men evangeliet innehåller övervägande judiska referenser. Även om ickejudar kan varit tänkta mottagare till evangeliet var det förmodligen primärt riktat till kristustroende judar som mötte motstånd från de judar som ansåg det felaktigt att se Jesus som gudomlig. Evangeliet speglar konflikter i förhållande till synagogsgemenskaper (Joh 9:22; 12:42; 16:2) och innehåller mycket referenser till judiska traditioner och seder som är svårförståeliga för icke invigda (Joh 2:6; 13; 6:32, 35; 7:2; 8:53; 10:22).⁸⁷ Jag kommer i denna uppsats utgå från att Johannes när han skriver evangeliet är formad av och utgår från en judisk kontext, vilket jag anser troligt. Angående Johannesevangeliets adressater är det svårt att helt avgöra men det är högst troligt att en del av de

⁸⁴ Se Keener 2013, 419–436.

⁸⁵ Keener 2013, 426–427.

⁸⁶ Keener 2013, 422. Orsini och Clarysse, 2012, 470, daterar manuskriptet till 125–175 e.Kr.

⁸⁷ Keener 2013, 423, 434

tänkta mottagarna var kristustroende judar. Detta delvis med tanke på den spänning som verkar finnas mellan judar och kristustroende judar.

Syftet med evangeliet anser många forskare är det som författaren själv anger i Joh 20:30–31 (se 1.1). Författaren hänvisar till de under Jesus gör för att de ska väcka tro på Jesus som Guds Son och Messias och för att det ska ge liv. Evangeliet uppmanar även till en djup och uthållig tro och det innehåller ett flertal trosbekännelser om Jesus som Guds lamm, den helige, Israels kung, världens frälsare, Herre och Gud (Joh 1:29; 6:69; 1:49; 12:13; 4:42; 20:28). Författaren uppmanar även mottagarna av evangeliet att tro på de personer som i evangeliet ger vittnesbörd.⁸⁸

4.1.1 Genre

Keener menar att evangeliet är en biografi över Jesu liv som innehåller några olika centrala teman: kristologi, soteriologi och pneumatologi. Kristologin är det mest framträdande temat.⁸⁹ Som jag nämnde i forskningsöversikten (se 1.6) finns det hos många forskare tankar kring att Johannesevangeliet speglar en rättegång. Utöver de forskare jag nämnt i forskningsöversikten pekar bland annat Richard Bauckham på vittnesbördets centralitet som han menar måste kopplas samman med det breda rättegångsperspektivet.⁹⁰ Även Gary M. Burge pekar på att författaren till Johannesevangeliet har sammanställt bevis för Jesus och hans identitet. Läsaren fungerar som en jurymedlem som väger och bedömer bevisen som läggs fram.⁹¹

I det följande kommer jag utifrån den historiska analysen och begreppsanalysen studera sex texter i Johannesevangeliet där kvinnor finns med.

4.2 Kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:1–42)

4.2.1 Litterär kontext och struktur

När det gäller perikopens avgränsning och litterära kontext kan man se att föregående verser handlat om Johannes Döparen (Joh 3:22–36) och 4:1 inleder en ny episod med en introduktion som anger att Jesus lämnade Judéen och begav sig till Galiléen för att fariséerna hade fått reda på att Jesus vann fler lärjungar än Johannes. I 4:54 finns en tydlig avslutning av perikopen som återknyter till dess inledning: ”Detta var det andra tecknet, och Jesus gjorde det när han hade kommit från Judéen till Galileen”, efterföljande vers (5:1) är inledningen på en ny händelse då den talar om att

⁸⁸ Keener 2013, 428.

⁸⁹ Keener 2013, 428, 434.

⁹⁰ Bauckham 2006, 387.

⁹¹ Burge 2000, 216.

Jesus går upp till Jerusalem. Maccini menar att perikopen avslutar ett större avsnitt i Joh 2:1–4: 54, vilket jag återkommer till.⁹²

Om man tittar på den vida kontexten ser man stråk av de teman som finns i Johannesevangeliet som helhet. Det är ett sammanhang där Johannesevangeliets huvudsyfte klart framkommer då vittnesbördet om Jesus som Messias leder till tro på Jesus i en konkret situation. Flera forskare är överens om att denna perikop har samband med Joh 2 och 3 (Bröllopet i Kana, Jesus och Nikodemus).⁹³ I Joh 3 talar Jesus med Nikodemus om att han behöver födas på nytt och i Joh 4 talar Jesus om att han har det levande vattnet. Även om terminologin är olika menar Morris att budskapet är detsamma.⁹⁴ Dock är kopplingarna tydligast till Joh 2 och George R. Beasley-Murray visar på att i både Joh 4 och Joh 2 finns kontraster där vatten är inblandat och det symboliserar det nya rikets liv och räddning.⁹⁵ De båda textställena har också gemensamt att de handlar om tempel och tillbedjan där Kristus kommer med ett nytt tempel och en ny tillbedjan.⁹⁶ Även Maccini visar på likheter mellan kap 2 och 4 där båda textställena utspelar sig i små städer, på en bestämd tid, med i berättelsen är Jesus, lärjungarna och en kvinna. Han visar precis som Beasley-Murray på att vatten är ett tema och kopplar detta till händelser i Gamla testamentet där män och kvinnor möts och där frågor om äktenskap är inblandade (1 Mos 24; 29, 2 Mos 2). Båda perikoperna uppfyller även syftet med evangeliet.⁹⁷

Angående textens struktur visar Beasley-Murray på att perikopen har två dialoger och denna struktur har sina förutsättningar i introduktionen (vv. 1–6). I introduktionen blir det bland annat tydligt att Jesus tar vägen genom Samarien inte bara för att det är en snabb väg utan för att Gud hade en plan att ta evangeliet till Samarien (4: 32, 34). Efter detta följer i vv. 7–26 dialogen mellan Jesus och den samariska kvinnan som i sin tur innehåller två teman: Jesu levande vatten (vv. 6–18) och rätt tillbedjan (vv. 19–26). Den andra dialogen mellan Jesus och lärjungarna (vv. 31–38) inramas av två stycken som beskriver den samariska kvinnans vittnesbörd i staden Sykar och dess följder (vv. 27–30, vv. 39–42).⁹⁸ Rudolf Bultmann gör en annan uppdelning av perikopen som enligt Maccini, bättre åskådliggör kvinnan som vittne: vv. 1–30 handlar om att Jesus vittnar om sig själv och vv. 31–42 om relationen mellan hans vittnesbörd och de troendes vittnesbörd.⁹⁹ I den versanalys som nu följer tar jag inte ställning till någon viss struktur utan fokuserar istället på de verser som är mest relevanta för uppsatsens syfte.

⁹² Maccini 1996, 118.

⁹³ Beasley-Murray 1987, 58–59; Morris 1971, 254; Maccini 1996, 118–119; Eriksson 2007, 82.

⁹⁴ Morris 1971, 254.

⁹⁵ Beasley-Murray 1987, 58.

⁹⁶ Beasley-Murray 1987, 59.

⁹⁷ Maccini 1987, 118–119.

⁹⁸ Beasley-Murray 1987, 59.

⁹⁹ Bultmann, 1971, 176; Maccini 1996, 118.

4.2.2 Versanalys

4.2.2.1 Joh 4:1–15

1 När Jesus förstod att fariseerna hade fått höra att han vann fler lärjungar än Johannes och döpte fler – 2 det var dock inte Jesus själv som döpte, utan hans lärjungar –3 lämnade han Judeen och begav sig på nytt till Galileen. 4 Han måste ta vägen genom Samarien 5 och kom där till en stad som hette Sykar, inte långt från den mark som Jakob gav sin son Josef. 6 Där fanns Jakobs källa. Jesus, som var trött efter vandringen, satte sig ner vid källan. Det var mitt på dagen. 7 En samarisk kvinna kom för att hämta vatten. Jesus sade till henne: ”Ge mig något att dricka.”⁸ Lärjungarna hade nämligen gått bort till staden för att köpa mat. 9 Samariskan sade: ”Hur kan du, som är jude, be mig om vatten? Jag är ju en samarisk kvinna.” (Judarna vill inte ha något med samarierna att göra.) 10 Jesus svarade henne: ”Om du visste vad Gud har att ge och vem det är som säger till dig: Ge mig något att dricka, då skulle du ha bett honom, och han skulle ha gett dig levande vatten.” 11 Kvinnan sade: ”Herre, du har inget att hämta upp det med och brunnen är djup. Varifrån tar du då det levande vattnet? 12 Skulle du vara större än vår fader Jakob som gav oss brunnen och själv drack ur den, liksom hans söner och hans boskap?” 13 Jesus svarade: ”Den som dricker av det här vattnet blir törstig igen. 14 Men den som dricker av det vatten jag ger honom blir aldrig mer törstig. Det vatten jag ger blir en källa i honom, med ett flöde som ger evigt liv.” 15 Kvinnan sade till honom: ”Herre, ge mig det vattnet, så att jag aldrig blir törstig och behöver gå hit efter vatten.”

Perikopen inleds med en beskrivning av hur Jesus lämnar Judéen på grund av fariséernas kändedom om att Jesus vunnit fler lärjungar än Johannes. Han tar vägen genom Samarien och kommer till staden Sykar. I Mark 1:14 kan vi se att Jesus inte beger sig till Galiléen förrän Johannes Döparen blivit arresterad. Eftersom Jesus blev sammankopplad med Johannes Döparen var han troligtvis rädd för att själv bli arresterad. Detta kan även vara förklaringen till att han i Johannesevangeliet beskrivs ta vägen norrut genom Samarien, en väg som de mest religiösa judarna undvek även om den gick snabbare; detta på grund av den rådande konflikten mellan judar och samarier som uttrycks i v. 9 (se 2.2.3).¹⁰⁰ Konflikten mellan dessa folk är också anledningen till kvinnans förvåning över att Jesus vill prata med henne. V. 9 har en koppling till Esra 4:1–3; 9:1–10:44 där förhållanden mellan judar och samarier beskrivs och förbuden om blandäktenskap omnämns. Spänningen mellan judar och samarier framkommer även i Luk 9:52 ff.

Mötet mellan Jesus och kvinnan påminner om mötet mellan Jesus och Nikodemus i kap 3 och Morris pekar på att Nikodemus, till skillnad från kvinnan, var renlärig jude. Kvinnan räknades inte som tillhörande folket med den rätta läran, men det uppdrag Jesus hade var inte begränsat till judarna utan gällde alla människor.¹⁰¹ Gary M. Burge menar att Johannes i denna skildring inte fokuserar på kvinnan och hennes marginalisering även om marginaliserade människor var viktiga för Jesus (Mark 2:17; Luk 15:1–2). Kvinnan hade istället en tillfällig roll för att visa på Jesus men

¹⁰⁰ Burge 2000, 140.

¹⁰¹ Morris 1971, 254.

hon får stå i bakgrunden för Johannes kristologi.¹⁰² Jesus är alltid i fokus i Johannesevangeliet, dock menar Maccini att det inte finns något som säger att kvinnans roll inte var betydelsefull.¹⁰³

Flera andra forskare pekar på att kvinnans val av tid och plats i berättelsen säger något om att hon var marginaliserad.¹⁰⁴ Kvinnan hade enligt Morris dåligt rykte och det är anledningen till att hon valde att gå till denna brunn mitt på dagen. Det fanns brunnar närmare henne och det var ovanligt för en kvinna att gå mitt på dagen när det var som varmast ute.¹⁰⁵ Kvinnor kom oftare och hämtade vatten när det var svalare (1 Mos 24:11; 29:7) och det är också enligt Kruse anmärkningsvärt att hon kom ensam. Det tyder på att hon kände skam och medvetet undvek andra kvinnor.¹⁰⁶ Enligt Burge var vattenhämtningen något socialt och ett tillfälle för kvinnorna att umgås och prata. I 4:18 anar vi anledningen till att hon kände skam och undvek andra. Genom hennes relationer med flera män hade hon gått emot samhällets normer.¹⁰⁷

4.2.2.2 Joh 4:16–26

16 Jesus sade: ”Gå och hämta din man.” 17 Kvinnan svarade: ”Jag har ingen man.” Jesus sade: ”Du har rätt när du säger att du inte har någon man. 18 Fem män har du haft, och den du nu har är inte din man. Där talade du sanning.” 19 Kvinnan sade: ”Herre, jag ser att du är en profet. 20 Våra fäder har tillbett Gud på det här berget, men ni säger att platsen där man skall tillbe honom finns i Jerusalem.” 21 Jesus svarade: ”Tro mig, kvinna, den tid kommer då det varken är på det här berget eller i Jerusalem som ni skall tillbe Fadern. 22 Ni tillber det som ni inte känner till. Vi tillber det vi känner till, eftersom frälsningen kommer från judarna. 23 Men den tid kommer, ja, den är redan här, då alla sanna gudstillbedjare skall tillbe Fadern i ande och sanning. Ty så vill Fadern att man skall tillbe honom. 24 Gud är ande, och de som tillber honom måste tillbe i ande och sanning.” 25 Kvinnan sade: ”Jag vet att Messias kommer” (alltså den Smorde) ”och när han kommer skall han låta oss veta allt.” 26 Jesus sade till henne: ”Det är jag, den som talar till dig.”

Kvinnans syn på vem Jesus är förändras under samtalets gång, först är han bara en främmande jude som förvånande nog tilltalar henne (v. 9), sedan benämner hon honom som ”Herre” och profet då han visat att han vet saker om hennes liv (v. 19). En profet hade i skriften funktionen av att föra fram ett budskap från Gud men Morris menar att det finns belägg för att människor på den här tiden såg en profet som en som hade särskild insikt i människors liv (se t.ex. Luk 7:39). Kanske hade kvinnan börjat ana att Jesus kunde vara Messias och när hon kallar Jesus ”profet” leder det till följdfrågor, framför allt om vem Messias är.¹⁰⁸ Det finns i Johannesevangeliet fler exempel på när människor uttrycker likartade bekännelser (Joh 7:40; 9:17; 21:46).

¹⁰² Burge 2000, 154.

¹⁰³ Maccini 1996, 144.

¹⁰⁴ Morris 1971, 258; Kruse 2003, 129; Burge 2000, 142.

¹⁰⁵ Morris 1971, 258.

¹⁰⁶ Kruse 2003, 129.

¹⁰⁷ Burge 2000, 142.

¹⁰⁸ Morris 1971, 266.

Eftersom samarierna endast följde Pentateuken fanns det bara en profet efter Mose som de väntade på. Detta var ”*Taheb*”, den så kallade ”samariska Messias” (5 Mos 18:15, 18).¹⁰⁹ Samariernas strikta hållning till Pentateuken ledde även till begränsad information om vem Messias var men Morris menar att kvinnan på ett tydligt sätt erkänner Jesus auktoritet och benämner honom som den som ”ska låta oss veta allt” (4:25). Att erkänna detta öppet i det judiska samhället kunde leda till problem då det skulle kopplas till den politiska Messias som folket väntade på. Men i den samariska kontexten kunde Jesus bejaka kvinnans identifikation.¹¹⁰ Ett exempel på fientligheten mot Jesus kommer till uttryck i ramberättelsen i vv. 1-5 där han inte kunde vara öppen med sin identitet. Svaret som Jesus ger kvinnan i v. 26 återfinns i Joh 9:37 då en blindfödd man undrar vem Människosonen är.

4.2.2.3 Joh 4:27–38

27 I detsamma kom lärjungarna. De blev förvånade över att han talade med en kvinna, men ingen frågade vad han ville henne eller varför han talade med henne. 28 Kvinnan lät sin vattenkruka stå och gick bort till staden och sade till folket där: 29 ”Kom så får ni se en man som har sagt mig allt som jag har gjort. Kan han vara Messias?” 30 De gick ut ur staden för att söka upp honom. 31 Under tiden sade lärjungarna till honom: ”Rabbi, kom och ät.” 32 Han svarade: ”Jag har mat att äta som ni inte känner till.” 33 Lärjungarna sade då till varandra: ”Kan någon ha kommit med mat till honom?” 34 Jesus sade: ”Min mat är att göra hans vilja som har sänt mig och att fullborda hans verk. 35 Ni säger: fyra månader till, så är det dags att skörda. Men jag säger er: lyft blicken och se hur fälten redan har vitnat till skörd. 36 Den som skördar får sin lön, han bärgrar grödan till evigt liv, så att den som sät och den som skördar kan glädja sig tillsammans. 37 Här gäller ju ordet att en sår och en annan skördar. 38 Jag har sänt er att skörda där ni inte behövt arbeta. Andra har arbetat, och ni får lönen för deras möda.”

Maccini menar att Jesu möte med kvinnan inte var så uppseendeväckande då det i vardagslivet och särskilt i lantliga städer fanns varianter på dessa regler. Han ger exempel från 1 Mos 24 där det inte ifrågasätts att en kvinna och en man talar med varandra i det offentliga. Som vi sett i 2.2.4 anser Maccini också att samarierna var mer tillåtande än judarna i vissa frågor.¹¹¹

Morris pekar på att Johannes påvisar lärjungarnas förvåning över att Jesus talar med kvinnan; flera forskare har undersökt anledningen till lärjungarnas förvåning och det leder oss till rabbinska texter.¹¹² Morris citerar följande exempel:

A man shall not be alone with a woman in an inn, not even with his sister or his daughter, on account of what men may think. A man shall not talk with a woman in the street, not even with his own wife, and especially not with another woman, on account of what men may say.¹¹³

Trots lärjungarnas uppenbara förvåning över vad Jesus gjorde så ifrågasatte de inte honom eller kvinnan. Morris menar att de hade vant sig vid att Jesus hade goda skäl för det han gjorde samt att

¹⁰⁹ Kruse 2003, 138; Morris 1971, 266.

¹¹⁰ Morris 1971, 272–273.

¹¹¹ Maccini 1996, 132–135.

¹¹² Morris 1971, 137; Kruse 2003, 137; Beasley-Murray 1987, 62.

¹¹³ *SBk* 2:438; Morris 1971, 274.

han inte alltid var enig med rabbinernas uppfattningar.¹¹⁴ Utöver det faktum att en man inte skulle tala med en kvinna överhuvudtaget på offentliga platser så blev förmodligen också lärjungarna förvånade över att Jesus samtalade om teologiska frågor med en kvinna. Detta var något som endast män skulle samtala om. Att instruera kvinnor i lagen och samtala om teologiska frågor ansågs vara slöseri med tid men framförallt innebar det att vanhelga heliga ting.¹¹⁵

Gary M. Burge hävdar att Jesus på många sätt gjorde något som ansågs olämpligt när han pratade med kvinnan eftersom han var man, ogift, religiös och jude. Att prata med kvinnan gick utanför många sociala gränser. Dock ser Burge det ironiska med den här berättelsen. Här kommer en icke-religiös kvinna som erkänner att Jesus är Herre och gör saker som lärjungar förväntas göra. Detta i kontrast till den renlärige juden Nikodemus i kap 3 som inte verkar förstå vad det handlar om.¹¹⁶

Kvinnan frågar i v. 29 om Jesus kan vara Messias. Även om mötet med Jesus måste ha gjort stort intryck på henne är frågan hon ställer, om Jesus är Messias eller inte, en trevande fråga. Dock väckte kvinnans vittnesbörd reaktioner och respons hos dem som hörde det och människor kom för att se och möta Jesus.¹¹⁷ Kruse menar att kvinnans fråga om Jesus är Messias eller inte låter retorisk och trevande men v. 42 tyder på att hon vittnat utifrån övertygelsen om att han var Messias.¹¹⁸ Här tycker jag mig se att Johannes huvudsyfte med evangeliet uppfylls, att vittna om Jesus som Messias.

I dessa verser finns även Jesu undervisning till lärjungarna. Beasley-Murray visar på kopplingen till olika ordspråk och menar att undervisningen har en eskatologisk ton där det handlar om att samla människor till Guds rike. I v. 38 är ”andra” i sammanhanget de som sprider budskapet om Jesus, exempelvis Johannes Döparen och den samariska kvinnan.¹¹⁹ Jesus ville förmodligen, enligt Kruse, göra lärjungarna öppna för vad som skulle hända i Samarien där kvinnans vittnesbörd ledde till att människor ville möta Jesus.¹²⁰

4.2.2.4 Joh 4:39–42

39 Många samarier från den staden hade kommit till tro på honom genom kvinnans ord när hon försäkrade: ”Han har sagt mig allt som jag har gjort.” 40 När samarierna kom till honom bad de honom stanna hos dem, och han stannade där två dagar. 41 Många fler kom till tro genom hans egna ord, 42 och de sade till kvinnan: ”Nu är det inte längre vad du har sagt som får oss att tro. Vi har själva hört honom och vet att han verkligen är världens frälsare.”

¹¹⁴ Morris 1971, 274–275.

¹¹⁵ Burge 2000, 148.

¹¹⁶ Burge 2000, 139.

¹¹⁷ Morris 1971, 275–276.

¹¹⁸ Kruse 2003, 138.

¹¹⁹ Beasley-Murray 1987, 63–64.

¹²⁰ Kruse 2003, 141.

I v. 39 förekommer ordet *martyreō* (att vittna) som i Johannesevangeliet används då någon vittnar om Jesu person, natur och gärningar, och i LXX när det handlar om rättsliga vittnesbörd (se 3.1). Av de texter jag studerar är det endast här som *martyreō* förekommer och det tyder på att Johannes uttryckligen framställer kvinnan som ett vittne till Jesus och hans identitet. Om Johannes hade LXX:s betydelse av ordet i åtanke kanske han ville visa de judiska läsarna att kvinnans vittnesbörd var giltigt, till skillnad från den judiska kulturens syn på kvinnliga vittnen (2.1.1.2). Kanske var det extra viktigt för Johannes att framställa denna kvinnas vittnesbörd som giltigt eftersom hon var så marginaliserad (se 4.2.2.1).

I perikopen som helhet menar Beasley-Murray att ett av ärendena handlar om mission till icke-judar. Det är högst troligt att Johannes ansåg att de gränser som sprängdes mellan judar och samarier i denna text var ett stort steg för kyrkan i att sprida budskapet om Jesus till världen.¹²¹ Berättelsen är ett exempel på hur Jesu mission sträcker sig utanför det judiska och att Guds verk inte är begränsat.¹²² LarsOlov Eriksson menar att Johannes framställer Jesus som en som spränger gränser på flera olika plan, både sociala, etniska och religiösa.¹²³ Kruse menar att det är anmärkningsvärt att folket i staden trodde på kvinnans vittnesbörd. Detta i jämförelse med exempelvis kvinnorna vid uppståndelsen i Luk 24:11 där lärjungarna anser att kvinnornas berättelse om den uppståndne Jesus ansågs vara ”prat”.¹²⁴ I denna text är kvinnans vittnesbörd så trovärdigt att stadens invånare själva ville komma och se.

Maccini hävdar till skillnad från andra forskare att varken denna text eller de fem andra texterna som diskuterats i denna uppsats, spränger några gränser:

My exegesis shows that the testimonies of the women according to John are consistent with the conclusion that the women do nothing that could be understood to overstep the religious, legal and social conventions of their culture... In no case does John present a woman as a witness in a way that so tramples the religious, social and legal boundaries that readers would feel compelled to reject her. Quite the contrary, all the women witnesses, regardless of whether their testimonies is limited, corroborated or surpassed, as true and acceptable within the conventions of their culture.¹²⁵

I fallet med Joh 4 menar han, som nämnt ovan, att förbudet som sa att män och kvinnor inte fick tala med varandra i offentligheten inte var så strikt som det kunde verka. Därför är inte denna text, enligt Maccini, något särskilt anmärkningsvärt.¹²⁶ Han menar också att de samarier som läste Johannesevangeliet förmodligen accepterade kvinnan som vittne eftersom de enligt vissa samariska folksagor kunde ge giltiga vittnesbörd (se 2.2.4). Man kan även med viss säkerhet säga att kvinnan

¹²¹ Beasley-Murray 1987, 66.

¹²² Burge 2000, 150.

¹²³ Eriksson 2007, 82, 87.

¹²⁴ Kruse 2003, 143.

¹²⁵ Maccini 1996, 247, 249.

¹²⁶ Maccini 1996, 247–248.

ansågs vara ett giltigt vittne för vissa judar, bland annat på grund av några rabbiniska texter som visar på att samariers vittnesbörd i vissa fall ansågs tillåtna och trovärdiga (se 2.2.4).¹²⁷

Vissa av de texter Maccini påvisar verkar alltså tyda på att Johannes framställning av den samariska kvinnans vittnesbörd och möte med Jesus inte sprängde några gränser. Jag anser det dock troligt att Johannes genom att framställa denna marginaliserade kvinna som vittne till Jesus som Messias, gjorde något som var utmärkande i den judiska kontext han formats av och hade sitt ursprung i. Om det, som jag anser troligt, fanns tänka judiska läsare till evangeliet borde det även förvånat dem. Detta med tanke på mina observationer angående att kvinnan i den judiska kulturen i de flesta fall inte ansågs kunna ge giltiga vittnesbörd i rättsliga situationer (2.1.1.2). Även om det inte var en rättslig situation, anser jag att det borde varit uppseendeväckande när kvinnan vittnar om Jesus som Messias.

Om man tittar på resultatet av kvinnans vittnesbörd pekar Burge på vikten av mänskliga vittnesbörd för det Gud gör (Joh 17:20). Att samarierna själva vill komma och möta Jesus är ett viktigt resultat av vad kvinnan gjort.¹²⁸ Man kan dock inte enligt Maccini ge kvinnan epitetet lärjunge eller apostel men hon är ett framstående vittne.¹²⁹ Kvinnans vittnesbörd är heller inte, enligt Maccini, jämförbart med lärjungarnas som Jesus nämner i Joh 17:20. Det är mer en rapport än en trosbekännelse. Sammanhanget i Joh 17:20 refererar även till lärjungarnas mottagande av Hjälparen som ska komma och detta stämmer inte överens med kvinnans vittnesbörd.¹³⁰

Flera andra forskare menar dock att kvinnans agerande är en lärjunges uppgift och ett tecken på lärjungaskap, hon delar ett vittnesbörd som leder till tro hos andra.¹³¹ Kvinnans uttryck ”kom och se” i v. 29 är en inbjudande johanneisk fras som även finns då Jesus kallar lärjungarna (Joh 1:39, 46). Blivande lärjungar behöver inte bara information om Jesus utan komma och få sin egen upplevelse av honom.¹³² Jag anser det rimligt att anta att Johannes vill påvisa kvinnans funktion som lärjunge; hon vittnar om mötet med Jesus och det leder till tro hos andra människor. Eftersom frasen ”kom och se” används kan man ana att Johannes vill få läsarna att se kopplingen till när Jesus kallade de första lärjungarna (Joh 1:39, 46).

I slutet av perikopen omnämns Jesus som ”världens frälsare” och det är så Johannes avrundar stycket genom att visa på vittnesbördets konsekvenser.¹³³ Johannes bekräftar genom bekännelserna

¹²⁷ Maccini 1996, 138–139.

¹²⁸ Burge 2000, 150.

¹²⁹ Maccini 1996, 144.

¹³⁰ Maccini 1996, 121–122.

¹³¹ Beasley-Murray 1987, 64; Burge 2000, 149.

¹³² Burge 2000, 149; Wang 2014, 203.

¹³³ Morris 1971, 283.

från samarierna att titeln tillhör Jesus samt att Jesus är den som uppfyller hoppet för judar, samarier och hela världen.¹³⁴

4.2.3 Sammanfattning

I denna text vittnar den samariska kvinnan om Jesus som Messias. Hennes uttryck tyder på att hon, enligt Johannes, gjort en lärjunges uppgift då hon efter samtalet med Jesus går och berättar för människor om vad hon sett och hört. Det leder till att fler kommer till tro på Jesus i enlighet med evangeliets huvudsyfte. Flera gränser sprängs i texten då Johannes berättar hur Jesus talar med kvinnan trots att hon är en marginaliserad kvinna och samarier. Dessutom vittnar hon om Jesus som Messias och det är anmärkningsvärt i förhållande till den judiska kulturens syn på kvinnor som vittnen i rättsliga situationer. Johannes väljer en oväntad och marginaliserad människa som vittne till Jesu identitet och kanske vill han genom att använda *martyreō* (att vittna), understryka att det var ett giltigt vittnesbörd; detta eftersom *martyreō* i LXX används i sammanhang där det handlar om rättsliga situationer.

4.3 Maria från Magdala vid Jesu grav (Joh 20:1-18)

4.3.1 Litterär kontext och struktur

Angående perikopens avgränsningar och litterära kontext kan man se att de föregående verserna handlar om Jesu gravläggning (19:38–42). De verserna är en förutsättning för det som följer i Joh 20:1–18. Joh 20:1 är början på en ny händelse som beskriver hur Maria från Magdala, som från och med nu är i fokus, tidigt på morgonen kommer till graven. V. 18 avrundar perikopen och i v. 19 och framåt handlar det om att Jesus visar sig för lärjungarna.

Precis som i Joh 4 hittar man i Joh 20 de teman som finns i Johannesevangeliet som helhet. Det finns ett fokus på ögonvitnesskildringar och författarens huvudsyfte med evangeliet speglas i att vittnesbördet leder till tro på Jesus. Här handlar det även om att vittnet i fråga ser något och uppmanar andra att själva komma och se. Som jag nämnde i 1.6.2 är orden ”se” och ”höra” frekventa i Johannesevangeliet och tyder på ögonvittnens betydelse i Johannesevangeliet som rättegång. I denna perikop förekommer ordet ”se” många gånger och det kommer från olika

¹³⁴ Beasley-Murray 1987, 60–65.

grekiska ord.¹³⁵ Temat att se och tro är centralt i hela Joh 20 och Maccini påvisar att det Maria såg vid graven var avgörande för hennes roll som vittne.¹³⁶

När det gäller struktur delar Beasley-Murray upp kapitel 20 i fem grupper: 20:1–10 (Maria från Magdala och två lärjungar vid Jesu grav) 20:11–18 (Jesus uppenbarar sig för Maria från Magdala), 20:19–23 (Jesus uppenbarar sig för lärjungarna), 20:24–29 (Jesus uppenbarar sig för Tomas), 20:30–31 (sammanfattning).¹³⁷

Burge visar på en uppdelning av kapitlet i tre delar: 20:1–18 (uppståndelsen och återförenandet mellan Jesus och Maria Magdala), 20:19–23 (Jesus uppenbarar sig för lärjungarna), 20:24–31 (Jesus uppenbarar sig för Tomas samt en sammanfattning i de sista verserna). Detta kapitel har, enligt Burge, av Johannes sammanställts för att visa och lära läsarna två saker: historiciteten i Jesu uppståndelse och vad det innebär att vara lärjunge i ljuset av uppståndelsen. När det gäller historiciteten i Jesu uppståndelse kan man enligt Burge i Johannesevangeliet se hur författaren sammanställt bevis för Jesus och hans identitet. Läsaren har fungerat som jurymedlem där bevisen vägts och bedömts. Det finns alltså ett rättegångsperspektiv (se 1.6.1). I kap 20 ger Johannes det tydligaste beviset: Jesus har uppstått. Det är det sista beviset och vittnesbördet som pekar på Jesu gudomlighet. Det andra Johannes vill lära läsarna är att lärjungarna inte ska bli lämnade utan att han ska sända ”Hjälparen” och kap 20 har en teologisk koppling till löftet om ”Hjälparen”.¹³⁸ Det bästa sättet att tolka denna perikop är enligt Maccini inom ramen för hela kap 20. Kapitlet som helhet har flera ställen som nämner både den tomma graven och den uppståndne Jesus. Maria från Magdala möter båda.¹³⁹

4.3.2 Versanalys

4.3.2.1 Joh 20:1–10

1 Tidigt på morgonen efter sabbaten, medan det ännu var mörkt, kom Maria från Magdala ut till graven och fick se att stenen för ingången var borta. 2 Hon sprang genast därifrån och kom och sade till Simon Petrus och den andre lärjungen, den som Jesus älskade: ”De har flyttat bort Herren ur graven, och vi vet inte var de har lagt honom.” 3 Petrus och den andre lärjungen begav sig då ut till graven. 4 De sprang båda två, men den andre lärjungen sprang fortare än Petrus och kom först fram till graven. 5 Han lutade sig in och såg linnebindlarna ligga där men gick inte in. 6 Simon Petrus kom strax efter, och han gick in i graven. Han såg bindlarna ligga där, 7 liksom duken som hade täckt huvudet, men den låg inte tillsammans med bindlarna utan hoprullad på ett ställe för sig. 8 Då gick också den andre lärjungen in, han som hade kommit först till graven. Och han såg och trodde. 9 Ännu

¹³⁵ I v. 1, 5 används *blepō* (att se med det mänskliga ögat); i v. 6, 12, 14 används *theōreō* (att se, vara åskådare); i v. 8 *eidō* (att se, uppfatta med ögonen); och slutligen i v. 18 *horaō* (att se med ögonen, erfara). Se BDAG s.v. βλέπω, θεωρέω, εἶδω, ὀράω.

¹³⁶ Maccini 1996, 207.

¹³⁷ Beasley-Murray 1987, 370.

¹³⁸ Burge 2000, 551–552.

¹³⁹ Maccini 1996, 216.

hade de nämligen inte förstått skriftens ord att han måste uppstå från de döda. 10 Lärjungarna gick sedan hem igen.

Även i synoptikerna återfinns skildringen där kvinnor kommer till graven (Matt 28:1–10; Mark 16:1-8; Luk 23:55–24:12). Johannes skildring skiljer sig dock lite från de synoptiska, han ger en mer detaljerad version.¹⁴⁰ Den detaljrika skildringen visar enligt Eriksson på att det är ett ögonvittne som återberättar.¹⁴¹ Att det finns olika sätt att beskriva händelsen menar flera forskare tyder på att olika vittnen beskriver händelsen, det finns inte en inlärd officiell beskrivning.¹⁴²

Maria från Magdala har i grekiskan sitt namn efter den galiléiska by (Magdala) hon kommer från och i Johannesevangeliet framträder hon för första gången vid Jesu kors (19:35). I Luk 8:1–3 omnämns hon som en av de kvinnor som troget följde Jesus efter att han drivit ut demoner ur henne.

Enligt texten ser Maria att stenen för graven är borta och springer då till de andra lärjungarna för att berätta vad som hänt. Eriksson och Burge anser det rimligt att anta att Maria tittar in i graven och ser att Jesus är borta även om Johannes inte ger oss de detaljerna.¹⁴³ Morris pekar på det faktum att Maria kom till graven medan det ännu var mörkt, det förklarar varför hon inte såg det som de andra lärjungarna sedan såg.¹⁴⁴

Ett påstående som orsakat diskussion bland forskare är det som sägs i v. 2: ”vi vet inte var de har lagt honom”. Ordet ”vi” är anmärkningsvärt då v. 1 inte nämner någon annan än Maria vid graven. Beasley-Murray menar att det inte alls är säkert att Johannes, när han skriver ”vi”, vill visa på att flera kvinnor finns med på plats som synoptikerna beskriver.¹⁴⁵ Flera andra forskare anser det däremot troligt att kvinnorna som nämns i synoptikerna fanns med här också även om de inte explicit omnämns.¹⁴⁶ Morris pekar på orimligheten i att en kvinna skulle vågat sig utanför stadsmurarna själv under de omständigheter som rådde. Det var påskhögtid vilket innebar mycket människor och stor osäkerhet. Eftersom Maria inte nämns i synoptikernas skildringar är det möjligt att kvinnorna kom bort från varandra efter att de sett den tomma graven och att Maria efter det fick se den uppståndne Jesus. Anledningen till att Johannes inte nämner de andra kvinnorna kan också peka på Johannes visshet om att Maria var först med att se den uppståndne Jesus. Därför ligger fokus på henne i skildringen.¹⁴⁷ Maccini tror också att det var fler kvinnor med vid graven och han menar att Johannes kanske inte fokuserar på de andra kvinnorna eftersom han rent narrativt endast

¹⁴⁰ Burge 2000, 550; Morris 1971, 828.

¹⁴¹ Eriksson 2007, 335.

¹⁴² Morris 1971, 828.

¹⁴³ Morris, 1971, 830; Eriksson 2007, 335.

¹⁴⁴ Morris 1971, 830.

¹⁴⁵ Beasley-Murray 1987, 371.

¹⁴⁶ Morris 1971, 832; Burge 2000, 552–553; Kruse 2003, 369.

¹⁴⁷ Morris 1971, 829–832.

är intresserad av Maria som ett vittne. Annars hade han listat vilka som var där på samma sätt som han gör vid Jesu korsfästelse (Joh 19:25).¹⁴⁸

Maria rapporterar sedan till de andra lärjungarna och beskriver att ”de har flyttat bort Herren från graven” (v. 2). Uppenbarligen förstår hon inte att Jesus uppstått utan fruktar att någon tagit kroppen.¹⁴⁹ Lärjungarna springer för att se det som hänt och får syn på bindlarna inne i graven och huvudduken som är ihoprullad. Detta är inte något en gravplundrare skulle göra.¹⁵⁰

Maccini visar att de två lärjungarna reagerade på samma sätt på Marias ord som folket i Samarien reagerade på den samariska kvinnans vittnesbörd (Joh 4:29–30). Bådas vittnesbörd måste ansetts trovärdiga nog eftersom de väckte en vilja att med egna ögon se vad som hänt.¹⁵¹ Jag återkommer till Maria som vittne i 4.3.2.2.

V. 8 anger att ”den andra lärjungen/den lärjunge som Jesus älskade” gick in i graven och han ”såg och trodde”. Denne lärjunge är enligt traditionen Johannes själv. Forskare har diskuterat vad Johannes menar att lärjungen ”trodde”. Beasley-Murray visar på att när ordet *pisteuō* (att tro) används i Johannesevangeliet i sin fulla betydelse, handlar det om äkta tro (5:44; 6:47; 19:35; 20:29). Att Johannes skriver att den andre lärjungen såg och trodde visar på skillnaden mellan dennes tro och Petrus som inte förstod.¹⁵² Även Burge menar att det handlar om en robust och komplett tro.¹⁵³ Men inget av verben ”såg” och ”trodde” har ett objekt och enligt Morris finns några olika tolkningsalternativ. Spontant verkar tron handla om att Jesus uppstått men följande vers pekar på att de inte förstod att Jesus skulle uppstå. Lärjungen kan dock ha trott på Jesu uppståndelse trots att han inte förstod dess innebörd fullt ut. Det kan även handla om en tro på Marias berättelse om graven som bekräftades när han själv såg den.¹⁵⁴

Kruse hävdar att uttrycket måste syftat på att han trodde att Jesus uppväckts från de döda.¹⁵⁵ Det spåret är även Maccini inne på eftersom det står att lärjungen trodde när han tittade in i graven. Tron måste alltså ha kommit då han såg linnebindlarna och de vittnade om att Jesu kropp inte rövats bort. Om han hade trott på det Maria berättade borde det istället ha nämnts att han trodde när han såg att stenen var flyttad. Det gör det inte och därför handlade lärjungens tro, enligt Maccini, om att Jesus uppstått.¹⁵⁶ Om så är fallet, framkommer här evangeliets huvudsyfte tydligt då under och tecken ska leda till tro på Jesus som Messias (se 1.1) och Maria får här en nyckelroll som vittne.

¹⁴⁸ Maccini 1996, 209.

¹⁴⁹ Eriksson 2007, 35.

¹⁵⁰ Eriksson 2007, 336.

¹⁵¹ Maccini 1996, 218.

¹⁵² Beasley-Murray 1987, 373.

¹⁵³ Burge 2000, 554.

¹⁵⁴ Morris 1971, 834.

¹⁵⁵ Kruse 2003, 370.

¹⁵⁶ Maccini 1996, 212.

Lärjungarna gick sedan hem och det faktum att de inte istället skyndade vidare till de andra lärjungarna menar Eriksson tyder på att de inte fullt ut förstod vad som hänt, något som även v. 9 uttrycker.¹⁵⁷ Beasley-Murray menar dock ur historiskt perspektiv att vi inte säkert vet om de berättade för de andra lärjungarna eller inte.¹⁵⁸

4.3.2.2 Joh 20:11–18

11 Men Maria stod och grät utanför graven. Gråtande lutade hon sig in 12 och fick då se två änglar i vita kläder sitta där Jesu kropp hade legat, en vid huvudet och en vid fötterna. 13 Och de sade till henne: ”Varför gråter du, kvinna?” Hon svarade: ”De har flyttat bort min herre, och jag vet inte var de har lagt honom.” 14 När hon hade sagt det vände hon sig om och såg Jesus stå där, men hon förstod inte att det var han. 15 Jesus sade till henne: ”Varför gråter du, kvinna? Vem letar du efter?” Hon trodde att det var trädgårdsvakten och svarade: ”Om det är du som har burit bort honom, herre, så säg mig var du har lagt honom, så att jag kan hämta honom.” 16 Jesus sade till henne: ”Maria.” Hon vände sig om och sade till honom: ”Rabbouni!” (det är hebreiska och betyder mästare). 17 Jesus sade: ”Rör inte vid mig, jag har ännu inte stigit upp till min fader. Gå till mina bröder och säg dem att jag stiger upp till min fader och er fader, min Gud och er Gud.” 18 Maria från Magdala gick då till lärjungarna och talade om för dem att hon hade sett Herren och att han hade sagt detta till henne.

Maria är nu tillbaka vid graven och tittar in i den. Där ser hon två änglar. Fenomenet med änglarna är något som även de synoptiska skildringarna nämner (Mark 16:5; Luk 24:4; Matt 28:2–3) och änglarna vittnar om Guds ingripande.¹⁵⁹ Burge pekar på det anmärkningsvärda i att änglarna hos Johannes inte uppenbarar sig för lärjungarna utan väljer att uppenbara sig för Maria som inte tillhörde Jesu innersta krets.¹⁶⁰

V. 16 anger att Maria förstår vem Jesus är först när han kallar henne vid namn och hon utbrister då ”Rabbouni!”. Det är ett respektfullt tilltal som Maria är van vid att använda och det är ett tilltal som förväntas av en lärjunge.¹⁶¹ Maccini tillägger att eftersom ”Rabbouni” tyder på ett nära relationellt band och lärjungaskap är Marias uttryck inte en bekännelse om Jesu identitet. Det är varken en bekännelse om Jesus som Gud eller Messias.¹⁶² Morris pekar dock på möjligheten att Johannes vill få läsaren att se likheten mellan Marias och Tomas reaktion när de möter Jesus. Tomas brister ut i en bekännelse ”Min Herre och min Gud” (20:28).¹⁶³

I v. 18 lämnar Maria graven och berättar för lärjungarna vad hon varit med om. Hur de andra tog emot det återger inte just detta textavsnitt men enligt parallelltexterna i Mark 16:10–11 och Luk 24:10–11 togs nyheterna från kvinnorna inte emot som trovärdiga, det ansågs bara vara prat. Jesus själv behövde möta de övriga för att de skulle tro.¹⁶⁴ Dock kan vi se, som nämnts ovan, att Johannes

¹⁵⁷ Eriksson 2007, 336.

¹⁵⁸ Beasley-Murray 1987, 373.

¹⁵⁹ Beasley-Murray 1987, 374.

¹⁶⁰ Burge 2000, 555.

¹⁶¹ Eriksson 2007, 337.

¹⁶² Maccini 1996, 213.

¹⁶³ Morris 1971, 840.

¹⁶⁴ Beasley-Murray 1987, 378.

visar att Marias vittnesbörd om den tomma graven ansågs tillräckligt trovärdigt för att de två lärjungarna själva skulle vilja se.

Maccini menar att Marias närvaro både vid Jesu kors och vid hans grav gör henne kvalificerad som ett vittne och att hon med säkerhet finns med när Jesus visar sig för lärjungarna i Joh 20:19–23.¹⁶⁵ O' Collins och Kendall tror också på Marias funktion som vittne i texten och hävdar att hon var ett avgörande vittne till uppståndelsen. Evangelierna skulle inte nämnt kvinnorna om kvinnliga vittnen inte spelade någon roll i den tidiga kyrkan.¹⁶⁶ Maccini skriver även om forskare som ger förslaget att de två manliga lärjungarna i texten finns där för att verifiera Marias vittnesbörd enligt den gammaltestamentliga principen i 5 Mos 19:15 (se 3.1).¹⁶⁷ Detta då kvinnors vittnesbörd i de flesta fall inte ansågs giltiga i den judiska kulturen (se 2.1.1.2). Beasley-Murray är en utav de forskare som tror på att vittnesbördet behövde verifieras och Maccini bemöter hans argument med följande ord:

Beasley-Murray's unqualified generalization concerning the testimony of women is demonstrably incorrect, and in conjunction with his second statement about two men, obscures a crucial fact. Mary is the only person in John 20 whom Jesus visits privately, and so the Deuteronomic statutes would require that her testimony, regardless of her gender, be corroborated by at least one other competent witness. Nevertheless, given that Mary experiences firsthand that Jesus has risen from the dead in a new bodily form, the question remains as to whether or not her testimony to that fact, taken in concert with the testimony of others, would be acceptable.¹⁶⁸

Maccini anser att Marias uttryck om att hon har sett Herren liknar det som lärjungarna säger till Tomas i Joh 20:25. Marias uttryck legitimerar henne därför som vittne till uppståndelsen i likhet med apostlarna och andra (1 Kor 9:1, 15:3–8). Hon hamnar i samma kategori som de manliga lärjungarna och hon blir en apostel för läsarna av Johannesevangeliet.¹⁶⁹ Eftersom hon vittnar om att Jesus kropp tagits bort och att han lever, gör hon enligt Maccini inget som strider mot det som var tillåtet för kvinnor att göra eftersom kvinnor fick vittna om en människa var död eller levde.¹⁷⁰

Att kvinnan fick vittna om någons död stämmer med det jag sett när jag studerat kvinnans rätt att vittna i judisk kultur (se 2.1.1.2). Kanske är det då underförstått att ett vittnesmål om att någon lever är accepterat men den här situationen är dock speciell. Här vittnar Maria om den stora händelsen att Jesus uppstått och rimligtvis borde det varit anmärkningsvärt att Johannes lät en kvinna få en så stor roll, med tanke på det judiska ursprung han formats av. Även om det i detta fall inte rörde sig om en rättslig situation anser jag det rimligt att anta att kulturens syn på kvinnors vittnesbörd som ogiltiga i viktiga frågor, påverkat attityden i stort kring kvinnors vittnesbörd (se

¹⁶⁵ Maccini 1996, 221–225.

¹⁶⁶ O'Collins, S.J och Kendall, S.J. 1987, 631–646.

¹⁶⁷ Maccini 1996, 233, 228.

¹⁶⁸ Maccini 1996, 228.

¹⁶⁹ Maccini 1996, 221–222.

¹⁷⁰ Maccini 1996, 248.

2.1.1.2). Morris menar dessutom att det finns något väldigt stort med att Jesus först visade sig för Maria och inte för någon av de framstående apostlarna. Det finns ingen anledning att tro att Maria var någon särskilt viktig person, ändå är det henne som Jesus visar sig för först.¹⁷¹

När det gäller frågan om Maria som vittne och lärjunge finns även en stor diskussion gällande denna perikop i förhållande till 1 Kor 15 som nämner flera vittnen till uppståndelsen. Att vara vittne till uppståndelsen var något centralt i kyrkan. Dock omtalas inte Maria, eller någon av kvinnorna som synoptikerna nämner, explicit som en av dem Jesus uppenbarade sig för i 1 Kor 15:4–8. Evelyn och Frank Stagg pekar på spänningen som finns mellan dessa texter och menar att fokus lätt har hamnat på 1 Kor 15:4–8. Men man kan inte se uppståndelseberättelserna i evangelierna som icke-trovärdiga eller sekundära, de måste tas på allvar. De ställer sig frågan varför ett mansdominerat samhälle skulle ha hittat på dessa texter där kvinnorna står i fokus. Det verkar inte rimligt eftersom kvinnan inte ansågs vara kapabel eller kvalificerad att vittna. Men evangelierna är enligt Stagg trovärdiga och i dem finns ett stort bejakande av kvinnor där de undervisar de manliga lärjungarna om det mest basala i den kristna tron, Jesu uppståndelse.¹⁷²

Perkins är inne på samma spår som Beasley-Murray när hon visar på varför Maria inte finns med på listan i 1 Kor 15, det handlar om fördomar som fanns under det första århundradet mot kvinnliga vittnen. Dock borde Maria, enligt Perkins, funnits med där eftersom hon kunde vittna om det hon hade sett och hon hade tillsammans med de andra kvinnorna som omnämns i uppståndelseberättelserna en viktig roll i att samla lärjungarna. De hade även samma ansvar som de manliga lärjungarna att sprida budskapet om Jesus. Gud väljer att använda personer som människor inte väntar sig och ett tydligt exempel finns i 1 Kor 15:8–10 där Paulus beskriver att Gud kallat honom trots att han förföljde kyrkan.¹⁷³

Maccini menar som nämnt ovan att Marias uttryck om att hon har sett Herren legitimerar henne som vittne till uppståndelsen (1 Kor 9:1, 15:3–8). Hon hamnar därför i samma kategori som de manliga lärjungarna.¹⁷⁴ Maccini menar däremot inte att frånvaron av Marias namn i 1 Kor 15 beror på samtidens fördomar mot kvinnliga vittnen, han visar istället på andra möjligheter. Antingen kan det bero på att Paulus, när han fått händelserna återberättade för sig, hört att kvinnorna fanns med men valt att utelämna dem. Alternativt hade inte Paulus hört om att kvinnorna fanns med men ändå känt till att de var det. Ändå valde han att inte nämna dem. På frågan om varför Paulus skulle göra så hänvisar Maccini till A. C. Wire som pekar på den möjliga kopplingen med den rådande situationen i Korint. Där var det problem i församlingen med kvinnliga ledare och

¹⁷¹ Morris 1971, 836.

¹⁷² Stagg och Stagg 1978, 144–145.

¹⁷³ Perkins 1992, 41.

¹⁷⁴ Maccini 1996, 221–222.

deras karismatiska profetior grundade sig på kvinnornas vittnesbörd om den tomma graven. För att bibehålla ordningen tog Paulus bort de kvinnliga vittnena från listan.¹⁷⁵

Flera forskare är alltså överens om att Maria är ett vittne till uppståndelsen och anledningen till att hon inte nämns i 1 Kor 15 är att kvinnors vittnesbörd inte ansågs giltiga under det första århundradet, något även jag sett när jag studerat kvinnliga vittnen i antiken (se 2.1.1.2). Därmed kan Maccinis slutsats, att Johannes inte spränger några gränser genom att framställa kvinnor som vittnen (se 4.2.2.4.), ifrågasättas. Dessutom nämner Paulus utöver apostlarna ”femhundra bröder” som vittnen till Jesu uppståndelse (1 Kor 15:6). Möjligtvis var det mer kontroversiellt att nämna en kvinna som vittne i de paulinska kretsarna än i de johanneiska kretsarna eftersom Paulus nämner denna okända skara men inte en kvinna. Det är dock svårt att avgöra men i relation till 1 Kor 15 finner jag det ändå troligt att Johannes, genom att nämna kvinnliga vittnen, spränger gränser.

4.3.3 Sammanfattning

Maria från Magdala är precis som kvinnan vid brunnen (Joh 4:1–42) ingen framstående person, ändå är det henne som den uppståndne Jesus först möter. Att hon vittnar om den tomma graven är inget som strider mot dåtidens syn på vad kvinnan kunde vittna om eftersom de hade rätt att vittna gällande om någon var död eller levde. Dock var detta en stor och avgörande händelse och vittnen till Jesu död och uppståndelse ansågs i urkyrkan vara centrala. Därför borde det varit anmärkningsvärt att Johannes framställer en kvinna som vittne till Jesu uppståndelse med tanke på den judiska kontext han formats av, som i rättsliga situationer inte ansåg en kvinna ha rätt att vittna i viktiga frågor. Det borde rimligtvis även förvånat dåtida judiska läsare av evangeliet. Varför hon inte finns med på listan över vittnen till uppståndelsen i 1 Kor 15 råder delade meningar om men flera forskare menar att det beror på samtidens syn på kvinnliga vittnen. Därför verkar det vara ett rimligt antagande att Johannes genom att framställa Maria som vittne spränger gränser.

4.4 Övriga texter

Här ämnar jag i korthet presentera vad de fyra övriga texterna säger om kvinnornas roll som vittne: Joh 2:1–11 (Bröllopet i Kana), Joh 11:1–46 (Lazarus uppväcks), Joh 12:1–8 (Maria smörjer Jesu fötter) och Joh 19:25–27 (Kvinnorna vid Jesu kors).

¹⁷⁵ Wire 1990, 159–163; Maccini 1996, 230–231.

4.4.1 Joh 2:1–11 (Bröllopet i Kana)

Johannes beskriver att Jesu förvandling av vatten till vin på bröllopet i Kana är det första tecknet Jesus gör i sin offentliga tjänst (v. 11).¹⁷⁶ Det är det första av sju tecken och samtliga har som syfte att förhärliga Jesus.¹⁷⁷ I v. 11b beskriver Johannes följderna av tecknet som var att ”han uppenbarade sin härlighet, och hans lärjungar trodde på honom”. Att Jesus förhärligas menar Morris och Kruse anknyter till Johannes syfte med evangeliet eftersom det visar att Jesus är Messias (se 1.1).¹⁷⁸

På frågan om vilken roll Jesu mor Maria har i denna perikop pekar Morris på att Marias ord till Jesus i v. 3 visar att hon visste vad han kunde. Hon visste att en ängel hade talat om vem han var och att han var Messias. Enligt Morris är det troligt att hon här försökte få honom att visa det.¹⁷⁹ Enligt Maccini spelar Maria en viktig roll i denna berättelse men hennes roll som vittne är av två anledningar inte så stor: (1) Till skillnad från tjänarna vet hon inte hur de fått tag på vinet; (2) Till skillnad från lärjungarna omtalas hon inte som ett troende vittne till att Jesus förhärligas genom tecknet. Varför har då Maria en så framträdande roll i berättelsen trots att hon inte framställs som ett vittne? Kanske kan det handla om att Johannes exkluderar henne som vittne eftersom judiska bröllop och fester ofta innebar att män och kvinnor var uppdelade. Att Maria är bland männen och talar med Jesus skulle då betraktas som traditionsbrytande. Detta anser dock inte Maccini är troligt med tanke på de andra texterna i Johannesevangeliet där kvinnorna har en framträdande roll. En annan möjlig förklaring är att Maria inte ansågs vara ett giltigt vittne eftersom hon var nära anhörig till Jesus. Oavsett orsak drar Maccini slutsatsen att Johannes är intresserad av att presentera vittnen till Jesus och i denna perikop är Maria inte ett av dem. Visserligen visar hon att hon tror på undret men hon vittnar varken om undret eller om att Jesus förhärligas genom det.¹⁸⁰

Eftersom Johannes i andra texter framställer kvinnor mer explicit som vittnen och ger dem en framträdande roll är jag enig med Maccini om att Johannes i denna text inte verkar lyfta fram Maria som ett vittne. Att det skulle bero på att Johannes är rädd för att bryta traditioner verkar inte troligt då han i de tidigare texter jag kommenterat låter kvinnorna ha en framträdande roll som vittnen. Detta trots att kvinnor inte ansågs trovärdiga i rättsliga situationer (se 2.1.1.2).

¹⁷⁶ Morris 1971, 179.

¹⁷⁷ Beasley-Murray 1987, 33.

¹⁷⁸ Morris 1971, 185–186; Kruse 2003, 97.

¹⁷⁹ Morris 1971, 179–180.

¹⁸⁰ Maccini 1996, 115–117.

4.4.2 Joh 11:1-46 (Lasarus uppväcks)

Enligt Morris är Lasarus uppväckande det sjunde och sista tecknet i Johannesevangeliet. Händelsen fick som följd att planer började smidas på hur man kunde röja Jesus ur vägen.¹⁸¹

V. 45 visar på att effekterna av detta tecken ledde till tro på Jesus och Kruse menar att tidigare i evangeliet har tro som kommer utav det man sett framstått som en något ytlig tro (2:23–25; 6:14, 66; 8:31–38). Men just i detta fall menar han att det inte finns något som tyder på att det skulle vara en ytlig tro. Istället fungerar judarna, som ser och tror, som ett exempel på att evangeliets huvudsyfte uppfylls.¹⁸² Det fanns blandade reaktioner på det som hänt men de som trodde gjorde det på grund av vad de sett.¹⁸³

De som är vittnen till Jesu uppväckande av Lasarus är Maria, Marta samt några från Jerusalem.¹⁸⁴ Maccini visar på att Maria och Marta är ögonvittnen till Jesu tjänst. Att Marta är vittne till att Lasarus är död ligger i linje med kvinnans möjlighet att vittna om dödsfall (se 2.1.1.2). Hon bekänner också Jesus i v. 27: ”Ja herre, jag tror att du är Messias, Gud Son, han som ska komma hit till världen” och Maccini menar att det sker på ett ärligt och riktigt sätt. Hon använder kristologiska titlar även om hennes tro och förståelse av Jesus inte är fullkomlig. Att Martas bekännelse av Jesus är trovärdig råder enligt Maccini ingen tvekan om och han hänvisar till det han tidigare pekat på, att de levde i en kultur där kvinnan kunde göra religiösa bekännelser (se 2.1.1.2). Därför bryter inte Martas vittnesbörd mot några gränser och hennes vittnesbörd är tillförlitligt.¹⁸⁵ Beasley-Murray och Morris pekar också på att detta är en bekännelse av Jesus som Messias och Guds Son. Bekännelsen anknyter till huvudsyftet i evangeliet och har likheter med tidigare bekännelser i evangeliet (1:42, 49).¹⁸⁶

Även om Martas bekännelse ligger i linje med vad en kvinna förväntades kunna göra anser jag det anmärkningsvärt att Johannes ger Maria och Marta så stort utrymme i denna viktiga berättelse. Detta i förhållande till den judiska kvinnans begränsade möjligheter att vittna i viktiga frågor (se 2.1.1.2). Man kan ana att Johannes genom att skriva detta gjorde något som väckte förvåning, med tanke på den judiska kultur han formats av.

Dessutom menar Morris att när Maria benämner Jesus som ”Mästaren” i v. 28 är det något anmärkningsvärt eftersom rabbiner vägrade att lära ut till kvinnor. Jesus hade uppenbarligen en annan uppfattning i denna fråga.¹⁸⁷ Som jag nämnde i 4.2.2.3, angående Joh 4, menar Burge också

¹⁸¹ Morris 1971, 532.

¹⁸² Kruse 2003, 253.

¹⁸³ Morris 1971, 562–563.

¹⁸⁴ Maccini 1996, 161–162.

¹⁸⁵ Maccini 1996, 170–171, 248.

¹⁸⁶ Beasley-Murray 1987, 191–192; Morris 1971, 551–552.

¹⁸⁷ Morris 1971, 553.

att man enligt rabbinerna inte skulle tala om teologiska frågor och ge instruktioner i lagen till en kvinna. Det ansågs vara slöseri med tid och att vanhelga heliga ting. Om det fanns ett sådant förbud vore Johannes framställning av Maria och hennes benämning på Jesus något utöver det vanliga.

4.4.3 Joh 12:1-8 (Maria smörjer Jesu fötter)

Enligt Kuan Hui Wang hänger denna perikop samman med texten om Lasarus uppväckande (11:1–46) och den kan ses som en fortsättning på den. Detta eftersom både Maria nämns i 11:2 som den som smörjer Jesu fötter och att Lasarus uppväckts från de döda nämns två gånger i kap 12 (12:1, 9).¹⁸⁸ Händelsen utspelar sig strax innan påskhögtiden och Jesus tog sig till Betania, till Lasarus, Maria och Martas hem.¹⁸⁹

Enligt Maccini vittnar både Marta och Maria i denna perikop om vad det innebär att älska och tjäna Jesus som lärjungar när de på olika sätt betjänar honom. Dock vittnar de inte om Jesus som Messias.¹⁹⁰ Även Beasley-Murray påvisar att Marias gärning pekar på tro och kärlek till Jesus och kanske visade hennes gärning de andra vem de faktiskt hade hos sig.¹⁹¹ Att Maria smorde Jesu fötter istället för hans huvud menar Morris visar på Marias ödmjukhet och överlåtelse till Jesus. Hon brydde sig inte om morallagar den här stunden utan torkade till och med Jesu fötter med sitt hår. Att en kvinna visade sitt hår i offentligheten gick emot rådande kultur.¹⁹² Kruse menar att det faktum att Maria använde håret tydde på hennes överlåtenhet eftersom en kvinnas långa hår var hennes ära (jfr. 1 Kor 11:15).¹⁹³

Frågan om Marias handlande och kopplingen till Jesu död har också diskuterats. Några forskare pekar på att vi inte kan veta i vilken grad Maria förstod sin handling som en förberedelse för Jesu begravning. Men Jesus hade uppenbarligen sin död i tankarna hela tiden och när Maria smörjer hans fötter med balsam ser han det som en förberedelse för sin begravning (v. 7).¹⁹⁴ Wang menar att det också finns en koppling till Gamla testamentets profeter som inför kommande uppdrag blev smorda med olja. Detta eftersom följande perikop handlar om att Jesus rider in i Jerusalem och hyllas som Israels kung.¹⁹⁵ Hur Maria tänkte och hur tydligt det var för henne att hon smorde Jesus inför hans begravning kan vi endast spekulera i och den historiska frågan ligger utanför ramen för denna uppsats. Men för Johannes verkar denna händelse vara viktig och han vill att läsaren ska se kopplingen eftersom han i v. 7 citerar Jesu ord: ”Låt henne vara, hon har sparat sin

¹⁸⁸ Wang 2014, 205.

¹⁸⁹ Burge 2000, 336.

¹⁹⁰ Maccini 1996, 183.

¹⁹¹ Beasley-Murray 1987, 209.

¹⁹² Morris 1971, 576–577.

¹⁹³ Kruse 2003, 260.

¹⁹⁴ Beasley-Murray 1987, 209; Morris 1971, 579; Eriksson 2007, 226; Wang 2014, 206.

¹⁹⁵ Wang 2014, 206.

balsam till min begravningsdag”. Kanske vill han framställa Maria som någon som bejakar hans identitet och ser honom som den kommande Messias. Dock framställs hon inte explicit som ett vittne till Jesus och hans identitet i jämförelse med exempelvis kvinnan vid Sykars brunn (se 4.2).

4.4.4 Joh 19:25-27 (Kvinnorna vid Jesu kors)

Det har av forskare diskuterats vilka, och hur många, som stod vid korset eftersom uppräknings i v. 25 kan tolkas på flera sätt. Både Morris och Beasley-Murray menar att man bör tänka att Jesu mors syster inte är Maria som var gift med Klopas. Det vore orimligt att två systrar hade samma namn. Istället var det alltså fyra personer och de står i kontrast till de fyra soldaterna vid korset som inte trodde.¹⁹⁶

Maccini menar att olika forskare har diskuterat vilket förhållande de olika personerna vid korset hade till varandra. Detta har lett till att Jesu mor och det hon blev vittne till hamnat i periferin.¹⁹⁷ Maccini vill istället fokusera på hennes roll som vittne men visar också på att den lärjunge som av Johannes får mest utrymme är ”den lärjunge som Jesus älskade”, som enligt traditionen är författaren själv. Enligt Anton Dauer är det den lärjungen som står i fokus i alla de sammanhang han omnämns (13:21–30; 20:2–10; 21:7, 20–23).¹⁹⁸

På ett sätt är Jesu mor, enligt Maccini, ett vittne till Jesus mänsklighet och död. Han menar däremot inte att man kan säga att hon är ett medvittne tillsammans med den lärjunge som Jesus älskade till den symboliskt laddade händelse då Jesu blod och vatten delade sig (19:33–37). I det sammanhanget nämns hon inte. Jesu död var ovanlig och 19:35 pekar på att författaren tydligt vill påvisa sanningshalten i vittnesbördet om att blod och vatten delade sig. Då det gäller Maria från Magdala menar Maccini att hon hamnar i periferin då mycket fokus i exegetiken har placerats på de andra som stod vid korset. Han påpekar dock att Maria från Magdala och den lärjunge som Jesus älskade är de enda som är vittnen till både Jesu död och uppståndelse.¹⁹⁹ Möjligtvis hamnar Maria från Magdala i periferin i exegetiken men det verkar inte som att Johannes i sin beskrivning låter de andra få större plats i helheten.

Precis som Martas vittnesbörd om Lazarus död var giltigt enligt rådande praxis hänvisar Maccini till sina tidigare slutsatser att kvinnors vittnesbörd gällande dödsfall var giltiga. Därför är kvinnorna vid korset trovärdiga vittnen.²⁰⁰ Detta är jag enig med Maccini om och min bakgrundsbeskrivning till kvinnors rätt att vittna i frågor om dödsfall säger samma sak (se 2.1.1.2).

¹⁹⁶ Morris 1971, 810–811; Beasley-Murray 1987, 348.

¹⁹⁷ Maccini 1996, 184.

¹⁹⁸ Dauer 1972, 332; Maccini 1996, 205.

¹⁹⁹ Maccini 1996, 206

²⁰⁰ Maccini 1996, 248.

Men med tanke på det för urkyrkan centrala med att vara vittne till Jesu död och uppståndelse är det ändå uppseendeväckande att Johannes i sitt evangelium låter flera kvinnor vara vittne till en så avgörande händelse.

I det följande kommer jag att sammanfatta uppsatsen och nämna vilka slutsatser jag kommit fram till.

Kapitel 5: Sammanfattning och slutsatser

I den här uppsatsen har jag undersökt hur Johannesevangeliet skildrar kvinnor som vittnen och min huvudsakliga problemformulering är: ”Hur fungerar kvinnor som vittnen till Jesus som Messias och Guds Son i Johannesevangeliet?”. För att besvara den frågan har jag studerat kvinnosynen i Jesu samtid gällande frågan om kvinnors rätt att vittna, framförallt i rättsliga situationer, och i vilken grad Johannes skildringar speglar den synen. Jag har studerat sex texter i Johannesevangeliet där kvinnor agerar i berättelsen och jag har använt mig av historisk-kritisk metod och inslag av narrativ analys för att besvara forskningsfrågan.

Angående kvinnans roll som vittne i rättsliga situationer i den antika världen har jag studerat både grekisk-romersk och judiskt kontext. De överlappar delvis varandra eftersom judarna levde under romerskt styre. Dock fick de ändå leva efter sina egna lagar såvida det inte störde ordningen. Men man kan se att de båda kontexterna skiljer sig åt i synen på kvinnliga vittnen. I den grekisk-romerska kontexten återfinns flera exempel på antika texter där kvinnor framträder i rättssituationer. Det råder ingen tvekan om att kvinnor hade rätt att ge giltiga vittnesbörd även om det säkerligen fanns vissa undantag gällande exempelvis att vittna om testamenten. Kvinnliga vittnens roll i judisk kontext är en lite mer komplex fråga, men i regel hade kvinnan inte rätt att vittna och hennes vittnesbörd ansågs i de flesta fall inte giltigt. Det finns däremot exempel från Gamla testamentet där kvinnor kunde svära eder av religiös karaktär och göra religiösa bekännelser. Men i rättsliga situationer ansågs hon inte trovärdig. I teorin finns i Pentateuken dock inget förbud för kvinnor att vittna i rättssak men det finns heller inget exempel på att någon kvinna vittnar.

Den judiske historieskrivaren Josefus och flera rabbinska texter pekar på att kvinnans vittnesmål inte ansågs trovärdigt och det finns exempel på att hon inte fick vittna i frågor om fullmånen, något som var viktigt för lagobservansen. Dock fanns det undantag; kvinnan kunde vittna i rättsliga situationer gällande frågor om skilsmässa, dödsfall, egendomsfrågor och frågor som gällde henne själv. Där såg man ingen anledning till att misstro henne. Då det inte fanns något teoretiskt förbud kan man ana att kvinnosynen i denna fråga delvis kan ha grundat sig på det patriarkala samhälle som Pentateuken speglar.

Det finns bland forskare även en diskussion kring huruvida förbudet mot kvinnor som vittnen var något som fanns från början, eller om det kom till senare så att attityder förändrades över tid. Frågan är svår att avgöra men utifrån de texter som speglar den judiska kontexten kan man se att det i alla fall verkade vara en allmängiltig uppfattning under det första århundradet.

Jag har i detta sammanhang även återgett diskussionen kring översättningen av *Församlingsregeln* 1QSa/1Q28a som rör frågan om en kvinna i Qumransekten hade rätt att vittna.

Här råder delade meningar då en del forskare menar att det handlar om en felskrivning medan andra tror texten pekar på att kvinnan hade dessa rättigheter. Det är alltså svårt att avgöra hur kvinnans rätt i Qumransekten såg ut. Visserligen var inte den judiska kulturen helt enhetlig och variationer kan ha förekommit. Men eftersom sekten var en sträng gemenskap låter det mindre troligt att det skulle råda större frihet där än i andra delar av den judiska kulturen.

När jag sedan undersökt de utvalda texterna i Johannesevangeliet har jag gjort det utifrån frågeställningen hur kvinnorna fungerar som vittnen och även jämfört mina resultat mot Maccinis slutsats att kvinnornas vittnesbörd inte spränger några gränser i förhållande till samtida uppfattningar, varken religiöst, socialt eller rättsligt. Jag är till viss del enig med Maccini i detta. Angående två av perikoperna, 11:1–46 (Lasarus uppväcks) och 19:25–27 (Kvinnorna vid Jesu kors), menar Maccini att kvinnorna fungerar som vittnen, något jag håller med om. De får bevittna stora och avgörande händelser. I 11:1–46 bekänner Marta Jesus som Messias och hon vittnar om att Lasarus är död. I 19:25–27 blir kvinnorna vittnen till Jesu död och de framställs som trovärdiga vittnen. Jag håller med om att kvinnornas roll som vittnen i dessa texter i en mening inte går utöver vad den judiska kontext som Johannes utgick från, ansåg rätt och rimligt. Enligt Gamla testamentet kunde kvinnor göra religiösa bekännelser (vilket Marta gjorde) och vittna om någons död (något både Marta och kvinnorna vid korset gjorde). Å andra sidan anser jag att det är anmärkningsvärt att kvinnor finns med som vittnen till dessa stora och avgörande händelser i berättelsen. De ansågs trots allt enligt rådande kultur inte vara särskilt trovärdiga i rättsliga situationer. Detta är visserligen ögonvitnesskildringar men det är rimligt att anta att kvinnosynen gällande rättsliga situationer påverkade attityderna i stort.

I 2:1–11 (Bröllopet i Kana) och 12:1–8 (Maria smörjer Jesu fötter) har kvinnorna lite mer diffusa roller som vittnen. Maccini menar att Jesu mor i 2:1–11 inte fungerar som ett vittne. Det anser jag rimligt att anta eftersom hon inte av Johannes verkar framställas som ett vittne som berättar vad hon sett och hört. I 12:1–8 menar flera forskare att Marias (syster till Marta och Lasarus) handling är ett vittnesbörd om att älska Jesus och att vara en överlåten lärjunge. Maccini är inne på samma linje men menar att hon inte vittnar om Jesus som Messias, något jag håller med om. Johannes hade dock i tankarna att detta var en förberedelse för Jesu begravning eftersom han i v. 7 tar med Jesu ord om att Maria förbereder för hans begravning. Det kan tala för att Johannes ville framställa det som att Maria bejakade hans identitet som Messias. Men i texten framkommer annars inget som pekar på att hon är ett explicit vittne. Därför kan man inte heller säga att hennes handling går utanför ramarna eftersom det inte är ett tydligt vittnesbörd. Dock är hennes handlande uppseendeväckande på flera sätt. Hon ifrågasätts för att ha lagt så mycket pengar på den balsam hon

smörjer Jesu fötter med och hon går utanför ramarna för hur en kvinna fick visa sitt hår, något som Jesus tillåter.

Jag anser, till skillnad från Maccini, att berättelsen om kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:1–42) spränger gränser på flera sätt. Enligt Maccini finns visst stöd i källor som tyder på att samarierna hade en mindre strikt syn än judarna i många frågor, bland annat att kvinnors vittnesbörd ansågs giltiga. Här har han överskattat värdet av dessa sena källor som snarare är folksagor som inte kan stödja (eller motbevisa) hans tes eftersom de är tendentiösa och upphöjer samarierna, vilket andra forskare visat. Maccini ger emellertid också exempel på att judar i vissa fall ansåg samariers vittnesbörd som giltiga. Han menar inte heller att det skulle vara uppseendeväckande att Jesus och kvinnan samtalar med varandra i offentligheten och ger exempel på gammaltestamentliga texter som styrker det. Jag har å andra sidan pekat på rabbiniska texter som förbjuder män och kvinnor att tala med varandra i offentligheten. Att det faktum att Jesus som judisk man talade med en samarisk kvinna i offentligheten inte väckte reaktioner är svårt att helt försvara då evangelisten låter kvinnan såväl som Jesu lärjungar reagera tydligt på det. Här kan man anta att de även speglar läsarnas möjliga reaktioner (4:9, 27).

När det alltså gäller Johannes framställning av kvinnan och hennes vittnesbörd i denna perikop är jag enig med Maccini om att vittnesbördet framställs som trovärdigt. Möjligheten finns också att samarierna i vissa frågor var mer tillåtande men jag anser, som sagt, inte beläggen starka nog för att bygga en tes på det. När kvinnan vittnar om Jesus som Messias så bryter det sannolikt mot rådande kulturella normer. Uppenbarligen blev lärjungarna, liksom kvinnan själv, förvånade över att hon överhuvudtaget talade med Jesus, och att hon sedan skulle vittna om Jesu identitet för sina landsmän och att hennes vittnesbörd skulle leda till tro är ett ännu större steg. Flera andra kommentatorer menar dessutom, till skillnad från Maccini, att mötet mellan Jesus och kvinnan sprängde gränser på flera olika sätt: judar och samarier talade inte med varandra, män och kvinnor skulle inte tala med varandra i offentligheten, vittnesbördet kom från en kvinna som dessutom var marginaliserad av olika anledningar. Johannes visar på att Jesus utvidgar sin mission där en kvinna blir en nyckelperson. Enligt flera forskare skildrar Johannes hur Jesus kommer med något nytt i denna perikop: ett nytt sätt att tillbe och ett nytt tempel. Kanske vill Johannes ytterligare förstärka Jesu budskap genom att låta den samariska kvinnan vara ett nyckelvittne, vilket också är något nytt och oväntat.

I Joh 4:39 finns även ordet *martyreō* och om författaren hade LXX:s betydelse av ordet i åtanke, som användes i rättsliga situationer, kan det tyda på att Johannes ville betona kvinnans vittnesbörd som ett giltigt vittnesbörd rent rättsligt. Om så är fallet gick det verkligen emot rådande kultur. Förekomsten av *martyreō* och det faktum att Johannes så tydligt framställer kvinnan som

vittne kanske beror på att han extra tydligt vill betona hennes roll med tanke på att hon var ett oväntat vittne och marginaliserad. Att kvinnan uttrycker den johanneiska frasen ”kom och se” förutsätter att hon är ett vittne och pekar även på att hon är lärjunge eftersom det uttrycket finns i samband med Jesu kallelse av lärjungarna.

När det gäller perikopen om Jesu uppståndelse (Joh 20:1–18) håller jag med Maccini om att Maria från Magdala fungerar som ett vittne som författaren vill framställa som trovärdigt inför sina läsare även om det inte är ett explicit vittnesbörd om Jesus som Messias och Guds Son. Jag finner det uppseendeväckande att Maria som kvinna är den som först vittnar om uppståndelsen och reaktionen blir att fler manliga lärjungar kommer till graven för att se vad som hänt. En kvinna ansågs ju inte kunna ge giltiga vittnesbörd i rättsliga situationer överlag och synoptikernas version av händelsen då kvinnorna berättar om den tomma graven ansågs endast vara ”prat”. Det typiskt johanneiska uttrycket ”kom och se” återkommer igen och pekar på att Maria var en lärjunge till Jesus. Maria är vittne till både Jesu död och uppståndelse och enligt urkyrkan var detta något centralt (1 Kor 15). Frågan varför inga kvinnliga vittnen till uppståndelsen omnämns i 1 Kor 15 är omdiskuterad. Det svar jag anser mest troligt är att Maria inte omnämns eftersom kvinnor i samtiden inte ansågs vara giltiga vittnen. Att Paulus till och med nämner den okända skaran ”femhundra bröder” (1 Kor 15:6) som vittnen till Jesu uppståndelse men inga kvinnor, skulle kunna tyda på att det i paulinska kretsar var mer kontroversiellt med kvinnliga vittnen än i johanneiska kretsar. Hur det än är med den saken är det sammantaget rimligt att anta att Johannes spränger gränser när han framställer Maria som vittne till Jesu uppståndelse.

När jag sammanfattningsvis tittar på texterna som helhet utifrån min problemformulering anser jag att alla texter utom Joh 2:1–11 visar på kvinnor som vittnen till Jesus. Det är endast i Joh 4:1–42 som det finns ett explicit vittnesbörd om Jesus som Messias och där det grekiska ordet *martyreō* (att vittna) återfinns. I Joh 11:1–46 finns visserligen en bekännelse om Jesus som Messias men där framställs inte Marta som tydligt vittne till Jesu identitet.

Jag vill också utifrån texterna som helhet nämna det perspektiv som en del forskare tecknat av Johannesevangeliet som en (kosmisk) rättegång. Jag anser det troligt att Johannes vill spegla en rättegång med tanke på alla rättsliga termer och ögonvittnesskildringar i berättelsen. Eftersom syftet med evangeliet är att det ska leda till tro på Jesus som Messias genom de under och tecken som beskrivs, tror jag att Johannes gör något annorlunda när han låter flera kvinnor i berättelsen träda fram som vittnen till avgörande händelser för det judiska folket och, i förlängningen för hela världen. I flera texter låter författaren kvinnor gå utanför rådande normer och Jesus tillåter det. Johannes framställer även Jesus som tillåtande till kvinnliga vittnen.

För att till sist besvara min forskningsfråga anser jag att Johannes i hög grad spränger gränser när han låter kvinnorna, i de texter jag studerat, vara framträdande vittnen. Detta eftersom den judiska kontexten som Johannes formats av, överlag inte ansåg kvinnors vittnesmål som giltiga. Bland evangeliets adressater är det även troligt att det fanns judar och Johannes framställning av kvinnorna som vittnen borde då förvånat dåtida judiska läsare. Jag har även visat att kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:1–42) var socialt marginaliserad på olika sätt och därför ännu mer oväntad som vittne.

Bibliografi

Primärkällor

- Flavius, Josefus. *Jewish Antiquities*. 1934. Översättning av H. St. J. Thackeray och Ralph Marcus. Loeb Classical Library. Vol. VI. (Bok IV-VI) Cambridge: Harvard University Press.
- Neusner, Jacob. 1988. *The Mishnah: A New Translation*. Yale: Yale University Press.
- The Civil Law*. 1932. Översättning S. P. Scott, Vol. V. Cincinnati: Central Trust.
- The Digest of Justinian*. 1985. Översättning A. Watson. Philadelphia.

Övrig litteratur

- Arjava, Antti. 1996. *Women and Law in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Azzoni, Annalisa. 2000. "The Private Life of Women in Persian Egypt." Avhandling, The Johns Hopkins University.
- Balz, Horst & Gerhard Schneider (red). 1991. "μαρτυρία", "μαρτυρέω". *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol 1. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Barrett, C.K. 1978. *The Gospel According to St John: An Introduction With Commentary and Notes on the Greek Text*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster Press.
- Bauckham, Richard. 2006. *Jesus and the Eyewitnesses: the Gospels As Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Beasley-Murray, G. R. 1987. *John*. WBC. Vol. 36. Waco: Word books.
- Beutler, Johannes. 1972. *Martyria: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema Bei Johannes*. Frankfurt: Josef Knecht.
- Boice, J.M. 1970. *Witness and Revelation in the Gospel of John*. Exeter: Paternoster Press.
- B. P. Grenfell och A. S. Hunt. 1898. *Oxyrhynchus Papyri* vol. 1 London: Egypt Exploration Fund. 79–81.
- Brown, Colin (red). 1978. "Witness, Testimony, μαρτυρία". *The New International Dictionary of New Testament Theology*. 3 vol. Grand Rapids Michigan: Zondervan.
- Bultmann, Rudolph. 1971. *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press.
- Burge, Gary. M. 2000. *John*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids Michigan: Zondervan.
- Cohen, Boaz. 1966. *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*. Vol 1. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Danker, Fredrick William (red). 2000. *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3e utg. Chicago: University of Chicago Press.
- Daube, David. 1986. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: Athlone Press.
- Dauer, Anton. 1972. *Die Passionsgeschichte om Johannesevangelium: Eine Traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18:1–19:30*. Munich: Kösel.

- Dodd, C.H. 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksson, LarsOlov. 2007. *För att ni ska tro: Johannesevangeliet*. Nya Testamentets Budskap. Örebro: Libris.
- Evans, M. J. 2003. "Women" *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Redigerad av T. Desmond Alexander & David W. Baker. Downers Grove: Intervarsity press, 897– 904.
- Evans, M. J. 2003. "Women" *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Redigerad av T. Desmond Alexander & David W. Baker. Downers Grove: Intervarsity press, 897– 904.
- Gardner, J. F. 1986. *Women in Roman Law and Society*. London & Sydney: Croom Helm.
- Gerald O'Collins, S.J och Daniel Kendall, S.J. 1987. "Mary Magdalene as Major Witness to Jesus Resurrection." *Theological Studies* 48. 631–646.
- Grossman, M.L. 2010. "Women and Men in the Rule of Congregation: A Feminist Critical Assesment". *Rediscovering the Dead Sea: An Assesment of Old and New Approaches and Methods*. Redigerad av Maxine L. Grossman. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. 229–245.
- Harvey, E.A. 1976. *Jesus on Trial*. London: SPCK.
- Heger, Paul. 2014. *Women in The Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles*. Leiden: Brill.
- H. L. Strack och P. Billerbeck. 1922-1928. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. 4 vol. München.
- Hoskyns, E.C. 1947. *The Fourth Gospel*. London: Faber & Faber.
- Ilan, Tal. 1995. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*. Tyskland: Mohr Siebeck
- Keener, C. S. 2013. "John, Gospel of" *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2nd ed. Redigerad av Joel B. Green, Jeannine K. Brown och Nicholas Perrin. Downers Grove: Intervarsity Press, 419–436.
- Maccini, R. G. 1996. *Her Testimony is True: Women as Witnesses According to John*. Sheffield: Academic Press Ltd.
- Maccini, R. G. 1994. "A Reassessment of the Woman at The Well in John 4 in Light of the Samaritan Context". *Journal for the Study of New Testament* 53. 35–46.
- Morris, Leon. 1971. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Pasquale Orsini och Willy Clarysse. 2012. "Early New Testament Manuscripts and Their Dates". *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88.4. 443–474.
- Perkins, Pheme. 1992. "I Have Seen the Lord (John 20:18) Women Witnesses to the Resurrection". *Interpretation* 46.1. 31–41.
- Schuller, Eileen. 1998. "Women in The Dead Sea Scrolls". *The Dead Sea Scrolls after 50 years: A Comprehensive Assesment*. Redigerad av Peter W. Klint och James C. Vanderkam. Vol 2. Brill: Leiden. 117–144.

- Schühlein, Franz. 1913. "Samaria". *Catholic Encyclopedia*. Redigerad av Charles George Herbermann. Vol XIII. The Encyclopedia Press. 419.
- Simpson, T. W. 2014. "Testimony in Johns Gospel". *Tyndale Bulletin* 65.1. 101–118.
- Stagg, Evelyn och Frank. 1978. *Woman in the World of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press.
- Sealey, Raphael. 1990. *Women and Law in Classical Greece*. London: The University of North Carolina Press.
- Strathmann, H. 1967. "μαρτυρία", "μαρτυρέω". *TDNT*. Red. Gerhard Kittel. Vol 4. 10. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 474–508.
- Trites, A.A. 1977. *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wassén, Cecilia. 2005. *Women in the Damascus Document*. Atlanta GA: Society of Biblical Literature.
- Wire, A. C. 1990. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wang, Kuan Hui. 2014. "Sense Perception and Testimony in the Gospel According to John". Avhandling, Durham University.
- Wells, Bruce. 2004. *The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Accordance

- Kruse, Colin F. 2003. *John, An Introduction and Commentary*. TNTC. vol. 4. Downers Grove: Inter-Varsity Press.

Antal ord: 20 319.