

GÖTEBORGS UNIVERSITET

Logos som grund för en könsneutral Gud

*Logos as a basis for creating gender neutral
imagery of God*

Maria Gustafsson

Termin: VT 15

Institution: Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion

Kurs: RKT 145, Kandidatuppsats i teologi, 15 hp

Nivå: Kandidat

Handledare: Dan Nässelkvist

Abstract

The purpose of this thesis is to examine the Greek expression *Logos* found in the Gospel of John, to discover if it is possible to expand the term in such a way that female, male and gender neutral imagery of God can be generated from it. This is done by enumerating the wide range of meanings that *logos* can concur, found in the different contexts of the Christian Bible and within Hellenism, including Gnostic texts. These different meanings of *logos* are examined in order to see in what way they can generate new images of God as related to the purpose. The results show that it is indeed achievable to produce such images from *Logos*, a term that has chiefly been regarded as a masculine one. This is mainly based on the fact that many of *Logos* qualities can be said to be gender neutral in terms of being widely described as superhuman; it is among other attributes called light, life and eternal. And equally important is the fact that it is a term whose background can be found in the undisputedly feminine Old Testament term Wisdom, which is a basis for generating female imagery of God from it. However, if based on grammatical gender and Hellenistic thought it generates male images of God. The term is thus concluded to be able to meet the purpose of female and gender neutral metaphors when portraying God to a fairly high extent, while also producing male imagery as has customarily been done.

Nyckelord

Johannesevangeliet, Logos, könsneutral, gudsnamn, gudsmetaforer, gudsbilder, feministisk teologi, genussteologi, genusvetenskap, teologi, Sofia, Visheten, kristologi, Guds ord, systematisk teologi.

Key words

Gospel of John, Logos, gender neutral, names of God, imagery of God, metaphors of God, feminist theology, theology, Sophia, wisdom, Christology, word of God, systematic theology.

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	1
1.1 Bakgrund	1
1.2 Syfte	1
1.3 Frågeställning.....	1
1.4 Teori och metod	1
1.4.1 Språklig genusteoretisk bakgrund	1
1.4.2 Kristologisk genusteoretisk bakgrund	4
1.4.3 Hermeneutisk teoretisk bakgrund	5
1.4.4 Metod	6
1.5 Material och avgränsningar	7
1.6 Struktur	8
1.7 Forskningsöversikt.....	9
1.7.1 Exegetisk forskning om <i>Logos</i> betydelse	9
1.7.2 Genusteologisk forskning.....	10
2. Huvudtext.....	12
2.1 Ordboksdefinitioner av logos i grekiskan under Nya testamentets tillkomsttid.....	12
2.2 Logos betydelse i Johannesevangeliet	12
2.2.1 Betydelsen av Logos i prologen, en analys vers för vers	12
2.2.2 Betydelsen av logos i övriga Johannesevangeliet	17
2.3 Betydelsen av begreppet "ord" i andra bibeltexter relevanta för en jämförelse med Johannesevangeliets Logos	18
2.3.1 Guds ord i Gamla testamentet.....	18
2.3.2 Logos generella betydelser i Nya testamentet.....	23
2.4 Logos betydelse i det antika grekland och inom hellenismen	26
2.4.1 Från Herakleitos till Aristoteles: logos betydelser 500-300 f. Kr.....	26
2.4.2 Hellenistiska idéer om logos: Från Stoikerna till Hermesdyrkan.....	27
2.4.3 Filon av Alexandrias Logos.....	27
2.5 Gnosticismens logos och dess likheter med Johannesevangeliets	28
2.6 Reservationer mot att låta utomjohanneiska logos berika nyansen av Johannesevangeliets Logos i alltför hög utsträckning.....	29

2.6.1	Likheter mellan Johannesevangeliets Logos och andra begrepp som betyder ord	29
2.6.2	Skillnader mellan hellenismens och Johannesevangeliets Logos	30
3.	Slutdiskussion och resultat	31
3.1	Diskussion om hur ovanstående betydelse kan stödja ett könsneutralt gudsbegrepp, i samspråk med Elisabeth Schüssler Fiorenza och Elizabeth Johnsson.....	31
3.1.1	Logos är inte könsbundet i sitt lingvistiska innehåll, men det har grammatiskt maskulint genus.....	31
3.1.2	Logos refereras till med både neutrala och maskulina pronomen, trots maskulint grammatiskt genus	32
3.1.3	”Kristus är en man” eller ”Kristus är en människa”	33
3.1.4	Ordet är bortommänskligt, därmed bortom mänskliga genus	34
3.1.5	Logos kan likställas med det eventuellt feminina Torah.....	35
3.1.6	Både kvinnor och män förkroppsligar Guds ord i Gamla testamentet	37
3.1.7	Logos beskrivs med maskulina uttryck	37
3.1.8	Den feminina Visheten kanske är Logos innehållsliga grund	38
3.1.9	Hellenismens logoi är maskulint, men är Johannesevangeliets Logos likadant? 40	
3.1.10	Gnosticisms Logos visar på den icke genusbundna spiritualiteten.....	42
4.	Slutsats	42
5.	Sammanfattning.....	45
6.	Bibliografi	46
	Böcker.....	46
	Artiklar.....	47

1. Inledning

1.1 Bakgrund

”Hon älskar dig. Hon som i Gud alltså.”

Ett klistermärke med ett budskap och jag blev jag positivt överraskad. Sedan bekymrad över att man blir överraskad när Gud beskrivs som kvinna. Jag tänkte att det borde vara lika självklart att tala om Gud som kvinna som det blivit att tala om henne som man. Kombinera detta med ett allmänt intresse för det skrivna ordet, för Johannesevangeliets unika uttryck, och dess gåtfulla fras ”Ordet var Gud”. Vad betyder det att Ordet var Gud? Ett ord i sig är väl inte bundet till något kön, men det är ett mycket mångbottnat fascinerande begrepp. Vad säger det om Gud? Vilka gudsbilder kan det ge upphov till? Kan man säga något om vem Gud är om vi förstår vad Ordet är, och kan det i så fall vara något som är antingen kvinnligt, manligt eller bortom köns kategorier? Om man undersöker detta så kanske man kan hitta nya sätt att tala om Gud, som både man, kvinna, icke-binär och som något bortom detta.

1.2 Syfte

Använda *Logos*-begreppet som hittas i Johannesevangeliet, som grund till att skapa kvinnliga, avkönade och manliga gudsmetaforer, med syftet att fler människor ska få möjlighet att känna igen sig i kristendomens Gud genom att vidga gudsbegreppet till könsneutralitet.

1.3 Frågeställning

I vilken utsträckning kan man använda den johanneiska termen *Logos* för att stödja ett könsneutralt gudsbegrepp genom att låta den vara upphov till kvinnliga, avkönade och manliga gudsbilder?

1.4 Teori och metod

Det teoretiska ramverket till den här uppsatsen består till största delen av genusteologisk teori som handlar om språk och kristologi, men även av den hermeneutiska metoden ”grammatical criticism”. Metoden presenteras efter genomgången av den teoretiska bakgrunden.

1.4.1 Språklig genusteoretisk bakgrund

I forskningsöversikten, under rubrik 1.7.2, ger jag en översikt över det genusteologiska forskningsfältet, baserat på docenten och prästen Anne-Louise Erikssons översiktsverk

”Genusperspektiv på teologi”. Som denna visar faller den här uppsatsen främst inom ramen för genusteologisk forskning med fokus på språk, inom vilken man använt tre huvudstrategier för att lösa problemet med ett androcentriskt gudsspråk.¹ Eriksson uttrycker problemet så här ”genusanalyser av det teologiska språket har visat hur en grammatiskt maskulin gudsbild systematiskt skapar en ”förhärliagd” och överordnad maskulinitet medan det feminina blir bilden av det lägre stående, icke-gudomliga”.² Mitt eget teoretiska utgångsläge, som respons på detta, är att det inte *per se* är problematiskt att gudsbilderna är manliga, men att problemet uppstår om de är exklusivt manliga, vilket Elizabeth Johnson visat att de huvudsakligen historiskt varit.³ Den första strategin för att lösa det här problemet vill skapa avkönade gudsbilder, den andra strategin vill ha könsbalanserade bilder och den tredje strategin emanciperande gudstal.⁴ Teorierna bakom dessa strategier kommer nu att redogöras för eftersom alla tre används i den här uppsatsen, med fokus på de två som skapar avkönade och könsbalanserade gudsbilder.

Teorin bakom metoden som vill skapa avkönade gudsbilder är att Gud inte kan förstås med våra språkliga kategorier av kön. Den här teorin är motiveringen till varför man vill skapa avkönade gudsbilder, vilket den här uppsatsen har som delmål. Istället talar man om Gud med opersonliga bilder, som t.ex. ljus och liv.⁵ Problemet med den strategin är att Gud avpersonifieras, det finns som Eriksson säger en teologisk poäng med att tala om och till Gud med ett personligt Du.⁶ Så metoden behöver även kompletteras med strategin som vill skapa ett könsbalanserat språk.

Teorin bakom strategin som vill skapa ett könsbalanserat språk är att man bör använda både feminina och maskulina, såväl som naturanknutna och bortom-personliga symboler när man ska försöka tala om vem Gud är.⁷ Det är inte tillräckligt att se Gud som en man som är i kontakt med sin feminina sida och som har integrerat denna i sin person. Det är alltså inte tillräckligt att prata om feminina dimensioner av Gud, för då kvarhåller man en manscentrerad gudsbild som endast utökats genom kvinnliga dimensioner.⁸ Istället krävs att man använder feminina gudsbilder likväl som maskulina, för att människor ska kunna komma närmare det komplexa mysteriet Gud.⁹ Denna strategi används av Elizabeth Johnson som vidare menar att allt tal om Gud endast är bildspråk och som sådant är alla ord lika väl eller illa lämpade att beskriva Gud. Hon skriver ”only if the full reality of women as well as men enters into the symbolization of God [...] can the idolatrous fixation on one image be broken and the truth of the mystery of God [...] emerge for our time.”¹⁰

¹ A-L. Eriksson, *Genusperspektiv på teologi*, Högskoleverket, Stockholm, 2004, s. 28.

² Eriksson, 2004, s. 28.

³ E. Johnson, *She who is*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1992, s.57

⁴ Eriksson, 2004, s. 29.

⁵ Eriksson, 2004, s. 29.

⁶ Eriksson, 2004, s. 29.

⁷ E. Johnson, 1992, 45.

⁸ Johnson, 1992, s. 48.

⁹ Johnson, 1992, s. 45.

¹⁰ Johnson, 1992, s. 56.

Problemet blir att man kan uppfatta könen som väsensskilda och med en bestämd åtskiljd uppsättning egenskaper, en så kallad essentialistisk genussyn, med det här synsättet.¹¹ Den som vill se kvinnor och män som i grunden likadana men med socialt förvärvade könskaraktäristika kan invända mot den här strategin. Elizabeth Johnsson argumenterar dock för sin strategi genom att säga att om man söker sig bakåt i historien så hittar man mindre könsstereotypa gudsbilder, och om man istället för att använda samtidens socialt konstruerade könsstereotyper använder dessa icke stereotypa gudsmetaforer som beskriver båda könen med en mer komplett uppsättning egenskaper så kommer man runt problemet.¹² Detta försöker jag göra när jag vidgar *Logos*-begreppet. Och det argumentet tillsammans med att det kan vara relevant att tala om Gud i manliga och kvinnliga termer eftersom stora delar av mänskligheten betraktar och vill betrakta sig som män och kvinnor gör att jag anser strategin motiverad. Därför är det den metoden, med stora inslag av den först nämnda strategin som använder ett avkönat språk som kommer att bli den här uppsatsens huvudsakliga metodologiska och teoretiska grund.

Den tredje strategin, den emanciperande språkliga strategin, handlar om att istället för att tala om kvinnliga egenskaper tala om kvinnors faktiska erfarenheter och därur skapa en kvinnlig identitet som stärker kvinnor. Elisabeth Schüssler Fiorenzas bok "*Jesus - Miriam's Child, Sophia's Prophet*" som främst används som samtalspartner i analysdelen av den här uppsatsen, hamnar i denna kategori. Enligt Fiorenza bör textens potential som emanciperande vara målet för teologin. En teologi bör testas för i vilken utsträckning den vidmakthåller eller omkullkastar den härskande makten och transformerar den så som Jesus gjorde.¹³ Man bör enligt henne använda ett stort antal kristologiska bilder i arbetet för att befria människor genom att skapa nya kristna feministiska identiteter.¹⁴ Man bör dessutom ta kvinnors olikheter i beaktande och även ta hänsyn till etnicitet och klass. Sagda kategorier (kön, etnicitet, klass) har förtryckts inom klassiska "malestream-teologier" (d.v.s. den kyrkliga huvudfårans huvudteologier med fokus på mannen), anser Schüssler Fiorenza.¹⁵ Kvinnor och män ska försöka realisera Guds rike på jorden genom att jobba emot makthierarkier och för allas välmående. Detta genom att nedmontera klassisk teologi kritiskt och konstruera nya teologier; nya idéer om Guds-tal, Kristologiska diskussioner och Mariologi (hur man ser på Jesus förälder Maria) som kan användas i praktiken inom feministiska frigörande rörelser. En frigörande praktik där nya konkreta jämställda uttryck växer fram.¹⁶

Detta här synsättet kommer att ligga i bakgrunden till den här uppsatsen, även om jag inte anser målet i sig vara att omkullkasta makten på ett demonterande sätt, utan snarare att utvidga gudsbegreppet på ett konstruktivt sätt. Men liksom den här strategin anser jag att man bör vara kritisk till att uttrycka sig essentialistiskt om kön och genus, och att de

¹¹ Eriksson, 2004, s. 32.

¹² Eriksson, 2004, s. 32.

¹³ E. Schüssler Fiorenza, *Jesus Miriam's Child Sophia's Prophet*, SCM Press Ltd, London, 1995, s. 4.

¹⁴ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 62.

¹⁵ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 188.

¹⁶ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 189.

nygenererade gudsbegreppen kommer att kunna användas för en förnyad praktik. Dessutom behandlar jag *Sofia*-Visheten som modellerad efter kvinnliga erfarenheter (baserat på Silvia Shroers teori, se under 2.3.1.6) istället för som ett fenomen med kvinnliga egenskaper. Strategin som helhet kommer dock alltså inte att vara den här uppsatsens huvudsakliga utgångspunkt, men dess idéer integreras i analysdelen.

Sammanfattningsvis kan man alltså säga att den här uppsatsens språkliga genusteologiska teoretiska utgångspunkt ligger i idén om ett behov av att könsbalansera det teologiska språket, som ett viktigt komplement använda ett avkönt språk samt vara noga med att inte ha en alltför essentialistisk genussyn när det kommer till att generera nya sätt att tala om Gud, utan istället försöka skapa gudsbilder utifrån kvinnors verkliga erfarenheter som kan användas i praktiken.

1.4.2 Kristologisk genusteoretisk bakgrund

En teori inom feministisk kristologisk diskussion är att det är svårt att skapa kvinnliga gudsbilder utifrån Jesus eftersom han var man biologiskt sett.¹⁷ För oavsett om etiketten "man" är fullkomligt socialt konstruerat eller grundat på någon form av grundläggande skillnad mellan könen, så faller evangeliets Jesus in under beteckningen man.

Schüssler Fiorenza anser att det inte ens hjälper att se Kristus som representant för hela mänskligheten eftersom man då ändå oftast ser Jesus som man, fast omedvetet. Och gör man det läser man frälsningshistorien som att kvinnan måste bli räddad av mannen. Hon menar att det leder till patriarkalt förtryck och undergivenhet hos kvinnor.¹⁸ Jag håller med om att man bör se Kristus som något mer än en man för att skapa ett bättre jämställt teologiskt språk. Men jag står inte fullkomligt bakom den här teorin dels eftersom jag anser att det även bör förekomma manliga gudsbilder för att målet är att hela mänskligheten ska känna igen sig i Gud, dels eftersom även män måste bli räddade av en man om Kristus är man. Därmed blir det inte fullt så problematiskt att Kristus är en man. Därför tycker jag att man bör kunna läsa Kristus som en representant för hela mänskligheten. Och om man som Elizabeth Johnson menar att Jesus även kan ses som en inkarnerad kvinnlig gudom¹⁹ så skapas det en bättre grund för genererandet av både manliga och kvinnliga gudsbilder. Därför använder jag Johnsons teori i högre utsträckning än Fiorenzas.

En annan poäng som Schüssler Fiorenza gör är att man inte ska fokusera på den historiska Jesus som person, utan på den komunitet av kvinnor/män som existerade runt Jesus, för att förstå vad Jesus kan vara och göra för kvinnor. Gud blir nämligen konkret även i kvinnors upplevelser av att vara kristna, inte endast i Jesus.²⁰ Även om jag anser att det i huvudsak visst är relevant att fokusera på Jesus som person så vill jag gärna dessutom använda den här idén och integrera den i analysdelen eftersom den är intressant när man talar om kvinnors mottagande och förkroppsligande av Guds ord (se 3.1.6).

¹⁷ Eriksson, 2004, s. 33.

¹⁸ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 47.

¹⁹ Eriksson, 1992, s. 35.

²⁰ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 49.

Schüssler Fiorenza menar även att Jesus praktiska emanciperings, hans humanitet, och inte hans manlighet är intressant här.²¹ Om man kan frigöra *Sofia* från sitt androcentriska språk så kan hon användas för att befria kvinnor för att skapa en jämlikare värld.²² Detta är Schüssler Fiorenza anledning till att man bör se Jesus som *Sofia*-Vishetens representant, ett förslag som den här uppsatsen kommer att diskutera.

1.4.3 Hermeneutisk teoretisk bakgrund

Grammatical criticism är den exegetiska metod som tolkar en text utifrån dess språk och som är den huvudsakliga hermeneutiska metod som använts till den här uppsatsen. Dess idé är att både enstaka ord är meningsbärare i sig och att de sätt de arrangeras till meningar skapar betydelse. Teorin är att man genom ordstudier kan stiga in i författarens tankevärld eftersom språket anses skapa en bro in till tankarna.²³

Teorin innebär att när man förstår ett nyckelords betydelse kan man ofta förstå hela större passager på ett nytt sätt.²⁴ Ofta är den vanliga översättningen av ett begrepp inte tillräcklig för att förstå den betydelse bibelförfattaren lägger i begreppet. Genom att undersöka ett begrepps betydelser i andra sammanhang än det föreliggande kan man sedan få en betydligt djupare förståelse för den text man har framför sig.²⁵

Konkordanser som listar var ett begrepp förekommer är av stort värde för att jämföra begreppet i olika passager.²⁶ Arbetet med att jämföra passager där *logos* förekommer var i stort redan utfört av "Theological Dictionary of the New Testament", varför jag använde den analysen istället för att utföra jämförelsen själv; det skulle nämligen annars ha handlat om över trehundra passager att jämföra för hand vilket inte var rimligt inom scoopet för den här uppsatsen. Genom detta upptäcktes var begreppet *logos* används, vilka olika betydelser *logos* kunde ha, vilka av dessa betydelser som var relevanta för att förstå Johannesevangeliets *Logos*,²⁷ och var *logos* förekom utanför Nya och Gamla testamentet samt hur dessa olika *logos*-betydelser kunde relateras till varandra.

Ett ytterligare grundantagande i den här teorin är att ord ofta inte har en enda underliggande grundbetydelse, utan många likvärdiga betydelser.²⁸ Detta har jag utgått ifrån för att legitimera en sprängning av *Logos*-begreppet. Dessutom behöver man inte finna ett begrepps originalbetydelse om man vill förstå vad författaren ursprungligen ville säga. Författarna själva visste kanske inte vad ordets ursprungsmening var, lika lite som vi känner till våra ords etymologiska ursprung. Och även teologiska ord kan ha haft vanliga likväl som

²¹ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 49.

²² Schüssler Fiorenza, 1995, s. 133.

²³ J. Hayes & C. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, 3e uppl., Westminster John Knox Press, Louisville, 2007, s. 72.

²⁴ Hayes & Holladay, 2007, s. 72.

²⁵ Hayes & Holladay, 2007, s. 73.

²⁶ Hayes & Holladay, 2007, s. 75.

²⁷ Under "1.6 Struktur" förklaras varför det är relevant att tala om *Logos* med stort respektive litet vid i olika tillfällen.

²⁸ Hayes & Holladay, 2007, s. 80.

specifika betydelser då liksom nu.²⁹ Därför försöker jag inte hitta den enda ursprungliga meningen av *logos*, utan mångfaldiga betydelser. I det här fallet handlar det dessutom om att skapa en syntes mellan vad författaren ville säga och vad som är möjligt att tolka in i ordet *Logos* i Johannesevangeliet.

En ytterligare del av den här teorin är att ett ords omgivning är den bästa guiden för att förstå det. Man kan titta både på den omedelbara närheten och på den större kontexten. Dessutom kan ord i olika historiska kontexter betyda olika saker, så de kan inte automatiskt likställas. Detta är anledningen till att jag undersöker *logos* betydelser i flera olika kontexter. Det är också en anledning till att vara lite försiktig innan man likställer olika *logoi* med varandra.

Slutligen innebär teorin att grammatik och syntax påverkar ords betydelse och därmed att dessa i vissa fall bör analyseras djupare.³⁰ Detta görs i de fall som *logos* och dess syntaktiska omgivning är tvetydigt eller kan möjliggöra nya tolkningar beroende på hur syntaxen eller grammatiken tolkas.

1.4.4 Metod

Först kartlagdes det grekiska begreppet *logos* olika möjliga innehållsliga betydelser med hjälp av ordböcker, lexikon och bibelkommentarer, i enlighet med grammatical criticisms tillvägagångssätt. Utgångspunkten var Johannesevangeliets prolog som analyserades först, eftersom begreppet *Logos* har sin mest särpräglade betydelse där. Sedan undersöktes betydelsen av begreppet "Guds ord" i Gamla testamentet, eftersom Johannesevangeliets *Logos* innehållsliga betydelse kan grundas i det begreppet. Efter detta undersöktes *logos* betydelse i Nya testamentet utanför Johannesevangeliet, inom gnosticismen samt övergripande i den antika grekiska världen eftersom denna hade stor kontakt med den nytestamentliga världen, och eftersom *logos* var ett centralt begrepp i denna. Att just dessa sfärer valdes baserades på att samtliga använda bibelkommentarer tog upp *logos* betydelse inom dessa som relevanta för att förstå det johanneiska *Logos*-begreppet.

Sedan analyserades *logos* betydelser för att se om det gick att få fram stöd för att skapa gudsmetaforer som var både kvinnliga, manliga och avkönade ur *Logos* innebörd. Detta skedde *inte* genom att säga att *Logos* var x och sedan klassa x som maskulint eller feminint, eftersom man vill undvika att utgå från en essentialistisk genussyn. Däremot skedde det först genom att säga att *Logos* var x och sedan se vilka x som kunde klassas som avkönade. Ur detta skapades stöd för ett avkönat *Logos*-begrepp enligt strategin som vill skapa ett avkönat teologiskt språk. Sedan skedde det genom att undersöka om *Logos* kunde likställas med historiskt kvinnligt kodade begrepp, och som sådant ge upphov till kvinnliga gudsmetaforer, i enlighet med Elizabeth Johnsons metod och Schüssler Fiorenzas varning mot essentialistiska genussyner. Vidare undersöktes vilka argument som gjorde att *Logos* gav stöd för maskulina gudsbilder.

²⁹ Hayes & Holladay, 2007, s. 80.

³⁰ Hayes & Holladay, 2007, s. 82.

Löpande bemöttes dessa argument som gav stöd för avkönade, kvinnliga och manliga gudsmetaforer med motargument. Löpande finns även diskussioner med genusteologerna Elizabeth Johnson och Elisabeth Schüssler Fiorenza invävda i analysen, både till stöd och till motargument för det som hävdas. Slutligen sammanställdes en slutsats där det visades på vilka sätt Johannesevangeliets *Logos* innehåll kan användas för att skapa avkönade, kvinnliga samt manliga gudsmetaforer.

1.5 Material och avgränsningar

Material som användes var den faktiska bibeltexten, först och främst Johannesprologen, som avgränsades mellan Joh. 1-18 vilket valdes på grund av att det är där *Logos* får sin allra mest unika betydelse. Dessutom analyseras en mängd ytterligare bibelställen där begreppen *logos* eller Guds ord figurerar. Avgränsningen av vilka bibelställen som var relevanta gjordes med hjälp av "Theological Dictionary of the New Testament:s" omfattande artikel om *logos*. Som varande en mycket utbredd använd auktoritet inom bibelforskningen ansågs dess urvals relevans tillförlitliga för den här uppsatsen.

Primärkällorna har närmats genom sekundärlitteratur, utom Johannesprologens grekiska grundtext som även har undersökts direkt. Även här har avgränsningar till vilka primärkällor som använts gjorts med hjälp av de texter som sekundärkällorna diskuterar i sina omfattande utläggningar av *logos*. Dessa primärkällor består av Nya och Gamla testamentet, grekiska filosofer, från Herakleitos till Hermesdyrkarna, de senare redogörs för under 2.4. Filons verk är särskilt viktiga eftersom han stod med en fot i hellenismen och en i judendomen, då han var en judisk filosof som försökte förena judisk teologi med grekisk filosofi. Likaså undersöks ett urval av gnostiska verk, på grundval av vilka som förekommer i sekundärlitteraturen i särskild anslutning till *logos*-begreppet. Samtliga grekiska filosofer blir på grund av avgränsningsskäl behandlade mer översiktligt och sammanfattande än vad som i ett idealfall vore önskvärt.

"Theological Dictionary of the New Testament", redigerad av Gerhard Kittel, var en viktig sekundärkälla för att kartlägga alla *logos* betydelser. Denna valdes på grund av dess stora auktoritet på området och eftersom att den är välanvänd världen över, trots det faktum att författaren var medlem i Nazistpartiet på trettioalet.³¹ Det kan uppfattas som problematiskt att låta en antisemit kartlägga judiska teologiska begrepp. Den kunde ändå nyttjas dels på grund av att författaren trots sina åsikter får anses hålla en objektiv vetenskaplig ton i sin forskning i den utsträckningen att man försöker spåra ordens ursprungsmeningar baserat på deras kontext, på samma sätt som man hade kunnat spåra vilkets ords mening som helst, religiöst eller inte, och dels för att de artiklar som trots allt kan ha varit influerade har bytts ut genom redigeringsarbete och slutligen eftersom den är så välansedd inom området.³²

³¹ R. Ericksen, "Theologian in the Third Reich; The Case of Gerhard Kittel", *Journal of Contemporary history*, Vol. 12, Nr 3, Juli 1977, s. 596, <http://www.jstor.org/stable/260042> (tillgänglig 2015-05-15).

³² Dan Nässelqvist, Universitetslektor vid Göteborgs universitet, 2015-03-30.

Vidare användes Raymond E. Browns "The Gospel According to John" och J. Ramsay Michaels "The Gospel of John" som bibelkommentarer för ytterligare information om och infallsvinklar till *Logos* betydelser. John F. McHugh's bibelkommentar "A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4" tog särskilt upp gnostiska texter i förhållande till *Logos*.

Elisabeth Schüssler Fiorenzas "Jesus - Miriam's Child, Sophia's Prophet" och Elizabeth Johnsons "She who is" användes för att få en genusteologisk vinkling på *Logos*. Dessa valdes på grund av att de är ledande forskare, deras forsknings stora genomslag och för att de är två av få som behandlar just det ämnet den här uppsatsen handlar om.

1.6 Struktur

Uppsatsen är strukturerad så att det först görs en genomgång av ordet *logos* ur olika aspekter som är relevanta för Johannesevangeliet alldeles speciellt användande av *Logos*. Först görs en kort sammanställning av vad *logos* i Nya Testamentets samtida grekiska kan översättas till och sedan en vers-för-vers-analys av vad *Logos* betyder inom Johannesevangeliet. Sedan följer en utläggning av vad begreppet Guds ord i Gamla testamentet betyder, samt vad *Logos* inom Nya testamentet i övrigt och inom hellenismen betyder, i den mån betydelsen är relevant för hur Johannesevangeliet *Logos* betydelse kan vidgas för att möta uppsatsens syfte.

Efter genomgången förs en diskussion om hur de framkomna betydelserna kan stödja ett könsneutralt gudsbegrepp genom att ge upphov till manliga, kvinnliga och avkönade gudsmetaforer. Det här avsnittet kommer att bestå av konstruktiv teologi i betydelsen, en redogörelse för vad texten har potential till att säga rent genusteologiskt, snarare än vad författarens ursprungsmening var. Detta görs i relation till Elizabeth Johnsons "She who is" och Elisabeth Schüssler Fiorenzas "Jesus - Miriam's child, Sophia's prophet." Denna senare del är lagd under en ny rubrik, "3. Slutdiskussion och resultat" eftersom jag vill poängtera att detta är uppsatsens andra huvudkapitel som bearbetar den information som samlats in under 2.1-6. Efter detta följer slutsatsen under rubriken "4. Slutsats" och sist en sammanfattning av hela uppsatsen.

Jag har valt att skriva *Logos* och dess motsvarigheter med stort L när det handlar om Johannesevangeliet specifika personifierade *Logos* eftersom detta syftar till att beskriva en personifierad storhet. I andra sammanhang får *logos* litet l när det istället syftar mer till en princip eller ett koncept. Ibland är gränsen mellan när *logos* (och även andra personifierade storheter som till exempel Visheten) ska få versal respektive gemen begynnelsebokstav aningen svår att avgöra. Bibelcitater som bearbetas i de olika avsnitten för att de innehåller begreppen *logos* eller Guds ord, hittas oftast refererade till sist i varje styckes fotnot istället för i den löpande texten.

1.7 Forskningsöversikt

1.7.1 Exegetisk forskning om *Logos* betydelse

Kartläggningen av ordet *logos* betydelser är ett väldokumenterat område, på grund av ordets religiösa signifikans bland annat som gudssymbol. Till det här arbetet har använts ett extensivt lexikon, två bibelkommentarer och en kortare vetenskaplig analys av ordet *logos* för att redogöra för den innebörd som tidigare forskning kartlagt.

”Theological Dictionary of the New Testament”s artikel om ordet *logos* innebörd är till stor del grund för den här uppsatsen. TDNT-artikeln börjar med att beskriva *logos* många facetter och dess utvecklade betydelse i den antika grekiska världen. I den grekiska världen är *logos* den mentala förmågan, förnuftet. Dessutom är *logos* närvarande överallt, styr människans liv och skapar nytt. Vidare beskrivs olika hellenistiska filosofers *logos*. Hos bland annat sofisterna är *logos* Guds medlande närvaro i världen, och hos Hermesdyrkarna är *Logos* bland annat Guds son. TDNT redogör för *logos* hellenistiska betydelser och likheterna med Johannesevangeliets *Logos* är tydliga, men TDNT liksom majoriteten av övriga här använda bibelkommentarer är noga med att poängtera att Johannesevangeliets *Logos* är mycket unikt. Vidare redogörs för Filons *Logos* och även detta visar likheter med Johannes, men TDNT anser att Gamla testamentets Guds ord, *davar*, är en mycket viktigare innehållslig bakgrund till Johannesevangeliets *Logos* än vad Filons eller hellenismens *logos* är. Detta är en trend som de flesta bibelkommentarer följer.

Vidare redogör TDNT för begreppet Guds ords (*davar*) innehåll som varande kraftfullt och Guds tilltal till människor, samt detta begrepps påverkan på Johannesevangeliets *Logos* innebörd. Särskilt viktigt för redogörandet för denna påverkan är jämförelsen mellan *Torah* och *Visheten* med *Logos*, eftersom de båda första anses vara kvinnliga begrepp i Gamla testamentet. Detta utvecklas ytterligare av de genusteologiska forskarna som redovisas nedan.

Sedan undersöks *logos* i övriga Nya testamentet. Här visar TDNT hur Jesus anses vara detsamma som *Logos*, med vissa restriktioner för att *Logos* ännu i Johannesprologen kanske ses som ett abstrakt fenomen, innan inkarnationen. TDNT kartlägger den specifika johanneiska betydelsen av *Logos*. *Logos* attribut beskrivs bland annat som liv, ljus och alltings ursprung. *Logos* hos synoptikerna beskrivs både som det Jesus uttalar och hela det kristna budskapet. TDNT visar även att utomstående grupper som använde *logos* kan ha påverkat dess innebörd, men vidhåller att *Logos* unicitet i Johannesevangeliet är otvivelaktig.

Raymond E. Browns bibelkommentar ”The Gospel According to John”³³ har som mål att sammanställa alla dittills publicerade bibelkommentarers synvinklar i en syntes, använda ett delvis nytt sätt att se på evangeliets komposition, samt ha grunden i att Jesus var en historisk person.³⁴ Brown ger tolkningar av Johannesevangeliets *Logos* i sin vers-för-vers-analys av prologen. *Logos* är här preexistent, ljus och liv, och *Logos* är Kristus. Dock finns enligt Brown

³³ Utgiven 1971, men här används 1978 års omtryck

³⁴ R. Brown, *The Gospel According to John, Volume 1, (i-xii)*, Vol 1, Geoffrey Chapman Publishers, London, 1971, s. VI.

här ett förstadium innan *Logos* blir likställt med Kristus fullt ut, liksom hos TDNT. Brown anser att Ordets närvaro i världen är Jesu närvaro, medan bland andra Johnson och Schüssler Fiorenza ser det som Vishetens närvaro. Däremot menar Brown att Visheten har påverkat *Logos* innebörd till mycket stor del. Trenden hos samtliga använda bibelkommentarer, samt hos genusteologerna, är att man sett tydliga likheter mellan *Torah*/Visheten och *Logos*, men att man skiljer sig i vad man tolkar ut av dessa likheter.

Dessutom har Brown ett appendix som specifikt handlar om *logos*. Liksom TDNT redovisar Brown för hur det är bättre att hitta Johannesevangeliets *Logos* bakgrund i judisk litteratur, särskilt i vishetsbegreppet och även *Torah*-begreppet, snarare än i hellenistisk. Brown säger att Filon, Mandeas liturgier och andra gnostiska texter har likheter med Johannesevangeliets *Logos*, men det betyder snarare att alla dessa, har sin bakgrund i Gamla testamentet än att de påverkat varandra, eller att Johannesevangeliet skulle varit gnostiskt. Brown liksom TDNT poängterar att Johannesevangeliets *Logos* är mycket unikt.

J. Ramsay Michaels bibelkommentar "The Gospel of John" står ut på det sättet att Michaels inte anser att *Logos* är ett särskilt viktigt ord i prologen, eftersom det bara nämns fyra gånger. Ordet är en beskrivning av många på Jesus, tillsammans med bland andra liv och ljus. Visheten och Ordet är inte samma sak eller utbytbara, vilket tvärt om Brown och genusteologerna uppvisar stöd för.

Michaels studerar inte bakgrunden till evangeliet på så sätt att han försöker bestämma den till en specifik källa. Istället ser han olika influenser till olika passager av texten, bland andra judiska *Torah*-referenser, tidigkristna, och även gnostiska. Därmed väjer han inte för att olika traditioner kan ha påverkat evangeliet, vilket de andra kommentarerna är mer noga med³⁵.

Även en kortare text av John F. McHugh, som är en del av hans "A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4", tar upp möjliga bakgrunder utifrån vilka man kan tolka Johannesevangeliets *Logos*. McHugh kommer liksom TDNT och Brown fram till att flera gnostiska texters *logos* är mycket lika men inte detsamma som Johannesevangeliets *Logos*. Det är av förståeliga skäl en trend bland forskarna jag har konsulterat att absolut inte vilja förknippa Johannesevangeliet med den sekt som uteslöts ur den tidigkristna kyrkan. Även här förklaras likheter med att både gnostiska texter och Johannesevangeliets författare hämtat sitt innehållsliga stoff från Gamla testamentet. Även här visas att Johannesevangeliets *Logos* liknar Filons, men är mer kroppslig och personifierad. Gamla testamentet har svaret till varför Johannesevangeliets *Logos* ser ut som det gör, enligt McHugh liksom hos Brown och TDNT.

1.7.2 Genusteologisk forskning

När det gäller forskningsöversikten för den genusteologiska vinklingen på *Logos* kan följande sägas: Anne-Louise Eriksson beskriver i "Genusperspektiv på teologi" fem tematiska områden inom vilken man bedriver kristen teologisk genusforskning idag; Bibeln,

³⁵ J. Ramsay Michaels, *The Gospel of John*, Wm B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2010, s. XI.

språket, feministisk kristologi, feministisk etik och kvinnors historia.³⁶ Den här undersökningen hamnar i och med sin exegetiska språkfokus inom den språkliga genusteologiska forskningen. Teorierna inom detta fält har beskrivits under "1.4 Teori och metod", och som nämnts kan man säga att den här forskningens mål är att ifrågasätta det språk som används inom kyrka och teologiska reflektioner och skapa nya sätt att uttrycka sig, eftersom man uppfattar det som problematiskt att språket är androcentriskt utan eftertanke.³⁷ Eriksson kartlägger som visat tre strategier som använts för att komma tillrätta med det problemet: använda ett avkönt språk, använda ett könsbalanserat språk och använda ett emanciperande språk.³⁸ En av de forskare som söker skapa ett könsbalanserat språk är Elizabeth Johnson, och en som stöder ett emanciperande språk är Elisabeth Schüssler Fiorenza, vilka konsulterats för att undersöka vad dessa haft att säga om *Logos* ur genusteologisk synvinkel.

Vad gäller den genusteologiska vinklingen på *Logos* så visar Elizabeth Johnsons "She who is" och Elisabeth Schüssler Fiorenzas "Jesus, Miram's Child, Sophia's Prophet" att *Logos* är ett ord som ansetts vara maskulint, men vars innehåll kan ha påverkats av begrepp som ansågs vara kvinnliga. Båda talar hellre om *Sofia*-begreppet än om *Logos*, eftersom de anser att *Sofia*-Visheten är likvärdigt med *Logos*, men bättre eftersom det genererar en kvinnlig gudsmetafor. Schüssler Fiorenza tycker till exempel inte ens att man bör använda ordet *Logos* för att tala om Kristus eftersom detta skulle dölja den kvinnliga *Sofia*-Kristus, i och med att *Logos* fått en maskulin innebörd.³⁹ Dessa båda forskares teorier redogörs som sagt mer extensivt under teori och metod i förhållande till den mån de appliceras på det här arbetet.

Det andra genusteologiska forskningsfältet som den här uppsatsen berör är feministisk kristologisk forskning, som försöker lösa problemet med att skapa gudsmetaforer som är både maskulina och feminina, trots att Jesus är en man biologiskt sett. Problemets kärna består av att om Gud inkarnerats i en man så är män mer lika eller närmare Gud.⁴⁰ Detta är relevant eftersom *Logos* är ett namn för Kristus. Det har utarbetats flera sätt att närma sig frågan, men eftersom dessa inte kommer att användas här lämnas de av utrymmesskäl därhän. Johnsons och Schüssler Fiorenzas diskussion om det här fältet finns under "1.4 Teori och metod."

I och med att *logos* ansetts vara ett manligt kodat begrepp och därmed inte alltid önskvärt som Kristus-bild, så finns det inte så mycket sagt om själva *Logos*-begreppets innehåll som en möjlig grund för både maskulina och kvinnliga gudsbilder. Den här uppsatsen vill positionera sig på en plats där den öppnar upp *Logos* möjliga innebörder, med stöd i vad tidigare forskning kartlagt om detta, för att möta upp genusteologisk forsknings vilja att skapa nya gudsmetaforer, men ur ett existerande begrepp som på det sättet bör kunna vidgas bortom vad man tidigare ansett det betyda.

³⁶ Eriksson, 2004, s. 3.

³⁷ Eriksson, 2004, s. 28.

³⁸ Eriksson, 2004, s. 29.

³⁹ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 154.

⁴⁰ Eriksson, 2004, s. 33.

2. Huvudtext

2.1 Ordboksdefinitioner av logos i grekiskan under Nya testamentets tillkomsttid

Logos kan som tidigare nämnts betyda en stor mängd olika men relaterade saker. Grekisk-svensk ordbok till Nya testamentet av Ivar Heikel och Anton Fridrichsen listar följande betydelser: yttrande, lära, undervisning, framställning, förkunnelse, föredrag, berättelse, rykte, sak, ämne, fråga och räknenskap.⁴¹ Theological Dictionary of the New Testament lägger till ytterligare några nyanser och tar även med betydelser i hellenistisk grekiska utanför den bibelgrekiska dialekten koiné: Samling, räkning, uträkning, lista, reflektion, orsak, ord, tal och uttalande.⁴²

2.2 Logos betydelse i Johannesevangeliet

2.2.1 Betydelsen av Logos i prologen, en analys vers för vers

I Johannesevangeliet får *Logos* en alldeles speciell innebörd och det är denna innebörd som ligger som utgångspunkt för det här arbetet, och som alla andra *logos*-betydelser därmed kommer att relateras till.

2.2.1.1 *1* I begynnelsen fanns/var Ordet, och Ordet fanns/var hos Gud, och Ordet var Gud. *2* Detta fanns/var i begynnelsen hos Gud.

Enligt Raymond Brown är *Logos* i Johannesevangeliet en personifiering av Jesus.⁴³ TDNT säger att *Logos* är den preexistente Kristus.⁴⁴ Brown problematiserar dock frågan om var prologen börjar tala om Ordet som Kristus. Han hänvisar till Serafin De Ausejo, som tvärtemot TDNT, tror att prologen talar om Kristus hela tiden (eftersom paulinska hymner gör så, och en teori är att prologen ursprungligen var en hymn). Idag skulle vi kanske tala om andra personen i treenigheten för att beskriva Ordet och sedan Kristus för att beskriva Ordets personifiering, men vid testamentets tillkomsttid delade man ännu inte upp det på det här sättet, enligt De Ausejo.⁴⁵

Att Ordet "fanns/var" innebär att Ordet bara existerar, det grekiska grundordet är ἦν som betyder "vara" vilket är att jämföra med hur Jesus säger "Jag är". Uttrycket beskriver Ordets existens. I fras två har dock "fanns/var" med relationskap att göra. Ordet ackompanjerar Gud, har en relation till honom, eftersom det är "πρὸς τὸν Θεόν" vilket betyder att det

⁴¹ I. Heikel & A. Fridrichsen, *Grekisk-svensk ordbok till Nya testamentet och de apostoliska fäderna*, Uppsala, Universitetstryckeriet, 2010, s. 127-8.

⁴² G. Kittel, "λέγω, λόγος, ρήμα, λαλέω" i *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 4, ed. G Kittel, Wm B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1972-, s. 73-4.

⁴³ Brown, 1971, s. 519.

⁴⁴ Kittel, 1972, s. 129.

⁴⁵ Brown, 1971, s. 23.

befinner sig antingen med eller i riktning mot Gud.⁴⁶ TDNT säger att det innebär att det existerar bredvid Gud och inte kan separeras från honom.⁴⁷ Ordet är alltså både skiljt från Gud (eftersom man kan säga att det är med Gud) och samtidigt oskiljbart från Gud.

Att Ordet fanns "i begynnelsen" betyder snarast enligt Brown att det fanns hos Gud, mer än att det är en tidsangivelse.⁴⁸ J. Ramsay Michaels menar dock tvärt om att "från början" är temporalt, inte spatialt.⁴⁹

Prologen försöker visa på att Kristus är det evigt existerande Ordet. Man kan alltså likställa Kristus med det som var hos Gud när världen skapades genom hans Ord. Det är enligt Brown lämpligt att författaren gör en Genesisparallell i början av prologen för att visa vad Gud har sagt och gjort i det nya som har skett.⁵⁰ Allt skapades genom Ordet, då liksom nu. Men Nya testamentet går ännu djupare än Gamla testamentet i sin beskrivning av skaparordet: Nu beskrivs Ordet även som personligt i och med att det blivit personen Kristus.⁵¹ Enligt Michels är personifieringen av Ordet mer tydlig i att man karaktäriserar Ordet som Gud, än i att man använder ett personligt (maskulint) pronomen för att beskriva det.⁵²

Den tredje delen av vers ett, "och Ordet var Gud", är omdiskuterad. Främst för att man undrar varför Gud (Θεός) inte har en artikel (ὁ). Skillnaden mellan artikel och dess avsaknad kan inte språkligt översättas till svenska eller engelska, men "känslan" blir att Ordet upplevs som "lite mindre" än Gud, nästan att översätta som gudomlig snarare än Gud, även om man inte kan ta det så långt att man legitimt kan översätta det till gudomlig utifrån grundtexten.⁵³

För det första kan detta enligt Brown bero på att predikatsfyllnad ofta saknar artikel⁵⁴, och i så fall får fenomenet ingen påverkan på *Logos* betydelse. Michaels menar att Gud saknar artikel för att visa att Gud är ett attribut till Ordet, d.v.s. beskriver Ordet. Man vill säga något om hur Ordet är, men man vill inte skriva "Ordet är gudomligt" för att Ordet är mer än så. För att förtydliga kan man jämföra "Gud är Ordet" med frasen "Gud är kärlek". "Gud är kärlek" betyder inte endast att "Gud är kärleksfull" eller att Gud endast består av kärlek. Gud ÄR kärlek. På samma sätt ska man inte läsa "Ordet var Gud" som "Ordet var gudomligt." Ordet ÄR Gud, men ordet är också mer än Gud. Och man kan inte heller ha Ordet eller kärleken istället för Gud. Men Ordet är en del i Gud, liksom kärlek är en del i Gud.⁵⁵

Ytterligare en sak att lägga märke till är att evangeliet skrevs innan 300-talets nicenska treenighetstanke, i en tid då man fortfarande tvekade innan man använde begreppet "Gud" om någon annan än Fadern, i enlighet med judisk tradition. Det kan alltså betyda att man

⁴⁶ Brown, 1971, s. 4-5.

⁴⁷ Kittel, 1972, s. 123.

⁴⁸ Brown, 1971, s. 4.

⁴⁹ Ramsay Michaels, 2010, s. 49.

⁵⁰ Brown, 1971, s. 23.

⁵¹ Kittel, 1972, s. 131-2.

⁵² Ramsay Michaels, 2010, s. 50.

⁵³ Brown, 1971, s. 5.

⁵⁴ Brown, 1971, s. 5.

⁵⁵ Ramsay Michaels, 2010, s. 48.

ville visa att Ordet visserligen är Gud, men att Ordet inte är exakt samma som Gud; att Gud är mer än Ordet. För icke-judiska läsare bidrar det också till att man inte råkar misstolka Ordet som en andra Gud.⁵⁶

Det demonstrativa pronomenet "detta" i början av vers två, är på grekiska det maskulina pronomenet "ούτος".

2.2.1.2 *³Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till. ⁴Ordet var liv, och livet var människornas ljus.*

"Allt blev till" genom Ordet är en referens till Genesis skapelseberättelse. Vissa menar att begreppet "allt" även innefattar alla Guds externa handlingar, skapelse och frälsning.⁵⁷

Eftersom världen skapas genom Ordet av Fadern, så är världen god. Det som i synnerhet skapades i Ordet var Guds gåva av evigt liv till människorna.⁵⁸ Brown menar att prologen primärt fokuserar på Guds relation till människor, inte hans på natur: inte hur Ordet kom till utan vad Ordet gör.⁵⁹

I frasen "Inget blev till utan det" kan man notera att skapandet varken sker utan Ordet eller bredvid Ordet, så det handlar dels om kausalitet: Ordet är orsaken till att saker skapas, och dels om närvaro: Ordet behöver vara där för att det ska kunna skapas.⁶⁰

Det är möjligt att dela upp vers 3-4 på två sätt. Antingen kan man tolka grundtexten som "det som hade kommit att bli i honom, var liv". Detta handlar snarast om just den delen som kom att bli genom Ordet, inte hela skapelsen.⁶¹ Så det som skapades i Ordet var liv.⁶²

Eller så kan man översätta det till "det som hade kommit att bli, var liv i honom". Det betyder alltså ungefär det som hade kommit att bli, hittade liv i honom eller var levande i honom (Ordet). Formuleringen är enligt Brown klumpig, vilket tyder på att den förra är bättre.⁶³

Michaels menar att "det som hade kommit att bli i honom" hör till vers tre. Detta för att understryka att vissa saker skapades genom Ordet, nämligen att allt det som är skapat skapades genom Ordet. Men vissa saker är inte skapade, t.ex. Gud, Ordet och alla Guds/Ordets attribut så som kärlek och ljus m.fl. Dessa finns där Gud/Ordet finns, d.v.s. alltid eller utanför tiden.⁶⁴ Att Ordet var liv betyder troligen att det var evigt liv, inte vanligt jordiskt liv.⁶⁵

Ljus är en del av paketet "Liv" som finns i Ordet, ett av Ordets eviga attribut.⁶⁶ Så för att bättre förstå vad Ordet är så behöver vi förstå vad liv och ljus är. Michaels beskriver liv i det

⁵⁶ Brown, 1971, s. 24.

⁵⁷ Brown, 1971, s. 25.

⁵⁸ Brown, 1971, s. 26-7.

⁵⁹ Brown, 1971, s.24-5.

⁶⁰ Brown, 1971, s. 6.

⁶¹ Brown, 1971, s. 7.

⁶² Browns, 1971, s. 6.

⁶³ Brown, 1971, s. 7.

⁶⁴ Ramsay Michaels, 2010, s. 54.

⁶⁵ Brown, 1971, s. 7.

⁶⁶ Ramsay Michaels, 2010, s. 55.

här sammanhanget som: evigt liv, icke skapat, finns i sonen, de som tror på honom har liv, räddande, är ljus.⁶⁷ Och han beskriver ljus som kapacitet till kärlek och förståelse given till alla människor vid den mänskliga födseln.⁶⁸

2.2.1.3 *⁵Och ljuset lyser i mörkret, och mörkret har inte övervunnit det. ⁶Det kom en man som var sänd av Gud, hans namn var Johannes. ⁷Han kom som ett vittne för att vittna om ljuset, så att alla skulle komma till tro genom honom. ⁸Själv var han inte ljuset, men han skulle vittna om ljuset. ⁹Det sanna ljuset, som ger alla människor ljus, skulle komma in i världen. ¹⁰Han var i världen, och världen hade blivit till genom honom, men världen kände honom inte. ¹¹Han kom till det som var hans, och hans egna tog inte emot honom.*

Ordet övervinna kan ha flera betydelser. Dels kan det betyda förstå och den översättningen blir rimlig om Ljuset är detsamma som Ordet. Då betyder det att människorna inte tog emot och förstod Ordet från Jesus.⁶⁹

Vers 6-8 är enligt Brown troligen en redaktionell infogning.⁷⁰ Det säger inget om själva *Logos*, men det har en intressant funktion. I frasen "Det kom en man" används ordet "ὁ ἄνωθροπος" istället för ordet för ordet för "σὰρξ" (kött), i betydelsen människa. Det finns en distinktion mellan hur Ordet som människa och hur en vanlig människa beskrivs. Den distinktionen förstärks av att det står "Själv var han inte ljuset" om Johannes döparen. När det talas om Ordet handlar det alltså om något mycket speciellt.

Vers tios "han var" syftar till Ordet, inte till ljuset enligt Brown.⁷¹ Här kan man belysa att pronomenet "han" läses ut av verbet "vara" som står i tredje person singular, men lika gärna kan översättas med han/hon/hen/den/det var". Enligt kongruensreglerna bör det dock översättas till "han", eftersom det syftar tillbaka till ordet *Logos* som är maskulint och eftersom man senare använder det uttryckligen maskulina "αὐτὸν" (honom) för att referera till samma subjekt. Michaels betonar dock att det står "han" för att man ska se Ljuset (Ordet) som en person, inte ett ljus/ord.⁷²

Människorna kände inte igen Ordet/Honom/Ljuset. Det är enligt Johannesevangeliets författare den största synden att inte känna igen och tro på Kristus.⁷³ Ordets närvaro i världen betyder enligt Brown Jesu närvaro i världen. Vissa andra påstår att det kan betyda Ordets närvaro i Gamla testamentet, eller Vishetens närvaro i världen eller i Israel. ⁷⁴ Världen är här i alla fall synonymt med "människorna", eftersom det bara är de som kan svara på Ordet.⁷⁵

⁶⁷ Ramsay Michaels, 2010, s. 54-5.

⁶⁸ Ramsay Michaels, 2010, s. 55-6.

⁶⁹ Brown, 1971, s. 8.

⁷⁰ Brown, 1971, s. 9.

⁷¹ Brown, 1971, s. 10.

⁷² Ramsay Michaels, 2010, s. 58.

⁷³ Brown, 1971, s. 10.

⁷⁴ Brown, 1971, s. 29.

⁷⁵ Brown, 1971, s. 10.

2.2.1.4 ¹²Men åt dem som tog emot honom gav han rätten att bli Guds barn, åt alla som tror på hans namn, ¹³som har blivit födda inte av blod, inte av kroppens vilja, inte av någon mans vilja, utan av Gud. ¹⁴Och Ordet blev människa (kött) och bodde bland oss, och vi såg hans härlighet, en härlighet som den ende sonen får av sin fader, och han var fylld av nåd och sanning.

Ordet gav människorna makt/möjlighet att bli Guds barn.⁷⁶ Ordets aktivitet är Jesu verk och också hans inkärning.⁷⁷

Kött (σὰρξ) har betydelsen människa/ mänsklighet i koiné. Brown noterar att det står att Ordet blev människa, inte "en man".⁷⁸ Detta är intressant ur ett genusperspektiv och kommer att adresseras senare. Brown skriver också att Ordet blev kött för att kunna tala, och detta var det mest effektiva sättet att tala till människor: Som människa är Ordet som mest ord.⁷⁹

Ingen annan rad än "Ordet blev kött" ger tydligare uttryck för hur olik Johannesevangeliets *Logos* är mot Stoikernas och Hermesteologins *Logos*. Ordet är nu bundet till mänsklig historia, istället för att människor ska frigöra sig från världen!⁸⁰ Mer om detta i avsnitt 2.4 och 2.5 där dessa andra *logoi* beskrivs.

Michaels påstår att i vers 14 har författaren övergett begreppet *Logos* och använder nu Sonen. Man pratar alltså inte mer om Ordet. Så "nåd och sanning" modifierar inte Ordet utan Ende Sonen.⁸¹ Visserligen pratar man ändå om samma person så skillnaden blir inte så stor. Det är dessutom inte en nödvändig tolkning att se det så, det kan vara så att man lika fortsätter referera till *Logos*.

Ordet satte upp tält bland människor.⁸² Det är precis så Visheten gör i Gamla testamentet,⁸³ vilket kommer att undersökas närmare i avsnitten där begreppet *Logos* vidgas genom paralleller till Gamla testamentet under 2.3.1.⁸⁴ När Hesekiels boning/tält/tempel sattes upp i Israel så kunde man se dess härlighet, på samma sätt kan man se Ordets härlighet när det sätter upp sin boning.⁸⁵ Enligt Michaels är dock Visheten i Gamla testamentet inte detsamma som Ordet, eftersom Ordet är en faktisk historisk figur. Och så har de olika kön också.⁸⁶ Man kan även notera att Visheten färdas tillbaka till himlen och bor därefter i himlen permanent enligt apokryfen Enoksboken 42:1. Mer om detta under analysen i 3.1.

⁷⁶ Brown, 1971, s. 11.

⁷⁷ Brown, 1971, s. 31.

⁷⁸ Brown, 1971, s. 13.

⁷⁹ Brown, 1971, s. 32.

⁸⁰ Brown, 1971, s. 31.

⁸¹ Ramsay Michaels, 2010, s. 81.

⁸² Brown, 1971, s. 13.

⁸³ Brown, 1971, s. 32.

⁸⁴ Brown, 1971, s. 32.

⁸⁵ Brown, 1971, s. 33.

⁸⁶ Ramsay Michaels, 2010, s. 67.

Det är troligen Ordet, men det kan även vara härligheten eller Sonen, som är fyllt med evig kärlek.⁸⁷ Genom att vara bland människorna föregriper Ordet den gudomliga närvaron, som ska synas för människor i de sista dagarna.⁸⁸

2.2.1.5 *¹⁵Johannes vittnar om honom och ropar: "Det var om honom jag sade: Han som kommer efter mig går före mig, ty han fanns före mig." ¹⁶Av hans fullhet har vi alla fått del, med nåd och åter nåd. ¹⁷Ty lagen gavs genom Mose, men nåden och sanningen har kommit genom Jesus Kristus. ¹⁸Ingen har någonsin sett Gud. Den ende sonen, själv gud och alltid nära Fadern, han har förklarat honom för oss.*

"Ty han fanns före mig" innebär att *Logos* var den föreexisterande Kristus, och från vers tio och framåt beskrivs hur *Logos* blir Kristus. Sedan används ordet Kristus och aldrig mer *Logos* om denna person, eftersom Ordet transformerats till den historiska verkligheten Kristus. Preexistensen och denna förändring är enligt TDNT evangeliets viktigaste tema.⁸⁹ TDNT påpekar dock skillnaden mellan att Ordet skulle ha tagit plats i Jesus, och att Ordet faktiskt var Jesus, och hävdar bestämt att det är det senare som sker.⁹⁰ Det är inte att likna vid en ande som besitter en kropp, utan om en storhet som blir en annan men fortfarande är samma. Låt oss jämföra det med vattenånga som fryser och tar formen is. Samma uppbyggnad, men olika form. Inget har tillkommit eller tagits bort. Likadant är Kristus först Ordet och sedan Jesus, alltså en "person" i olika former.

Om vers sextons inledningsord "ὁτι" är originalordet så översätts versen bäst till "för av den fullheten kunde vi alla ta del". Då betyder det att versen är ett bevis för att Ordet som blev kött är fyllt av kärlek, för att vi skulle kunna ta del av den kärleken.⁹¹

Att Ordet är nära Gud har att göra med naturen och statusen på Ordet.⁹²

Man kan enligt vers 18 inte se Gud, men man kan höra. Tro kommer nämligen genom att höra i andra nytestamentliga texter. Därför är det ytterst lämpligt att Gud är Ordet, som själv berättar om sig själv.⁹³

Brown menar att prologen eventuellt skissar upp hela Ordets karriär. Först finns det hos Gud (vers 1-5), sedan på jorden (vers 9-14) och sedan hos Gud igen (vers 18).⁹⁴ Det inkarnerade Ordet är det överlägsna uppvisandet av Guds kärlek. Brown översätter vers sextons "nåd och åter nåd" till "kärlek (Kristus) istället för kärlek (lag)".⁹⁵

2.2.2 Betydelsen av logos i övriga Johannesevangeliet

Det finns några få saker att säga om *logos* utanför prologen, eftersom förekomsten är marginell. Utanför prologen handlar det om en mer generisk betydelse av *logos* som inte

⁸⁷ Brown, 1971, s. 14.

⁸⁸ Brown, 1971, s. 33.

⁸⁹ Kittel, 1972, s. 129-130.

⁹⁰ Kittel, 1972, s. 131.

⁹¹ Brown, 1971, s. 15.

⁹² Ramsay Michaels, 2010, s. 92.

⁹³ Ramsay Michaels, 2010, s. 93.

⁹⁴ Brown, 1971, s. 17.

⁹⁵ Brown, 1971, s. 34.

uttryckligen har innebörden att Kristus är *Logos* med stort L. Icke desto mindre finns det några saker att notera.

I Johannesevangeliet är det *logos* i betydelsen Jesu ord och verk som skapar tro hos människor. Människorna accepterar hans ord eller så gör de inte det. Antingen blir man då Guds barn eller så får man Guds dom över sig.⁹⁶

Liksom hos synoptikerna får *logos* i betydelsen Jesu ord sitt värde av att Jesus är Kristus, alltså av att han är Gud.⁹⁷ Att få ordet betyder i Johannesevangeliet liksom hos synoptikerna att gripas av ordet och därmed att göra som det säger.⁹⁸

2.3 Betydelsen av begreppet "ord" i andra bibeltexter relevanta för en jämförelse med Johannesevangeliets Logos

2.3.1 Guds ord i Gamla testamentet

TDNT menar att *Logos* bakgrund kan hittas i hebreiskans *davar* (דָּבָר). Man behöver förstå just *davar* för att förstå Johannesevangeliets *Logos*.⁹⁹ *Davar* kan i hebreiskan betyda talat ord, sak, affär, händelse och handling. Det dömer, är livgivande, helar och bevarar i Gamla testamentet.¹⁰⁰ TDNT skriver att *davar* dels är ett ords definitiva innebörd, och dels den konceptuella bakgrunden till det ordet.¹⁰¹

Davar är ett tvådelat begrepp. Dels har det ett element av synliggörande. Det innehåller betydelsen av det den beskriver och har med kunskap om ett ting att göra (dianoetiskt element). Dessutom innehåller det ett element av kraft att utföra olika saker (dynamiskt element). Kraften känns av den som mottar ordet och tar det till sig. Det manar till handling i den som tar emot det vilket leder till att man måste ge det vidare.¹⁰² I synnerhet Guds ord har dessa två egenskaper.¹⁰³

Grekernas *logos* har nästan bara den dianoetiska aspekten i sig. *Logos* har ett starkt drag av att betyda sanning; tinget är det *logos* säger att det är, medan *davars* dynamiska kraft är så starkt att ordet framstår som en materiell kraft som får nya saker att ske och som alltid är i arbete.¹⁰⁴

⁹⁶ Kittel, 1972, s. 107.

⁹⁷ Kittel, 1972, s. 107.

⁹⁸ Kittel, 1972, s. 108. Bibelcitrat som detta avsnitt bygger på kan bland annat hittas här: Joh. 11:45, 6:60, 10:19, 12:47-48, 15:3 och 14:24.

⁹⁹ Kittel, 1972, s. 92.

¹⁰⁰ Brown, 1971, s. 520-1.

¹⁰¹ Kittel, 1972, s. 92.

¹⁰² Brown, 1971, s. 520.

¹⁰³ Kittel, 1972, s. 92.

¹⁰⁴ Kittel, 1972, s. 93. Bibelord för detta stycke finns att hitta i Hos. 1:1, Joel 1:1, 5 Mos. 32:46-47, Ps. 107:20, Vish. 16:26 och Vish. 16:12.

2.3.1.1 *Ordet i Genesis*

Ordet har en skapande funktion i både Genesis och i prologen; det skapade världen, enligt båda.¹⁰⁵ Det har flera attribut i Genesis och övriga Gamla testamentet som man kan relatera till Johannesevangeliets *Logos* bl.a. att det är evigt, skapande, enväldigt, människornas ljus, historiens Herre och förkroppsligat.¹⁰⁶ Ordet har en halv-självständig roll i Gamla testamentet. Det är inte riktigt personligt, men fröet till senare personifiering finns där.¹⁰⁷

Ord kan alltid användas med innebörden Guds uppenbarade vilja.¹⁰⁸ Naturen är länkad till Guds ord överallt, eftersom ordet skapade allt. Naturen är alltså uppenbarelse och ordet är en stark kreativ kraft.¹⁰⁹

2.3.1.2 *Ordet i gammaltestamentlig poesi*

Davar är antingen ett ord som innehåller ett löfte och ett hopp eller en befallning inom den gammaltestamentliga poesen. Det innehåller även alltid en uppenbarelse från Gud, samt har både dianoetiskt och dynamiskt innehåll.¹¹⁰

2.3.1.3 *Guds ord i profetlitteraturen*

Genom *davars* dynamiska kraft tas profeten i besittning av Guds ande och ord. Ordet är en behållare som Guds kraft tar sig uttryck i.¹¹¹ Ordet utvecklar insikt och energi hos profeten. I allt profeten säger löper Guds ord som den livgivande kraften, som grunden och nerven, vilket betyder att allt det som profeten förmedlar kan kallas Guds ord. *Davar* blev till slut ett fristående element som uttryckte uppenbarelse.¹¹² Profeten är en agent som tar emot Guds ord så att Guds ord uppfylls. Där profeten talar sker saker genom ordet. Från och med Samuelsböckerna ses Guds ord som historiens avgörande kraft.¹¹³

Från och med skriftprofeterna anser man att Guds ord tar sig uttryck lika väl i poesi som i profetuppenbarelse, vilket i förlängningen gjorde att man kom att betrakta hela Gamla testamentet som Guds ord. Uppenbarelseelementet finns i det hebreiska begreppet *davar* redan från allra första början.¹¹⁴

Jesaja likställer *Torah* med Guds ord.¹¹⁵ Mer om *Torah* i förhållande till *Logos* nedan under 2.3.1.5. Dock har Guds ord till skillnad från *Torah* både ett dynamiskt kreativt och ett destruktivt element: Det bygger upp det goda, men där det dömer och bryter ned det onda. Profeterna längtar efter Guds ord. Det är en livgivande kraft som ger nåd. Nåden försvinner

¹⁰⁵ Brown, 1971, s. 520.

¹⁰⁶ J. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2014, s. 94.

¹⁰⁷ Brown, 1971, s. 521.

¹⁰⁸ Kittel, 1972, s. 99.

¹⁰⁹ Kittel, 1972, s. 99-100. Bibelcitater som underbygger detta finns i Gen. 1 ff, Ps. 33:6 och Vish. 9:1.

¹¹⁰ Kittel, 1972, s. 100. Bibelställen från t.ex. Psalm 119, Psalm 130 och Job. 4:12.

¹¹¹ Kittel, 1972, s. 94.

¹¹² Kittel, 1972, s. 95.

¹¹³ Kittel, 1972, s. 96.

¹¹⁴ Kittel, 1972, s. 96.

¹¹⁵ Kittel, 1972, s. 96.

om ordet dras bort.¹¹⁶ Ordets uppgift är att komma ner på jorden, göra det den ska och inte komma tillbaka tomhänt.¹¹⁷ Ordet är Frälsaren som ska rädda Guds folk till godhet.¹¹⁸ Detta liknar uppenbarligen prologens *Logos*

Hos Jeremia är *Torah* och *davar* båda former av uppenbarelse. Jeremia förkroppsligar Guds ord. Han har känt ordets starka dynamiska kraft. Man kan se att *davar* inte har mänskligt ursprung, därför att det skiljer sig från profetens mänskliga natur genom att sätta honom på prov. Hans karaktär renas genom att brottas med ordet.¹¹⁹ Ordet kräver att få ta sig ut. Man kan känna igen Guds ord på dess kraft eftersom det blir så som ordet säger på grund av att det är fyllt med Guds kraft. Vidare kan ordet endast hittas genom bön.¹²⁰

I Deuterocesaja är ordet en historisk evig kraft. Alla profetord har kraft och får sin kraft av Gud. Det skapas ett gudsbevis genom att ordet uppfylls. Guds ord kan inte återvända till himlen innan det uppfyllt sitt syfte, så ordet måste profeteras. Profetordet skapar en personlig och moralisk relation mellan Gud och profet. Hon som är förälskad i ordet blir förnyad av det.¹²¹

2.3.1.4 *Ordet i targumerna, den arameiska översättningen av Gamla testamentet*

Targumerna använder ordet *memra* (ord på arameiska) i betydelsen en "buffert" mellan Gud och människor. Det är nästan Gud, fast ändå inte eftersom ingen kan se Gud, snarast att likna vid Guds närvaro. Det används som en parafras på Gud när denne interagerar med sitt folk. Johannesförfattaren kan ha varit inspirerad av detta och tyckt det lämpligt att kalla Jesus för Ordet eftersom han är något liknande.¹²² McHugh menar att när Johannesevangeliets författare kallar Kristus för Ordet som förkroppsligas, så likställer han *Logos* med *memra*. Därmed får *Logos*-Kristus alla *memras* egenskaper. Författaren skulle ha valt *memra*-referensen för att på bästa sätt kunna prata med de judiska grupperna. All förförståelse som de hade för *memra* passade oerhört väl med vad författaren ville säga om Jesus. Likaså valde han *logos*-begreppet för att kunna prata med grekerna.¹²³ Förförståelsen i de olika tankevärldarna var exceptionellt kompatibla med vad författaren ville förmedla om Kristus.

2.3.1.5 *Logos i jämförelse med och Torah samt med rabbinsk diskussion om Torah*

I rabbinsk diskussion om *Torah* (alltså inte i *Torah*, d.v.s. Pentateuken själv, utan i diskussioner därom) har man beskrivit *Torah* som Guds dotter. Allt som sägs här om henne sägs i nytestamentlig litteratur om det personifierade *Logos*. Hon är nåd och sanning, liksom

¹¹⁶ Kittel, 1972, s. 97.

¹¹⁷ Brown, 1971, s. 521.

¹¹⁸ McHugh, 2014, s. 95.

¹¹⁹ Kittel, 1972, s. 97.

¹²⁰ Kittel, 1972, s. 98.

¹²¹ Kittel, 1972, s. 98. Bibelcitat för detta stycke finns bland annat i 4 Mos. 22:38, 2 Sam. 23:1, 1 Sam. 3:1, Jes. 31:2, Jes. 8:11, Jes. 4:1, Jer. 18:18, Jer. 1:9, Jer. 20:7, Jer. 28:9 och Jes. 55:10.

¹²² Brown, 1971, s. 524-5.

¹²³ McHugh, 2014, s. 95-96.

Logos. Hon fanns i början och är kreativ, ljus och gudomlig.¹²⁴ Hon var eventuellt även mönstret för hur Gud skulle skapa världen. Man skulle nå livet efter detta genom att studera lagen, att jämföra med hur *Logos* är och ger evigt liv till människor.¹²⁵

I själva *Torah* finns grunden för dessa rabbiniska diskussioner. *Torah* liksom *Logos* gavs till världen för att upplysa alla människor i 3 Mos. 14:4. *Torah* beskrivs som feminint och som Guds visdom, en visdom som var preexistent.¹²⁶ Om profetordet är personligt till och av en specifik person, så är *davar* som Guds lag (*Torah*) allmängiltigt. Så när Mose mottog stentavlorna med tio Guds bud så var det också *davar* – Guds ord.¹²⁷ Detta ord är inte fördolt, utan tvärt om närvarande uppenbarelse som innehåller den dynamiska kraften, och framförallt möjligt att efterleva.¹²⁸ I Psalm 119 kan termerna *Logos* och *Torah* bytas ut mot varandra.¹²⁹

I Gamla testamentet är *Torah* i betydelsen lagen det unika exemplet på Guds nåd och kärlek, i Nya testamentet är Kristus-*Logos* detsamma.¹³⁰ Jesus är alltså i Nya testamentet det nya, sanna, uppfyllda, finala och enda *Torah* bestående av nåd och sanning.¹³¹ Detta kan ha formulerats i viss polemik mot den rabbiniska diskussionen om *Torah*.¹³² *Logos* liksom *Visheten* har stora likheter med hur *Torah* beskrivs.

2.3.1.6 En jämförelse mellan *Logos* och *Sofia-Visheten*

Profetlitteraturen använder uttrycket Guds ord och vishetslitteraturen personifierar *Visheten*. Dessa är båda relevanta paralleller till prologen som talar om Ordet och dessutom tillskriver det samma egenskaper som *Visheten*.¹³³ Även i den poetiska litteraturen pratar man om *Visheten*.¹³⁴ *Visheten*, *Chokmah*, ansågs kvinnlig inte bara som grammatiskt feminin, utan enligt Silvia Schroer modellerad under tidig postexilisk tid efter verkliga kvinnors beteende och en modell för att förstå YHWH som både feminin och maskulin.¹³⁵

TDNT säger att *Torahs* begrepp vishet har påverkat prologen indirekt.¹³⁶ Och enligt Brown har vishetsbegreppet i Ordspråksboken, Jesus Syrak och Salomos vishet stor påverkan på Johannesförfattaren.¹³⁷ Följande som sägs om *Visheten* är relevant för att förstå Ordet eftersom de båda begreppen beskrivs likadant. I Jesus Syraks vishet presenteras *Vishetens*

¹²⁴ Kittel, 1972, s. 135.

¹²⁵ Brown, 1971, s. 523.

¹²⁶ Kittel, 1972, s. 136.

¹²⁷ Kittel, 1972, s. 98.

¹²⁸ Kittel, 1972, s. 99.

¹²⁹ Kittel, 1972, s. 135.

¹³⁰ Brown, 1971, s. 523.

¹³¹ Kittel, 1972, s. 135. Ords. 8:22, 5 Mos. 1.1, Dt. 30:11 och Ps. 119.

¹³² Brown, 1971, s. 523.

¹³³ Brown, 1971, s. 521.

¹³⁴ Brown, 1971, s. 522.

¹³⁵ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 134.

¹³⁶ Kittel, 1972, s. 134.

¹³⁷ Brown, 1971, s. LXI.

attribut. De är både ungefär likadana som Ordets egenskaper och dessutom presenteras de i samma ordning.¹³⁸ Detta verkar vara en signifikant likhet.

Vidare finns flera punkter att jämföra de båda begreppen på. Visheten kallas visserligen aldrig explicit Guds ord, men det beskrivs som att det utgår från Guds mun. Visdomen existerade innan världen skapades, liksom Ordet, även om det till skillnad från Ordet är skapat. Visdom kommer från Gud och är hos honom, liksom Ordet. Visdom strålar ut från Gud som ljus, Ordet är ljus. Båda sägs vara enfödda (μονογενής) av Gud. Visheten är enfödd i betydelsen unik. Båda var aktiva agenter i skapelseögonblicket. Visdom var skapare av allt, en Guds hantverkare och ljus och liv för människor. Visheten liksom Ordet satte upp sin boning bland människorna. Visheten och Ordet är gudomliga, fast Visheten är inte en del av Gud så som Ordet är det. Båda innehåller härlighet och kärlek. Hebreerbrevet har lånat sin beskrivning av Ordet som reflektionen av Guds härlighet och hans representant från vishetslitteraturen. Den som hittar vishet hittar livet. Visheten kom ner på jorden och ville vara med människor, men många avvisade henne, precis som de gjorde med Ordet i prologen.¹³⁹ Vidare likställs *Logos* och Visheten i skapelsemomentet i Salomos vishet 9:1-2.¹⁴⁰ Brown framhåller en poäng som är viktig för den här undersökningen: Sammanfattningsvis kan man säga att Visheten beskrivs nästan precis så som Ordet är beskrivet i prologen. Nästan alla adjektiv har sina motsvarigheter i Gamla testamentets beskrivningar av Visheten.

Senare i historien, i tidiga kristna texter, verkar *Sofia*-Visheten ha försvunnit ur teologin, men om man djuplodar ser man enligt Schüssler Fiorenza att *Sofia*-teologi utan tvekan finns kvar. Schüssler Fiorenza skriver att det fanns två stadier i relationen mellan Visheten-*Sofia* och Kristus-*Logos*.¹⁴¹ I början, i tidiga versioner av Q-källan (en hypotetisk källa som man tror kan ha varit grund till evangelierna¹⁴²) beskrivs Kristus som *Sofias* utsände, och att senare redaktioner likställer *Sofia* med Kristus.¹⁴³ Mellan dessa stadier ett steg där Vishetens attribut läggs på *Logos*-begreppet. Schüssler Fiorenza menar att det inte är klart om Johannesevangeliet ser Kristus som *Sofia* i enlighet med ett senare redaktionellt stadium, eller om man ser honom som *Sofias* utsände.¹⁴⁴

Och här finns en viktig sak att notera: Man måste ta i beaktande att anledningen till att man valde att kalla inkarnationen "ord" istället för "vishet" kan vara just för att *Chokmah/Sofia* (hebreiska/grekiska) var feminint och *Logos* maskulint.¹⁴⁵

Det kan även ha berott på att hellenismen redan hade *logos* som begrepp, eller på att *Sofia* hade blivit en term som användes av gnostiker som man gärna ville distansera sig ifrån. Det kan även berott på att traditioner som uppstod senare än den ovan beskrivna judiska

¹³⁸ Brown, 1971, s. 522.

¹³⁹ Brown, 1971, s. 522-3. Det som sägs om Visheten här är hämtat från följande bibelställen: Syr. 24:3, Ords. 8:22-23, Vish. 8:25-26, Vish. 7:22, Vish. 9:9, Ords. 8:27-30, Pred. 2:13, Ords. 8:35, Bar. 4:1, Vish. 9:10, Ords. 8:31, En. 42:2 och Bar. 3:12.

¹⁴⁰ Johnson, 1992, s. 97.

¹⁴¹ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 139.

¹⁴² Schüssler Fiorenza, 1995, s. 141.

¹⁴³ T. Bohache, *Christology from the Margins*, SCM Press, London, 2008, s. 125.

¹⁴⁴ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 150.

¹⁴⁵ Brown, 1971, s. 523.

vishetsteologin ofta var negativt inställda till historiska kvinnor.¹⁴⁶ Även Filon mycket misogyn och avfärdade *Sofia* just på grund av att det var ett feminint begrepp.¹⁴⁷ Feminina begrepp var nämligen enligt honom onda, profana, irrationella och passiva. Senare traditioner än den tidiga kristna kyrkan har argumenterat att *Logos* maskulinitet bättre stämmer överens med Jesus maskulinitet. Men Elizabeth Johnsson visar att det innan dessa antagandet vann mark inom teologin, under förjohanneisk tid, så hade man inga som helst problem med att likställa även Kristus med *Sofia*. Hon visar att detta sker i Salomos vishet 9:1-2, där de båda begreppen likställs.¹⁴⁸

2.3.2 Logos generella betydelser i Nya testamentet

Brown sammanfattar betydelsen av *logos* i Nya Testamentet som de tidiga kristnas namn på det glada budskapet om Jesus och en fortsättning på hans verk.¹⁴⁹ Allt de tidiga kristna sade om Jesus var *logos*.¹⁵⁰ Guds ord hade i Gamla testamentet redan ett signifikant religiöst värde, och nu får det sin ultimata betydelse i att Kristus uppfyller ordet.¹⁵¹ I Gamla testamentet talade Gud till människorna genom sitt ord, i Nya testamentet talar han till människor genom sin son.¹⁵²

Hos synoptikerna är man noga med att poängtera att *logos* refererar till både Jesu verk och hans ord. Ord och verk är sammansatta och står aldrig var för sig.¹⁵³ I Johannesprologen finns däremot inte problemet att man skulle kunna tolka *logos* som bara det som Jesus säger eftersom författaren betonar enheten mellan verket och ordet på ett helt nytt sätt.¹⁵⁴

Logos i övriga Nya Testamentet har av uppenbara skäl inte lika speciell innebörd som i Johannesprologen. Det är dels likt grekiskans vardagliga betydelse av ordet *logos*, men det har naturligtvis också en religiös laddning. *Logos* kan betyda någots orsak och det ämne som man talar om. Det kan också betyda problem, som i frågan "vad är problemet?".¹⁵⁵ Tilltal, uppräknings och rykte, kan alla vara *logos*.¹⁵⁶ John F. McHugh beskriver det som ett begrepp som används i betydelsen sinne eller intellekt. Dess essentiella attribut är gudomlighet, ljus och liv.¹⁵⁷

Logos refererar alltid till ett uttalat ord i Nya testamentet. Människan kan tala goda, onda eller neutrala *logos*. Ordet får betydelse genom att det pekar på den som uttalade det, dess relation till honom.¹⁵⁸ Ett Jesusord karaktäriseras av att det kommer från Kristus och därmed

¹⁴⁶ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 137.

¹⁴⁷ Johnson, 1992, s. 97-88.

¹⁴⁸ Johnson, 1992, s. 97-98.

¹⁴⁹ Brown, 1971, s. 519.

¹⁵⁰ Kittel, 1972, s. 109.

¹⁵¹ Kittel, 1972, s. 126.

¹⁵² Brown, 1971, s. 520-1.

¹⁵³ Kittel, 1972, s. 108.

¹⁵⁴ Kittel, 1972, s. 129.

¹⁵⁵ Kittel, 1972, s. 104-5.

¹⁵⁶ Kittel, 1972, s. 101.

¹⁵⁷ McHugh, 2014, s. 91.

¹⁵⁸ Kittel, 1972, s. 102.

åsidosätter det tidigare auktoritet.¹⁵⁹ TDNT skriver att innebörden i idén om ett talat ord är ytterst lämpat för NT-*logos* Kristuscentrerade innebörd. Kristnas uppdrag är att berätta (d.v.s. tala *logos*) om Gud för människor. Kristna bör också tala *logos* riktade mot Gud, alltså be.¹⁶⁰

Logos är den frälsning som Gamla testamentet pekar på.¹⁶¹ Ordet från Jesus är sanning och effektivitet, eftersom den som talar ordet är Gud och fyller det med sin kraft. Ordet fyller bönen med makt och löfte. Det har den effektiva nåden, frälsningen och livet hos dess talare i sig, men bara på grund av att den kommer från sin talare, inte i sig själv.¹⁶² Apostlarna är bara bärare av ordet och vidareför det.¹⁶³ Människan tar bara passivt emot Guds ord genom att tro.¹⁶⁴

2.3.2.1 *Logos hos synoptikerna*

Hos synoptikerna är ordet Jesu verk och Jesus själv använder begreppet. Poängteras bör att Jesus anses vara mer än den som talar ordet, annars vore han ju bara en vanlig profet.¹⁶⁵

Synoptikerna säger dock aldrig att Jesus är Ordet. Men att de använder *logos* restriktivt visar att de är medvetna om de idéer som Johannesevangeliets författare framför när han säger att Jesus är Ordet.¹⁶⁶ Hos synoptikerna är ordets kärna att det kräver tro på den Ende som Gud har skickat. Det visar på Sonens auktoritet istället för de skriftlärdas.¹⁶⁷

2.3.2.2 *Logos i Jesus uttalanden i de synoptiska berättelserna*

De ord som Jesus uttalade är den auktoritet utifrån vilken de kristna lever. Det är det som de hör och berättar vidare. Jesu ord är dels paradoxala, dels upplevs de som hädiska och dels väcker de förundran. Människans öde bestäms av hur hon tar emot orden.¹⁶⁸ Ordet är en integrerad del av Jesu verk och är ett aktivt helande ord. Det dominerar både den andliga och den kroppsliga delen av verkligheten, är evigt och så beständigt att det inte försvinner ens när världen gör det.¹⁶⁹

Guds ord är ett historiskt faktum, då liksom nu. Ordet i Gamla testamentet ligger på samma auktoritetsnivå som ordet i Nya testamentet.¹⁷⁰ Dock är en viktig skillnad mellan ordet under ny- respektive gammaltestamentlig tid är att det i den förra inte längre används om Guds tilltal till människor i allmänhet. Istället handlar det om att *logos* har fått en ny och synnerligen specifik mening: nämligen det som Jesus har sagt och utfört och budskapet om

¹⁵⁹ Kittel, 1972, s. 103.

¹⁶⁰ Kittel, 1972, s. 103-4.

¹⁶¹ Kittel, 1972, s. 115.

¹⁶² Kittel, 1972, s. 118.

¹⁶³ Kittel, 1972, s. 117.

¹⁶⁴ Kittel, 1972, s. 119. Exempel på Bibelcitat som handlar om det som sägs i det här avsnittet finns t.ex. här Mark. 4:14, Mark. 2:2, Matt. 13:17, Appg. 14:3, Rom. 10:17, 1 Pet. 1:23.

¹⁶⁵ Kittel, 1972, s. 120-1.

¹⁶⁶ Kittel, 1972, s. 121.

¹⁶⁷ Kittel, 1972, s. 106. Se t.ex. Matt. 8:9 och Luk. 5:5.

¹⁶⁸ Kittel, 1972, s. 106-7.

¹⁶⁹ Kittel, 1972, s. 107.

¹⁷⁰ Kittel, 1972, s. 112.

dessa händelser.¹⁷¹ Dessutom sägs det aldrig att Jesus får gudstilltal. Det beror på att om han skulle beskrivas som en person som endast blir inspirerad av Gud eller tillsagd vad han ska göra, så räcker inte det för att beskriva hans ytterst unika status.¹⁷²

2.3.2.3 *Jesus är Guds ord i Nya testamentet även utanför Johannesprologen*

TDNT tar upp *Logos* i Första Johannesbrevet 1:1 och menar att uppfattningen att Ordet är likställt med Kristus ännu är i sitt tillblivande här. Först ansåg man det vara Ordet som var preexistent och närvarande vid skapelsen, senare i historien talar man om att det är Jesus som är preexistent och närvarande. Detta likställande har ännu inte skett fullt ut i Johannesbrevet. Johannesevangeliets författare menar att Ordet är Jesus, men har fortfarande med Ordet som begrepp i sin framställning. Författaren ser Ordet som ett faktiskt ord som man inte kan se eller handha. Enligt TDNT är detta anledningarna till att Ordet här refereras till med hjälp av det neutrala relativa pronomenet "ὃ", i frasen "Det som fanns i början [...] som handlar om livets ord" istället för det maskulina "ὁς" som annars skulle korrelera med att *logos* har språkligt maskulint genus.¹⁷³

Men TDNT menar även att begreppet *Logos* här otvivelaktigt syftar på den historiska Jesus. Brevets författare har inte bara hört ord om Jesus, utan Ordet är Kristus. TDNT menar att författaren gör allt han kan för att understryka verkligheten i att Jesus existerade i tid och rum. Aposteln som författar har själv vittnat till detta.¹⁷⁴

I Kolosserbrevet beskrivs Guds *Logos* som ett mysterium som uppenbarats för alla. *Logos* här är utan tvekan detsamma som Kristus.¹⁷⁵ Och i Kolosserbrevet 3:16 kan "Kristi ord" som ska bo i människor betyda att *Logos* ska bo i människor som varande Kristi närvaro i dem. Även här skulle alltså *Logos* åtminstone nästan kunna likställas med Kristus.

TDNT menar att det är mycket viktigt att se att Ordet är Kristus och att det inte har en bakgrund i ett koncept om *logos*, utan sin bakgrund i att händelsen att Kristus existerade faktiskt tog plats.¹⁷⁶ Ordet är inte bara ett meddelande från Kristus, utan det är närvarande i honom, genom hans liv, verk och tal och handlingar.¹⁷⁷

I Uppenbarelseboken kan Guds ord betyda löftena från profeterna.¹⁷⁸ Det förekommer också en personifiering av Guds ord som en Helig krigare, Kungen av kungar som kommer ner från himlen och dömer världen. Detta har enligt Brown sin bakgrund i Salomos vishet där Exodusängeln beskrivs som Guds allsmåktiga ord som är personligt och som dömer människor.¹⁷⁹

¹⁷¹ Kittel, 1972, s. 113. Bibelcitater kan hittas bland annat i Matt. 8:8, Luk. 7:7 och Mark. 13:31.

¹⁷² Kittel, 1972, s. 114.

¹⁷³ Kittel, 1972, s. 128.

¹⁷⁴ Kittel, 1972, s. 127.

¹⁷⁵ Kittel, 1972, s. 125.

¹⁷⁶ Kittel, 1972, s. 125.

¹⁷⁷ Kittel, 1972, s. 126.

¹⁷⁸ Kittel, 1972, s. 122.

¹⁷⁹ Brown, 1971, s. 519. Se följande ställen i Bibeln: Kol. 1:25-27, Matt. 9:1 ff, Upp. 19: 11-16 och Vish. 18:15.

2.4 Logos betydelse i det antika grekland och inom hellenismen

Logos är karaktäristiskt för mycket av grunden i det antika grekiska filosofiska och teologiska tänkandet.¹⁸⁰ TDNT ger en inledande beskrivning av *logos* i den antika grekiska världen genom att säga följande: *logos* handlar om det som pratas, i sin allra vidaste betydelse.¹⁸¹ *Logos* kan lite mer specifikt betyda en uppräknings, som alltid handlar om något materiellt (d.v.s. både exempelvis det man har framför sig och t.ex. det som sägs om någon, någons rykte). Det kan också vara en redovisning av något mer metafysiskt (t.ex. förnuftet som uppstått efter en tankeprocess), dessutom kan det vara en matematisk term som har med ordning att göra, samt även en människas förmåga att tänka.¹⁸² Nedan följer ett översiktligt urval av olika filosofers och skolors utläggningar om vad *logos* kan betyda, relevanta för en koppling till Johannesevangeliets *Logos*.

2.4.1 Från Herakleitos till Aristoteles: logos betydelser 500-300 f. Kr.

Den grekiska försokratiska filosofen Herakleitos¹⁸³ menar att eftersom *logos* finns i allting, i både kosmos och människa, så är ordet det grundläggande sättet att knyta an till allting. *Logos* är bron mellan människor och människor, och mellan människor och Gud.¹⁸⁴ Det är den eviga principen som ordnar universum.¹⁸⁵

Sofisterna hävdar att *logos* är människans rationella kraft, dennes möjlighet till tanke och tal. Enligt Sofisterna har all kultur kommit till tack vare *logos*, och det är därmed endast *logos* som höjer oss över djurens nivå.¹⁸⁶

Sokrates och Platon poängterar *logos* kraft att skapa överenskommelser. *Logos* är basen för allt samhällligt. Det finns en harmoni mellan *logos* hos det som existerar och *logos* hos tänkande personer. Man måste akta sig för att inte bli ordets fiende eftersom det är det värsta ödet människan kan råka ut för. *Logos* är inte bara ett uttalande utan det är dess innehåll som är det betydelsefulla.¹⁸⁷ *Logos* är människans förmåga till tänkande. Det är även definitionen eller essensen av ett fenomen.¹⁸⁸

Aristoteles ansåg att allt människan gör bestäms av *logos*, som här är likställt med förståelse, och att hon talar ord för att nå förståelse.¹⁸⁹ Liksom hos Sokrates och Platon är det viktiga i *logos* dess mening och inte själva sägandet av ordet. *Logos* är inte ett kommando eller något som får något annat att bli, utan ett uttalande om hur något faktiskt är, så att vi kan orientera oss därefter.¹⁹⁰

¹⁸⁰ Kittel, 1972, s. 79.

¹⁸¹ Kittel, 1972, s. 74.

¹⁸² Kittel, 1972, s. 78-9.

¹⁸³ P. Curd, "Presocratic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter 2012 Edition, 2012, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/presocratics/> (tillgänglig 2015-05-15).

¹⁸⁴ Kittel, 1972, s. 81.

¹⁸⁵ Brown, 1971, s. 520.

¹⁸⁶ Kittel, 1972, s. 82.

¹⁸⁷ Kittel, 1972, s. 83.

¹⁸⁸ Kittel, 1972, s. 78-9.

¹⁸⁹ Kittel, 1972, s. 84.

¹⁹⁰ Kittel, 1972, s. 80.

2.4.2 Hellenistiska idéer om logos: Från Stoikerna till Hermesdyrkan

Enligt stoikerna uttrycks världens ordning och målorientering i *logos*. *Logos* är detsamma som Gud, d.v.s. Zeus. Det kan även beskrivas som Guds sinne.¹⁹¹ *Logos* är grunden för världens enhet och det som skapar och strukturerar världen.¹⁹² *Logos* sträcker sig igenom all materia, arbetar immanent i allt, är den organiska kraften och skapar liv och rörelse hos djur och växter. *Logos* är ett frö av logik i allting. Allt kommer från *logos* och tillbaka dit igen. Människans *logos* är en del av ett större generellt *logos*, som förbinder Gud och människa till ett stort kosmos.¹⁹³

På samma sätt är *logos* hos nyplatonikerna det som skapar och ger form åt allt. Livet är en artistisk skapande kraft som genomfar allt. Naturen är liv och *logos*, hela världen är *logos* och allt i den är *logos*.¹⁹⁴

Inom de hellenistiska mysteriereligionerna betyder *logos* helig historia och helig och mystisk doktrin. Osiris är personifierad *Logos* skapad av Isis och är världens reflektion. *Logos* är bön och som sådan det enda värdiga sättet att komma in i en relation med Gud. *Logos* visar människan vägen till Gud.¹⁹⁵

Många av *logos* aspekter som man finner i den grekiska filosofin återfinns i guden Hermes. Han är en kosmisk och skapande kraft, guiden till kunskap, räddaren och den som uppenbarar det dolda.¹⁹⁶ Han skapar ordning och mening, och är en kontakt mellan Fadern Gud och människan. *Logos* är en ikon av Gud och Gud är en bild av *logos*. *Logos* är inte bara Guds son utan även gudomlig.¹⁹⁷ *Logos* är Guds sinne.¹⁹⁸

I den egyptiska *Corpus Hermeticum* från första och andra årtiondet e. Kr.¹⁹⁹ läser man om *logos* som kom ut ur ljuset och svävade över naturen. Detta *logos* finns i själen och knyter an människan till både Gud och sig själv. Texten har gnostiska element och liknar Johannesevangeliet.²⁰⁰ McHugh menar dock att detta *logos* är mer likt *logos* inom egyptisk gnosticism än inom tidigkristen idévärld.²⁰¹ Mer om reservationer mot att likna andra *logoi* med Johannesevangeliets *Logos* under 2.6.

2.4.3 Filon av Alexandrias Logos

Filon av Alexandria får här ett eget avsnitt eftersom han är speciell i sitt slag. Han är en hellenistisk filosof liksom ovannämnda, men han är unik i att han strävar efter att sammanföra judendom med grekisk filosofi. Hans *Logos* är främst grekiskt, men mycket nytänkande.²⁰²

¹⁹¹ Brown, 1971, s. 520.

¹⁹² Kittel, 1972, s. 84.

¹⁹³ Kittel, 1972, s. 85.

¹⁹⁴ Kittel, 1972, s. 85.

¹⁹⁵ Kittel, 1972, s. 86.

¹⁹⁶ Kittel, 1972, s. 87.

¹⁹⁷ Kittel, 1972, s. 88.

¹⁹⁸ Brown, 1971, s. 520.

¹⁹⁹ Brown, 1971, s. LVIII-LIX.

²⁰⁰ Brown, 1971, s. LIX.

²⁰¹ McHugh, 2014, s. 93.

²⁰² Kittel, 1972, s. 88-9.

Filons *Logos* är inte Gud själv, som hos stoikerna, utan ett Guds verk: en Gud, men av andra graden. Gud har fött världen som sin förstfödda och denna är detsamma som *Logos*. *Logos* är en personlig medlande figur som länkar en avlägsen Gud med världen, både som en överstepräst och som människans advokat inför Gud.²⁰³ *Logos* är det yttre uttrycket för Guds vishet, att jämföra med hur mänskliga ord är uttryck för människans tankar.²⁰⁴

Logos är Guds instrument och "själens mönster", som Brown uttrycker det.²⁰⁵ Liksom hos flera ovanstående filosofier är det Gud som skapar, ordnar och guidar världen.²⁰⁶ Filons koncept är dock speciellt dels eftersom *Logos* här är en generell idé som personifierats, och dels för idén om *Logos* som Guds son.²⁰⁷ Men man får tänka på att det finns en skillnad på personifierad och personlig. Filons *Logos* är inte fullt personlig på samma sätt som Johannesevangeliets Kristus-*Logos*²⁰⁸ och det är inte heller inkarnerat eller ett uttryck för tro och kärlek.²⁰⁹ Filons *Logos* är heller inte preexistent.²¹⁰

2.5 Gnosticisms logos och dess likheter med Johannesevangeliets

Reitzenstein som undersökte *logos* i början av 1900-talet ansåg att dess bakgrund kan hittas i Mandeas liturgier.²¹¹ Mandeerna är en baptistisk sekt som än idag lever i Mesopotamien.²¹² Johannesevangeliets *Logos* ska enligt Reitzenstein tolkas med hjälp av den frälsningsmyt som finns i deras texter.²¹³ Där betyder *logos* livsordet och livsljuset.²¹⁴

Bultmann vidareutvecklade detta och kom fram till att det troligen finns en gemensam gnostisk urkälla bakom både Mandeernas liturgier och Johannesevangeliet.²¹⁵ Bultmann tänkte sig att Johannesevangeliets författare var en före detta gnostiker.²¹⁶ Evangeliet har nämligen vissa likheter med flera gnostiska koncept (ljus kontra mörker, liv kontra död m.fl., även om dessa dualiteter återfinns inom många religioner). Den viktiga likheten mellan gnosticismen och Johannesevangeliet är idén om Frälsaren, Uppenbararen och världens orsak som kallas *Logos*.²¹⁷ *Logos* har i båda texterna emanerat från Gud. Skillnaden är dock att Johannesevangeliets *Logos* är människa i en mycket påtaglig mänsklig kropp, medan det

²⁰³ Kittel, 1972, s. 89.

²⁰⁴ McHugh, 2014, s. 94.

²⁰⁵ Brown, 1971, s. 520.

²⁰⁶ Kittel, 1972, s. 89.

²⁰⁷ Kittel, 1972, s. 90.

²⁰⁸ Brown, 1971, s. 520.

²⁰⁹ McHugh, 2014, s. 94.

²¹⁰ Brown, 1971, s. 520.

²¹¹ McHugh, 2014, s. 90.

²¹² Brown, 1971, s. LIV.

²¹³ McHugh, 2014, s. 92.

²¹⁴ Browns, 1971, s. 520.

²¹⁵ Brown, 1971, s. LV.

²¹⁶ Brown, 1971, s. LV.

²¹⁷ McHugh, 2014, s. 92.

gnostiska *Logos* är helt spirituellt och strävar efter att frigöra preexisterande människosjälar från sin materia, d.v.s. sina kroppar.²¹⁸

I det gnostiska biblioteket i *Nag Hammadi* finns texter som nämner *logos*. Man kan bland annat läsa att det är genom Guds nåds Ord som man känner fadern. Detta *Logos* strålar ut ifrån Guds fullhet och kallas Frälsaren. Ordet är inte endast ett ljud, utan blev till kropp. Liksom ovan i jämförelsen mellan kristendom och gnosticism menar dock McHugh att den Frälsare som nämns är mer lik den gnostiska än den tidigkristna.²¹⁹

I den gnostiska texten Ode till Salomo står att läsa att världen har kommit till via *logos*. De beskrivningar av *logos* som finns i dessa ger ingen ytterligare information för att tolka *logos* än vad som redan kan hittas i de gammaltestamentliga texterna.²²⁰

Både McHugh och Brown anser det vara för långsökt att Johannesevangeliet skulle komma från en gnostisk källa.²²¹ Brown menar istället att Gamla testamentets *davar* är mycket lämpligare att använda när man ska försöka förstå ursprunget till Johannesevangeliets *Logos*.²²²

2.6 Reservationer mot att låta utomjohanneiska logos berika nyansen av Johannesevangeliets Logos i alltför hög utsträckning

Här följer några viktiga likheter och skillnader mellan det johanneiska *Logos* och ovan nämnda diskuterade begrepp som betyder ord inom olika traditioner. Man bör antagligen titta på dessa innan man låter Johannesevangeliets *Logos* anta alltför vidgade betydelser.

2.6.1 Likheter mellan Johannesevangeliets Logos och andra begrepp som betyder ord

TDNT skriver att Johannesevangeliets *Logos* har likheter med andra *logoi* runtomkring i den grekiska världen, men att prologens innehåll kommer från en helt annan källa. Författaren förvisar inte andra *logoi* fullständigt, men de påverkar inte hans *Logos*. Det finns tydliga paralleller dem emellan men de har ingen egentlig anknytning.²²³ Det verkar alltså som att Johannesevangeliets författare inte har låtit dessa andra grekiska *logoi* påverka innebörden i hans *Logos*.

Logos i texterna i *Corpus Hermeticum* liknar Johannesevangeliets *Logos*. Brown tror dock att detta beror på att de har en gemensam ursprunglig källa, inte att den ena texten bygger på den andra.²²⁴ Likaså liknar texter från Qumran Johannesevangeliet.²²⁵ Men dessa är uppenbart lika Gamla testamentets texter så Brown tror att de liksom Johannesevangeliets författare är påverkade av de senare. Vidare kan det vara troligt att författaren kände till

²¹⁸ McHugh, 2014, s. 92, 94-5.

²¹⁹ McHugh, 2014, s. 93.

²²⁰ McHugh, 2014, s. 93.

²²¹ McHugh, 2014, s. 92, Brown, 1971, s. LV.

²²² Brown, 1971, s. LVI.

²²³ Kittel, 1972, s. 134.

²²⁴ Brown, 1971, s. LIX.

²²⁵ Brown, 1971, s. LXII.

dessa texter, men Brown tror inte att han byggde på dem.²²⁶ Brown skriver att alla dessa betydelser finns invävda i Johannesevangeliets *Logos*, men att *Logos* ändå är något unikt, liksom Jesus.²²⁷

Brown betonar istället att den judiska bakgrund som Johannesevangeliet kommer ifrån har påverkat honom mycket, och att den i sin tur är influerad av grekiskt tänkande.²²⁸ Därför kan man antagligen se flera likheter mellan Johannesevangeliets *Logos* och grekiskans *logoi*, men dessa bör då i första hand spåras till judendomen som redan var påverkad av grekiskan, snarare än direkt till hellenismen. Brown söker efter bakgrunden till *Logos* innebörd i Johannesevangeliet. Han sluter sig till att antingen kom *Logos* från hellenismen eller så kom den från semitismen. Om bakgrunden finns i den senare så betyder det att när begreppet Guds ord blev översatt till grekiska användes ordet *Logos* p.g.a. vad ordet betydde i den grekiska världen.²²⁹

Brown fortsätter med att Johannesevangeliets *Logos*-betydelse ligger närmare Gamla testamentets *davar* än hellenismens *logos*. Detta baserat på att uttryck så som världens ljus, skapelse, ljus, mörker, i början, kärlek, härlighet, är bundna till Ordet och tagna från Gamla testamentet vilket omisskännligt tyder på en koppling.²³⁰ TDNT stämmer in och lägger till att det rabbiniska *davar* är MYCKET viktigare än Filons *Logos* när det kommer till orsaker till Johannesevangeliets *Logos* bakgrund.²³¹

2.6.2 Skillnader mellan hellenismens och Johannesevangeliets *Logos*

Man kan jämföra det hellenistiska *logos* med det nytestamentliga på några punkter och hitta avgörande skillnader. *Logos* inom hellenismen är rationellt och intellektuellt. I Nya testamentet handlar *Logos* istället om något som kommer från Gud och som man inte kan resonera sig fram till. Det viktiga är vad Gud har att säga till människan här och nu, inte vad människan vet om sig själv, som i hellenismen. Inom hellenismen kontrolleras *logos* av människans vilja och kommer inifrån människan. När man finner sig själv finner man Gud. I NT kontrolleras *Logos* av Gud eftersom det kommer från Gud och inte från människan.²³²

Vidare är *Logos* en medlande kraft som står på egna ben mellan människa och Gud i Nya testamentet. I hellenismen är det bara medlande i den meningen att det uppenbarar kunskap.²³³ *Logos* inom hellenismen kan dessutom inte förankras i tiden och är inte unik, utan är en fortlöpande process som skapar och arbetar. *Logos* är inte en medveten handling från Gud. I Johannesevangeliet däremot kommer *Logos* från den personlige Guden som vid ett specifikt historiskt tillfälle tagit ett ytterst medvetet beslut att rädda sin värld.²³⁴ Vidare är

²²⁶ Brown, 1971, s. LXIII.

²²⁷ Brown, 1971, s. 525.

²²⁸ Brown, 1971, s. LVI.

²²⁹ Brown, 1971, s. 519.

²³⁰ Brown, 1971, s. 520.

²³¹ Kittel, 1972, s. 135.

²³² Kittel, 1972, s. 90.

²³³ Kittel, 1972, s. 90-1.

²³⁴ Kittel, 1972, s. 91.

logos detsamma som världen inom stoicism och neoplatonism. I Johannesevangeliet blev istället *Logos* en specifik historisk person.²³⁵

Slutligen har de hellenistiska filosoferna en strävan efter att närma sig Gud och förenas med honom i hans universum, och därför är det för dem helt otroligt att Gud skulle närma sig människorna.²³⁶ I Nya testamentet är som bekant Ordet inkarnerat till kött och därmed infödd i den mänskliga sfären. Detta är en oerhört speciell skillnad mellan de båda tankesätten.²³⁷

3. Slutdiskussion och resultat

3.1 Diskussion om hur ovanstående betydelser kan stödja ett könsneutralt gudsbegrepp, i samspråk med Elisabeth Schüssler Fiorenza och Elizabeth Johnsson

Ovanstående utläggning om vad *logos* kan betyda i de olika nämnda sammanhangen kommer nu att analyseras för att se i vilken utsträckning det kan skapa stöd för ett könsneutralt gudsbegrepp. Detta baseras på att vi bör kunna använda Johannesevangeliets *Logos* för att förstå Gud, eftersom det personifierade *Logos* i Johannesevangeliet både är en del av Gud och är Gud. Det betyder att det som Ordet är, är också Gud. Könsneutralt i det här fallet kommer att betyda dels att gudsbegreppet kan och bör representeras av både maskulina och feminina gudsbilder, dels att det är ett avkönat begrepp bortom genuskategorier. Jag kommer att använda Elizabeth Johnssons syn på hur maskulina likväl som feminina bilder kan och bör tala om den kristna Guden, är representativa för hela Gud²³⁸, och dessutom synen på att de feminina bilderna måste förstärkas för att vi ska kunna prata om Gud med feminina symboler i samma utsträckning som vi gör om denne med maskulina. Jag vill visa att Johannesevangeliets *Logos* och därmed i förlängningen gudsbegreppet kan beskrivas med avkönat språk, med kvinnliga metaforer och med manliga metaforer.

3.1.1 *Logos* är inte könsbundet i sitt lingvistiska innehåll, men det har grammatiskt maskulint genus

En tanke som talar för att Johannesevangeliets *Logos* kan ses som ett avkönat begrepp är att *logos* i sin mest lingvistiska innehållsliga betydelse inte är ett könsbundet begrepp. Det är ett

²³⁵ Kittel, 1972, s. 91.

²³⁶ Brown, 1971, s. 31.

²³⁷ Brown, 1971, s. 520.

²³⁸ Inte i betydelsen att vi någonsin kan förstå Gud, men i betydelsen att kvinnan i sig själv innehar alla de egenskaper som vi vill ge Gud, på samma sätt som mannen gör. Man behöver alltså inte komplettera gudsbilden med maskulinitet på grund av att mannen skulle inneha några egenskaper som kvinnan inte har.

neutralt ord genusmässigt så till vida att det handlar om att tala, lista och att framföra budskap; verb som inte exklusivt kan förknippas med män eller kvinnor. Däremot är dess grammatiska genus maskulint. Vissa grekiska ord har maskulint genus för att de har en koppling till något som anses vara maskulint, vissa har det utan anledning.²³⁹ Schüssler Fiorenza anmärker dock att ett språk som delas in i grammatiska maskulina och feminina genus möjliggör att man befäster könsskillnader som självklara. Hon menar att detta kan leda till att man exempelvis kommer att benämna vissa substantiv som feminina beroende på dess egenskaper.²⁴⁰ Det går inte att utesluta att den processen inte skett även med betydelsen och genuset på *logos*. Ur ett sådant perspektiv är trots allt inte det grammatiska språkets genus befriat från att vara upphov till könsstereotyper. *Logos* abstrakta innehållsliga betydelse anser jag alltså kan tala för att det kan ses som ett avkönat begrepp, dess rent grammatiska genus kan vara oansenligt, men kan även tala emot könsneutralitet.

3.1.2 *Logos* refereras till med både neutrala och maskulina pronomen, trots maskulint grammatiskt genus

Ett argument för att *Logos* kan beskrivas som ett avkönat ord är att uttrycket "Han var..." (ἦν), som i "Han var i världen" i Joh. 1: 10, i betydelsen "Ordet var" rent grammatiskt kan läsas som han/hon/hen/den/det var. Det är alltså inte självklart att det innebär något maskulint som var. Dock är *Logos* grammatiskt maskulint, och refereras dessutom senare i samma vers till med ett uttryckligen maskulint pronomenet "honom" (αὐτόν), vilket skulle innebära att pronomenet "han" är det bästa här för den språkliga kontinuitetens skull. Och att man säger "han" istället för ett annat pronomen kan ha att göra med att man vill göra Ordet personligt, och ett personligt pronomen underlättar såklart detta. Det maskulina personliga pronomenet väljs då dels för att kongruera med det grammatiska genuset, dels med det faktum att Kristus-*Logos* var en person. Schüssler Fiorenza påpekar dock att det finns ett underliggande patriarkalt tänkande hos tidigkristna teologer som Johannesevangeliets författare, som troligen vill förmedla att *Logos* var man.²⁴¹ Men ser man till textens potential så behöver man inte just i det här fallet tolka pronomenet för att förmedla detta. Könsneutraliteten motsägs inte direkt genom detta, men understöds inte heller specifikt.

Dock är en mycket intressant poäng som Michaels gör, som underbygger tesen om att Gud kan beskrivas med könsneutrala metaforer, att personifieringen snarare sker genom att Ordet karaktäriseras som Gud, Joh. 1:1, än i att det får ett personligt pronomen. Detta påstående nedgraderar vikten av Ordets maskulina pronomen när det handlar om att förstå Ordet som en person, och skapar därmed ett visst stöd för ett avkönat *Logos*-begrepp.

Ytterligare ett argument som stöder ett könsneutralt *Logos*-begrepp är att innan Ordet blivit till personen Kristus refereras det till med det neutrala relativa pronomenet istället för det maskulina i Första Johannesbrevet 1:1. Man ser Ordet här som ett ord och en gudomlig

²³⁹ Johnson, 1992, s. 83.

²⁴⁰ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 40-1.

²⁴¹ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 154.

entitet, inte som en person med ett genus. Ordet är alltså något annat innan det blir en person, något som liksom Gud som i Fadern tillhör den icke-materiella sfären och inte är materia, utan ande. Att man använder ett neutralt pronomen, vilket går mot språkliga regler, för att relatera till Ordet kan vara ett stöd för att dess essens, och därmed även dess genus, ligger bortom mänskliga kategorier och kan kallas avkönat. Å andra sidan refererar man i Joh. 1:2 till *Logos* med "ὁ ὄντως", det maskulina demonstrativa pronomenet som betyder "detta". Detta kan försvaga ovannämnda argument, men å tredje sidan kan formuleringen försvaras med att man helt enkelt följer språkliga regler. Jag anser trots allt att det är mer uppseendeväckande att medvetet bryta mot språkliga regler för att få fram en signifikant poäng, än att följa dem av vana, varför man ändå kan hävda att det första argumentet sannolikt kan stödja ett avkönat *Logos*.

3.1.3 "Kristus är en man" eller "Kristus är en människa"

Att *Logos* föds in i en man är ett argument emot möjligheten att med stöd av *Logos*-begreppet använda ett avkönat språk om Gud. Den genusteologiska strategin som används här har visserligen inga problem med att det finns manliga gudsbilder, så länge det även finns kvinnliga och könsneutrala. Mer om teorin bakom den här strategin och om en genusteologisk kristologi finns under 1.4. Det är svårt att hitta stöd för en kvinnlig gudsbild i det faktum att Kristus var en man, men en mycket intressant detalj kopplat till detta är följande:

Det är relevant att anmärka är att det inte står att *Logos* blev människa, utan att det blev kött i Joh. 1:14. Det handlar om att *Logos* blev till något materiellt, något som vi kan se och höra och ta på, till mänsklighet. Man bör även ta i beaktande att när man pratar om Johannes döparen i vers sex i prologen, så står det istället "det kom en människa". Det finns en distinktion mellan det som Ordet blev och vad vanliga människor är. Som Brown säger är det anmärkningsvärt att man inte talar om en man, vilket ordet "ὁ ἄνθρωπος" hade implicerat, men om en människa. När man pratar om människor pratar man alltså om mänskliga kategorier, men när man pratar om det inkarnerade Ordet så är denne inte ett kön, utan en människa. Ur den här distinktionen verkar det absolut som att man kan ge stöd för en könsneutral gudsmetafor, genom att det är en gudsmetafor som finns bortom människan.

Till detta kommer att Gud, när H*n föds in i människan, behåller sin eviga identitet, vilket även det kan ge möjligheter att tala om Gud med bortommänskliga metaforer i sin egenskap av att vara evig. Det finns alltså alltid en dimension av en bortommänsklig kategori – Gud- i människan Jesus. Det finns därmed alltid en andlig dimension bortom våra köns-kategorier (och även bortom andra kategorier av etnicitet, samhällsklass m.fl.) i Kristus.

Och det är ett liknande resonemang Elizabeth Johnsson använder när hon för att jämställa den maskulint dominerade kristologin istället ser Kristus som den inkarnerade kvinnliga guden *Sofia/Visheten*.²⁴² Detta ger oss en kvinnlig gudsmetafor utifrån inkarnationen. Med Elizabeth Johnssons strategi om Kristus som representant för mänskligheten och som en

²⁴² Eriksson, 2004, s. 35.

inkarnation av *Sofia*, vilken jag anser välgrundad baserad på hennes argument (som presenterats under 2.3.1.6.) så skapas möjligheter till könsbalanserade gudsmetaforer i det teologiska språket.

3.1.4 Ordet är bortommänskligt, därmed bortom mänskliga genus

Ett av mina huvudargument för att det går att stödja en avkönad gudsmetafor med hjälp av *Logos* är att Ordet är en bortommänsklig storhet som vi inte kan sätta genus på eftersom det tillhör en annan icke-materiell sfär som finns bortom de materiella kategorierna. Detta är en tanke som återkommit inom kristen teologi under mycket lång tid. Elizabeth Johnson skriver att Gud existerar i ett ljus som man inte kan nå fram till, och därmed är Gud i sin essens inte möjlig att förstå.²⁴³ Nedan följer olika sätt som *Logos*-begreppet kan förstås som supramänskligt på, till stöd för skapandet av ett avkönat *Logos*-begrepp.

Att det i prologen i vers ett står "I begynnelsen var Ordet" (min översättning av ἦν till *var* istället för till *fanns*) stödjer detta. Det saknas egentligen en predikatsfylland här, och kanske är det för att man ska förstå att man inte kan säga så mycket om Gud med våra materiellt bundna termer. Ordet existerar bara. Även det arameiska *memra* är en närvaro som nästan är detsamma som Gud (T.ex. i den arameiska översättningen av 2 Mos 3:12); återigen ett abstrakt fenomen som inte kan översättas särskilt väl till mänskliga ord.

Likaså visar frasen "I begynnelsen fanns/var Ordet" i Joh. 1:1 att det är gudomligt och annorlunda eftersom det är evigt. Preexistensen har att göra med Ordets eviga natur. Det handlar om ett fenomen som existerar utanför tid och rum. Ordets eviga kvalitet återkommer i övriga Nya testamentet, Gamla testamentet liksom inom hellenismen. Oavsett om frasen "i begynnelsen" betyder att Ordet finns hos Gud, eller om det betyder att det är evigt så tyder det på dess annorlunda karaktär som inte kan översättas särskilt väl till ett könat språk.

Vidare visar det faktum att Ordet är upphovet till det skapade och inte det skapade själv, (Joh. 1:3) än en gång att det är ett fenomen bortom den synliga världen. Även liv och ljus är attribut som inte kan kopplas till genus (Joh. 1:4) Det kan beskrivas som inte bara neutrala eller abstrakta, utan som fenomen som genomfar materian. Återigen något som inte kan knytas in i genustermer utan något som existerar bortom dessa.

Ordet är ett medium genom vilket Gud gör sig känd (Joh. 1:18) och som sådant står det nära det mänskliga skrivna och talade ordet, som inte exklusivt har något utpräglat maskulint eller feminint över sig. Det är en berättande, förklarande och förmedlande makt. Utanför prologen är *logos* nästan enbart sådant, eftersom det bara har innebörden av det som är talat ("bara talat" i motsats till personifierat). I både Nya testamentet, Gamla testamentet och inom hellenismen är ordet kärlek, en universell princip existerandes mellan allt levande och som sådan är det definitivt inte könsbundet. Även Nya testamentets *logos* utanför Johannesprologen är mer ett ord än en person, vilket ger stöd för teorin om ett abstrakt fenomen utan genus. Här har vi ett koncept som förmedlar och uppenbarar, är ljus, gudomlighet och liv. *Logos* som det kraftfulla, helande, nådefulla, frälsande och kärlekfulla, som får dess auktoritet av den det kommer ifrån. Det kräver tro, är beständigt, bestämmer en

²⁴³ Johnson, 1992, s. 117.

människas öde, och innebär ett historiskt faktum genom det som Jesus gör och säger. Religiöst laddat, men ett objekt, inte en person. Det jag i detta stycke räknar upp angående *logos* egenskaper är en sammanfattning hämtat från en mängd nytestamentliga passager, dessa passager finns hänvisade till under avsnitt 2.3.2.

Logos i nytestamentliga texter kan även innebära sinnet och intellektet, och är den aktiva agenten som människor tar emot passivt (som i t.ex. 1 Pet. 1:23). Inom hellenismen är de sistnämnda tydligt manliga begrepp. Det är ett mycket kraftfullt fenomen, även denna egenskap är kopplad till det maskulina inom hellenismen. Mer om manligt knutna aspekter av *logos* nedan under analysen av hellenismens *logoi* (3.1.9). Här har vi alltså dels stöd för det abstrakta och därmed icke genusbundna begreppet igen, dels för det delvis manligt kodade.

Filons *Logos* har beröringspunkter med Johannesevangeliets *Logos* som kan stödja könsneutralitet till följd av bortommänsklighet, men det har även en starkt dominerande maskulin betydelse. Om vi lånar beskrivningen "Guds instrument och själens mönster" från Filon för att förstå Johannesevangeliet, en beskrivning som inte direkt verkar kontradiktera evangelierna, så låter *Logos* onekligen som något mer än en person. Filons *Logos* är ett *Logos* bortom genus i egenskap av att det är extremt abstrakt, ett ickemateriellt och konceptuellt begrepp. Men man kan inte likställa de båda på grund av att Johannesevangeliets *Logos* är mycket mer personligt (t.ex. Joh. 1:14), utan endast låta dem ge varandra nya nyanser. Å andra sidan blir det här argumentet ordentligt försvagat av att Filon var tydlig med att hans *Logos* var maskulint. Som Schüssler Fiorenza visar, så skapar han en process där han först kallar Visheten för Fader (eftersom allt kvinnligt är sekundärt och inte kan stå för något framstående), ger *Logos* Vishetens (som nu blivit man) attribut, och låter *Logos* ta över Vishetens handlande i världen.²⁴⁴ Här har vi en grund för *Logos* som otvivelaktigt maskulint som kom att influera kristendomen i hög grad, enligt Schüssler Fiorenza.²⁴⁵ En nyans som man kan hämta från Filon är alltså den abstrakta andliga, därmed icke genusbundna, dimension som kan användas för att poängtera att Joannes *Logos* också har den kvaliteten, men i övrigt får man anse att alla de sätt som Filons *Logos* kan påverka Johannesevangeliets *Logos* på inte bidrar till att möjliggöra att skapa könsneutrala eller feminina gudsmetaforer.

Sammantaget anser jag att det finns många och goda stöd för att läsa Johannesevangeliets *Logos* som ett begrepp bortom mänskliga kategorier, baserat på ovanstående. Att *Logos* på grund av Filon kommit att läsas som maskulint har påverkat kristendomen, men det är ingen anledning till att nödvändigtvis se begreppet på det sättet idag. Istället anser jag att man bör se till textens potential, och att det som redogjorts för här ovan definitivt visar att man kan läsa *Logos* som ett avkönt begrepp.

3.1.5 Logos kan likställas med det eventuellt feminina Torah

Ett sätt att tala om *Logos* som kvinnligt, och därav skapa kvinnliga gudsmetaforer, är att se att *Logos* kan likställas med eller åtminstone hämta mycket av sitt innehåll från *Torah*-begreppet, ett begrepp som kan anses vara ett feminint begrepp. Detta baseras på att det i

²⁴⁴ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 138.

²⁴⁵ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 139.

rabbinsk diskussion om *Torah* beskrivs som Guds dotter och har feminint grammatiskt genus. Det senare behöver dock inte spela någon större roll, som vi har sett. Men det förra tillsammans med att *Torah* och Visheten båda kan likställas²⁴⁶, gör det möjligt att se *Torah* som ett feminint begrepp.

Istället för att säga att detta gör att *Logos* innehåller även en feminin sida (Johnsson menar som nämnts att det inte är särskilt bra att tala om en framförallt maskulin Gud som integrerat sina kvinnliga dimensioner, eftersom det skulle göra det kvinnliga endast komplementärt till det manliga²⁴⁷) så kan man säga att det gör att *Logos* modellerats efter något som ansetts kvinnligt. Därmed riskerar man inte att tro att begreppen feminint och maskulint kan ringas in och ges bestämda innehåll, men man får en förebild till *Logos* som består av ett historiskt sett kvinnligt begrepp, som inte behöver innebära de egenskaper någon modern norm klassar som kvinnliga, vilket möjliggör ett mer könsbalanserat språk. Detta bör man enligt Johnson göra eftersom både manliga och kvinnliga gudssymboler är självtilräckliga, då både män och kvinnor kan äga alla de egenskaper man vill applicera på Gud för att förstå denne. Sedan är visserligen ingen av dem tillräckliga ändå, Gud är alltid större, men poängen är att ska man tala i dessa mänskliga termer är alla lika o/ användbara, enligt Johnson.²⁴⁸ Därför kan man säga att när man historiskt talat om både Visheten och *Torah* så har man använt feminina symboler, vilket idag kan användas för att skapa könsbalanserade gudsbilder.

Så den uppenbart kvinnliga *Torah*, som i rabbinsk diskussion ses som Guds dotter och likställs med skapandekraften, kan i mångt och mycket likställas med *Logos*, vilket möjliggör skapandet av kvinnliga gudsmetaforer utifrån *Logos*. Likheterna är slående, och man kan se flera av punkter som de liknar varandra på under 2.3.1.5. Ett särskilt intressant argument som Johnsson för fram är att när Jesus säger "ta på er mitt ok" i Matteus 11:28-30 så är detta precis detsamma som *Sofias/Vishetens* ok (Syr 51:26) vilket enligt henne betyder att Kristus är detsamma som *Sofia-Torah*.²⁴⁹ Dock har vi som en invändning det faktum att *Logos* verkar ersätta *Torah* i Nya testamentet. Kristus-*Logos* är det nya *Torah* och detta poängteras starkt. (Enligt TDNT syns detta i Joh. 1:17). Detta betyder att *Torah* inte är detsamma som *Logos*, och därmed kanske man ska ha vissa restriktioner mot att säga att man kan likställa *Torah*-begreppet med *Logos*. Därmed inte sagt att *Logos* inte delvis kan ha sitt ursprung i det kvinnligt kodade begreppet *Torah*. Av det kan man skapa feminint kodade bilder för att representera Gud utifrån *Logos*-begreppet.

Man bör dock lägga till att om inte *Logos* kan rymmas inom mänskliga genusbegrepp, så kan inte *Torah*, och för den delen inte Visheten, det heller eftersom det genomgående handlar om abstrakta storheter utanför den mänskliga världens begrepp. Däremot verkar det som att när man försöker beskriva dessa begrepp i mänskliga termer, så använder man både maskulint och feminint symbolspråk. Schüssler Fiorenzas agenda består visserligen av att

²⁴⁶ Johnson, 1992, s. 97.

²⁴⁷ Johnson, 1992, s. 48.

²⁴⁸ Johnson, 1992, s. 54.

²⁴⁹ Johnson, 1992, s. 96.

man ska underminera manliga gudsbilder och tala om Gud med alldeles nykonstruerade termer, eftersom hon anser att man annars inte blir av med den androcentriska dominansen i språket och kulturen som förslavar kvinnor.²⁵⁰ Men Johnsons strategi, som jag primärt ansluter till eftersom jag anser den mer balanserad, är dock inte emot manliga gudsbilder per se, mer ser att man bör skapa lika utförliga kvinnliga som manliga gudsmetaforer.²⁵¹ Här har vi alltså ett begrepp som kan klassas som feminint i judisk vishetslitteratur och som antingen delvis ligger till grund för *Logos* eller åtminstone påverkat dess innehåll implicit, vilket jag anser kan möjliggöra att man skapar feminina gudsmetaforer med hjälp av Johannesevangeliets *Logos*.

3.1.6 Både kvinnor och män förkroppsligar Guds ord i Gamla testamentet

Ett ytterligare exempel från Gamla testamentet som kan användas för att stödja ett avkönt tal om Guds ord är som följer: Jeremia förkroppsligar Guds ord genom att han uttrycker det, eftersom det är det enda möjliga sättet att agera när man fått Guds ord till sig. (Jer. 1:11, 20:7-9). Man kan se det här förkroppsligandet som något som alltså kan ske med fler människor, män liksom kvinnor. Det fanns ju även kvinnliga profeter (t.ex. Mirjam, Deborah och Hulda) som kunde förkroppsliga Guds ord. Så trots att ordet oftast (åtminstone efter vad som finns traderat) tar sig uttryck i män, så är inte deras mänskliga (och manliga) natur förknippat med ordet dels eftersom det även kan förkroppsligas i kvinnor, dels eftersom det är något radikalt annorlunda än deras mänsklighet, vilket syns genom att profeterna ofta måste brottas rejält med ordet innan det får sitt uttryck via dem (T.ex. Jer. 20:7-9). *Logos* tog sig alltså ultimata uttryck i en man i Kristus (på ett alldeles särskilt sätt), men Guds ord i Gamla testamentet som är en mycket stor innehållslig bakgrund till *Logos* kunde dessförinnan bosätta sig i människor av olika kön. I enlighet med detta driver Schüssler Fiorenza tesen att Gud blir konkret även i kvinnors upplevelser av att vara kristna, inte endast i Jesus.²⁵² Med detta inte menat att Guds ord inte är alldeles speciellt när det personifieras av Kristus. Men detta tyder på att begreppet inte är könsbundet i betydelsen att det krävs en man som uttrycker det, utan en gudomlig kraft som läggs ner i olika sorters människor, vilket gör det möjligt att skapa olika sorters gudsmetaforer med hjälp av betydelsen av Guds ord relaterat till *Logos*.

3.1.7 Logos beskrivs med maskulina uttryck

När Ordet beskrivs som Exodusängeln (Vish. 18:15), Helig krigare, Herrars herre och Kung av kungar (Upp. 19:11-16) är detta främst maskulint kodade uttryck som inte kan användas för att konstruera kvinnliga gudsbilder. Kanske för att *Logos* sågs som manligt, kanske för att Kristus var man, kanske för att mannen var normen och den som utförde de yrken som får symbolisera *Logos*. Detta är ett stöd för maskulina gudsbilder, vilket inte bidrar till att skapa ett könsbalanserat språk i form av möjlighet till feminina gudsbilder.

²⁵⁰ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 189.

²⁵¹ Johnson, 1992, s. 57.

²⁵² Schüssler Fiorenza, 1995, s. 49.

3.1.8 Den feminina Visheten kanske är Logos innehållsliga grund

Om *Logos* har sin bakgrund i ett kvinnligt begrepp kan det användas för att skapa feminina gudsbilder ur *Logos*. Parallellen mellan Visheten och Ordet är synnerligen intressant i detta sammanhang på grund av att parallellerna är många och tydliga, sammantaget med att Visheten otvivelaktigt personifieras som kvinna (T.ex. Ords. 1:20 ff. och 8:1 ff.) .

Att det skulle vara relevant att tala om Visheten som kvinna, trots att jag vill tala om *Logos* som både man, kvinna och avkönad, baseras på det faktum att jag tillsammans med Elizabeth Johnson anser att det behövs fler helt och hållet kvinnliga gudsbilder, sammantaget med att det behöver finnas gudsbilder som är både manliga och kvinnliga, avkönade och även helt och hållet manliga. Samtidigt får det inte landa i att kvinnor är en homogen grupp och som sådan speciell, och därför behöver speciella gudsbilder. Grundtanken är att män och kvinnor kan uppvisa alla sorts egenskaper. Trots detta kan kvinnor liksom män liksom icke-binära ha användning av förebilder med samma kön som de själva. Istället för att säga att dessa förebilder är väsensskilda, skulle jag vilja ha förebilder av olika kön som alla har möjlighet att uppvisa "hela" utbudet av mänskliga egenskaper. Och eftersom Shroer visat att Visheten kan vara ett fenomen baserat på verkliga kvinnor så bör hon kunna vara en företeelse som uppvisar alla sorters egenskaper på ett icke essentialistiskt könsstereotyp sätt. Därför anser jag det motiverat att tala om Visheten som kvinna, trots att jag vill spränga *Logos*-begreppet till att vara både manligt, kvinnligt och avkönat.

Betyder likheterna att Kristus i sin inkarnation var en personifiering av den kvinnliga Visheten, vilket möjliggör ett kvinnligt *Logos*-begrepp? Som Brown hävdar så kan det vara så att man valde att kalla det gudomligas inkarnation i Kristus för *Logos* just för att det ansågs vara ett maskulint ord, men att man lika gärna skulle kunna ha kallat det *Sofia* om det just inte hade varit för att detta var ett feminint begrepp. Som Schüssler Fiorenza påpekar var den tidiga kristna rörelse som Johannesevangeliets författare och Filon tillhörde präglad av att mannen var normen, och att kvinnan absolut inte kunde stå för något positivt. Det är inte svårt att tänka att man valde ett maskulint begrepp snarast för att det maskulina ingav större respekt i den nytestamentliga samtids ögon. Det kan såklart även varit på grund av att man såg Gud som man, och då var ett manligt kodat begrepp mer adekvat för att beskriva Gud. Men som Schüssler Fiorenza visar så kan begreppet Visheten i tidig postexilisk tid ha varit en modell för att förstå JHWH som kvinna, modellerad efter verkliga kvinnor. Och som Johnsson visar hade man inga som helst problem med att likställa den kvinnliga Visheten och Kristus strax innan Johannesevangeliets tillkomsttid (T.ex. i Vish. 9:1-2). Här har vi alltså ett teologiskt koncept som gått förlorat i och med Johannesevangeliet och Filon: Innan dessa kunde man tala om Gud som kvinna med hjälp av begreppet Visheten som kunde anses vara samma sak som *Logos*. Å andra sidan kan man argumentera att det är lämpligt att snarare förlita sig på Johannestextens teologi, eftersom dessa är centralare i kristen kyrklig kontext, än vad judisk teologi är, framförallt viktigare än vad apokryferna är. Å tredje sidan anser jag att det kan vara relevant att lyfta upp traditioner som gått förlorade för att berika den kyrkliga huvudfårans teologi. Detta bidrar till att man kan skapa ett könsbalanserat

symbolspråk för Gud genom att gå tillbaka och använda tidigare historiska gudsmetaforer som troligen ligger bakom innehållet i *Logos*.

Det debatteras huruvida Visheten inte bara påverkat innebörden i *Logos*, utan att dessa båda koncept kan vara samma sak, vilket kan göra att man kan tala om Gud som kvinna med hjälp av *Logos*. Schüssler Fiorenza menar att Jesus antingen sågs som den personifierade Visheten eller hennes utsände i Johannesevangeliet.²⁵³ Hon tror att den mest ursprungliga av dessa båda synsätt är att Kristus var *Sofia*-Vishetens profet, och att han senare kom att ses som densamma som Visheten. Schüssler Fiorenza föredrar Jesus-som-profet-tanken dels eftersom det verkar vara den mest ursprungliga, dels eftersom hon anser att det andra alternativet gör att man skiljer på maskulint och feminint på ett sätt som förstärker genusskillnader på ett stereotypt sätt.²⁵⁴ Här uppvisar hon ett exempel på sin målstyrda teologi. Hon tycker inte att man bör använda ordet *Logos* för att tala om Kristus eftersom detta skulle dölja den kvinnliga *Sofia*-Kristus i och med att *Logos* fått en maskulin innebörd.²⁵⁵ Strategin som jag driver här har ju dock målet att skapa stöd för att *Logos* kan vara lika mycket könsneutralt som modellerat på både kvinnliga och manliga begrepp, varför jag inte anser att detta är ett problem om man kan se *Logos* som mer än ett maskulint begrepp. Ett ytterligare argument för att inte likställa *Logos* och Visheten är några existerande skillnader mellan Visheten och Ordet. Ordet verkar vara ännu närmare knutet Gud, det är inte skapat så som Visheten (Ords. 8:22-23, Syr. 1:1) och i apokryfen Enoksboken beskrivs hur Visheten vid ett tillfälle drar sig tillbaka till himlen och stannar där för evigt. *Logos*-Kristus kom till världen efter detta tillfälle och i så fall kan dessa båda inte vara exakt samma sak. Detta betyder att *Logos* kanske inte kan likställas med Visheten, men även om man bara kan hämta *Logos* betydelse från den kvinnliga Visheten så kan man alstra kvinnliga gudsbilder utifrån *Logos*, om än inte på ett lika självklart sätt som när de båda begreppen likställs.

Johnsson å sin sida säger att Jesus var så nära knuten till *Sofia* att han vid slutet av det första århundradet sågs som förkroppsligandet av henne, vilket skulle kunna användas som ett ännu bättre stöd för *Logos* som ett kvinnligt begrepp. Hon listar flera teologer som understödjer påståendet att *Logos* och *Sofia* är samma sak.²⁵⁶ Vidare menar hon att när man associerar Kristus med *Sofia*, oavsett om han är *Sofia* eller bara länkad till henne, så förstår man att Kristus måste vara något speciellt, något mycket mer än en människa, eftersom *Sofia* har en sådan särställning genom sitt starka och unika band till Gud (T.ex. Vish. 3:22). Johnsson menar till och med att det är lämpligare att likställa Kristus med *Sofia* än med *Logos* om man vill förstå Jesus som person eftersom *Sofia* har en mycket tydligare personifiering än vad Guds ord har i Gamla testamentet²⁵⁷ (T.ex. i Ords. 8:1 ff.). Å andra sidan figurerar förstås Guds ord som ett rikt begrepp på flertalet ställen i Gamla testamentet, och dessutom passar det som sagt extra bra in i den grekiska kontexten. Johnson hänvisar i alla fall till att

²⁵³ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 152.

²⁵⁴ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 160.

²⁵⁵ Schüssler Fiorenza, 1995, s. 154.

²⁵⁶ Johnson, 1992, s. 95.

²⁵⁷ Johnson, 1992, s. 98-99.

Augustinus säger att Visheten sändes på ett sätt för att vara med människor (Gamla testamentets Visheten-*Chokmah*), och på ett annat sätt för att kunna vara människa (Kristus-*Logos*). Av detta drar Johnson slutsatsen att Jesus är den människa som Visheten blev.²⁵⁸ Detta lämnar oss med ett fenomen, *Logos*-Kristus, som i hög utsträckning fått sitt innehåll starkt influerat av de två ansett kvinnliga företeelserna *Torah* och Visheten, och kanske till och med är densamma som den senare. Jag ställer mig återigen på Elizabeth Johnsons sida och tycker att det verkar mycket troligt att *Logos* och *Sofia* är utbytbara. Självklart ser jag att det finns invändningar, så det är inte ett oemotsagt faktum, men jag gör bedömningen att det som talar för ett fullkomligt likställande är mycket starkt. Detta bedömer jag som tydligt stöd för teorin om att det johanneiska *Logos*-begreppet kan användas för att tala om Gud med både feminina och maskulina gudsbilder eftersom *Logos* kan bytas ut mot det kvinnliga begreppet *Sofia*.

3.1.9 Hellenismens *logoi* är maskulint, men är Johannesevangeliets *Logos* likadant?

Ett argument emot min tes att *Logos* kan ge upphov till kvinnliga gudsmetaforer är att Johannesevangeliets *Logos* i stor utsträckning liknar hellenismens olika *logoi*, och att *logos* inom hellenismen utan tvekan ansågs vara ett maskulint begrepp. De många likheterna mellan Johannesevangeliets och hellenismens *logoi*, som varande en bro mellan människor och Gud, en evig princip, ett sätt att knyta an, alltings ursprung, uppenbararen, räddaren och meningsskaparen (se större delen av prologen för johanneisk bakgrund), gör att man förstår varför författaren valde begreppet *Logos*; det hade redan hos hans förmodade publik ett betydelseområde som passade hans syften. Att författaren valde att använda *Logos* bör ha varit för att det i den grekiska tankevärlden hade utmärkta likheter med Kristus (och likaså hade *memra* i den judiska idésfären liknande egenskaper). Och till detta kommer att *logos* i egenskap av att vara rationellt, människans förståelse och dennes förmåga till tänkande, ansågs vara manligt inom hellenismen. Dessutom var det genomgående kraftfullt, producerande, och aktivt, även detta ansett maskulint.²⁵⁹ Vidare var *logos* personifierat som tre manliga gudomliga varelser: Zeus, Osiris och Guds son Hermes. Det innebär alltså att hellenismens *logoi* liknar Johannesevangeliets *Logos* i många avseenden. Jag anser detta vara starka indikationer på att hellenismens *logoi* ansågs vara ett helt manliga begrepp och om Johannesevangeliets författare tyckte att detta gick att överföra på hans *Logos*, så möjliggör det inte ett könsbalanserat teologiskt gudsspråk genom Johannesevangeliets *Logos*.

Johannesevangeliets författare bör ha vetat om att hellenismens *logos* ansågs vara ett maskulint begrepp, och kanske passade även denna detalj in på vad han ville förmedla om *Logos*, något som inte stödjer en potentiell utformning av kvinnliga eller avkönade gudsliknelser ur begreppet. Det går inte att bortse från att det maskulina hölls för högre än det feminina, annars skulle författaren kanske lika gärna kunnat välja begreppet *Sofia*

²⁵⁸ Johnson, 1992, s. 99.

²⁵⁹ S. Rubarth, "Competing Constructions of Masculinity in Ancient Greece", *Athens Journal of Humanities & Arts*, Vol. 1, Nr 1, Januari 2014, s. 30, <http://www.atiner.gr/journals/humanities/2014-1-1-2-RUBARTH.pdf> (tillgänglig 2015-05-15).

(Vishet). Men kanske var ordvalet orsakat av dels att maskulinitet ansågs högre stående, därmed mer likt det gudomliga, men också dels på grund av att flera av hellenismens *logoi* redan var inbäddade i en sfär av begrepp som (nästan) gick att direktörföra på Kristus. Dessutom kanske Johannesevangeliets författare inte skulle kunnat tala till sin publik om han använt ett kvinnligt namn på sin högste Gud. Det förra stöder ett *Logos* med enbart maskulin innebörd, det senare talar för att *Logos* användes av lämplighet och råkade föra med sig en maskulin nyans, det tredje att det var nödvändigt att kalla *Logos* maskulint för att få gehör. Det första och tredje argumentet omöjliggör att tala om *Logos* som feminint, det andra håller trots allt dörren öppen för det även om jag inte tolkar det som ett väldigt starkt argument.

En invändning mot ovanstående diskussion som öppnar för ett *Logos* som kan stödja kvinnliga gudsmetaforer är som följer: Det är inte fråga om ett fullkomligt likställande mellan hellenismens och Johannesevangeliets *Logos*, samtliga här använda bibelkommentarer är noga med att poängtera att Johannesevangeliets *Logos* var mycket unikt. De eventuella likheterna med hellenismen bör enligt de bibelkommentarer som här varit underlag spåras till att grekiskan hade influerat judendomen, som hade en betydligt viktigare påverkan på Johannesevangeliets *Logos*. *Logos* i Nya testamentet är en större kraft än *logos* inom hellenismen. Det är Gud i Nya testamentet; en mycket personligare kraft. Johannesevangeliets *Logos* är alltså mer än (det manliga) förnuftet. Förnuftet kommer från människan, *Logos* från Gud enligt Johannesevangeliets författare (bl.a. Joh. 1:1). Förnuftet kommer visserligen från Gud även inom stoicismen. Men detta gör att *Logos* alltså inte alls nödvändigtvis är endast manlig rationalitet, ens hos Johannesevangeliets författare som levde i den här världen där *logos* var förknippat med maskulint förnuft. Samtidigt kanske även Guds förnuft, Guds *Logos*, ansågs maskulint. Som jag bedömer det så har vi alltså ett johanneiskt *Logos* som är mycket unikt, precis som bibelkommentarerna hävdar, och som eventuellt i stora drag ansågs maskulint men som inte kommer från människan själv. Genom att det inte har mänskligt ursprung faller det bortom mänskliga könskategorier och därmed hålls dörren öppen för potentialen att generera avkönade gudsbilder från *Logos*, även om det är en liten dörr.

Ett motargument till att det är möjligt att generera kvinnliga symboler av Gud ur hellenismens *logos*, är att den maskulina aspekten mycket väl kan vara en av de egenskaper författaren ville vidarebefordra. Man kan i och för sig tänka sig att de metafysiska aspekterna är viktigare att förmedla än de mänskliga, varför man kan ifrågasätta hur viktigt det skulle vara att förmedla just att Kristus hade en uppenbart maskulin sida. Men det kan också vara troligt att man faktiskt ville förmedla denna maskulina sida. Här kan man se det ur en historisk synvinkel; där och då kopplade man samman kön och egenskaper. Ville man kanske förmedla en styrka hos Gud som man bara kunde förknippa med män, i den kulturens ögon? Just detta bestrider en läsning av ett *Logos* som kan vara upphov till gudsbilder som är avkönade eller kvinnliga.

En aspekt som gör att man trots att hellenismens *logoi* förknippas med manliga grekiska gudar kan skapa avkönade bilder av den kristna guden, är skillnaden mellan de grekiska

gudarna och Johannesevangeliets Gud. De grekiska gudarna Zeus, Osiris och Hermes var manliga gudar och levde i den mänskliga världen (visserligen inte åtkomligt för människor, men ändå i den materiella världen).²⁶⁰ Därmed är det logiskt att de faller in under mänskliga kategorier, även genuskategorier. Men Johannesevangeliets Gud kommer från en annan sfär. Denne lever visserligen i den mänskliga världen som Kristus, men är ursprungligen ett annat sorts väsen, ett andligt sådant (Joh. 1:1, 1:14). *Logos* kan därmed inte lika lätt få en genusetikett, vilket jag anser inte är en uppenbar grund för en avkönad gudsbild, men det skapar ändå en möjlighet att tala om Gud som *Logos* som upphov till avkönade gudsmetaforer.

3.1.10 Gnosticisms Logos visar på den icke genusbundna spiritualiteten

Gnosticisms spirituella *Logos* poängterar Johannesevangeliets *Logos* spiritualitet och underbygger därmed ett avkönat *Logos*-begrepp. I Mandeas liturgier är *logos* livsordet och livsljuset, liksom i Johannesevangeliet (Joh. 1:4-5). Återigen har vi ett könsneutralt begrepp vars syfte är att ge liv och ljus till människor. Och återigen är detta attribut som inte säger något om Guds genus, utan om att dennes natur är livgivande och lyser upp för människor.

Jämfört med det hellenistiska *logos*, så är det lättare att se det gnostiska helt spirituella *logos* som avkönat. Vissa gnostiska texter talar liksom Johannesevangeliet om Frälsaren, Uppenbararen och världens orsak som kallas *Logos* och kommer från Gud. (T.ex. Joh. 1:1 och 1:18). En ande utan kropp visar på dess bortommänsklighet som inte kan placeras in i våra fack. Johannesevangeliets *Logos* har ju som visat den här dimensionen också, vilket stödjer dess genusneutrala aspekter. Men som sagts tidigare så är förkroppsligandet av denna ande en aspekt i Johannesevangeliet som är viktig på grund av att den visar Gud för människor på det mest effektiva sättet: den talar till oss som en av oss. Samtidigt bör man förmodligen vara restriktiv innan man låter den gnostiska grenen som faktiskt blev utesluten ur den tidiga kristna kyrkan, få belysa den inomkyrkliga tradition som Johannesevangeliet står i. Däremot anser jag att det bör gå att titta på detta *logos*-begrepp för att göra Johannesförfattarens *Logos*-begrepp större, även om man inte vill säga att de är samma sak. Man kan därför låta den könsneutrala icke-fysiska spiritualiteten i gnosticisms *logos* användas för att förtydliga Johannesevangeliets *Logos* andliga dimension, men man bör inte glömma bort hur viktig och annorlunda det kroppsliga (därmed delvis genusbundna) är i Johannesevangeliets *Logos*, vilket ger oss ett gudsbegrepp som med hjälp av gnosticisms delvis kan belysas som könsneutralt genom sin likhet med denna och delvis som genusbundet genom dess olikhet.

4. Slutsats

²⁶⁰ Johnson, 1992, s. 98.

Jag anser att man med stöd av ovanstående kan säga att Johannesevangeliets *Logos* i förhållandevis hög utsträckning, åtminstone högre än man traditionellt gjort, kan användas för att skapa avkönade, manliga och kvinnliga gudsmetaforer på följande sätt.

Logos kan användas för att skapa en avkönad gudsmetafor eftersom det är ett neutralt ord i sin grundform när det bara betyder just "ord", vilket inte har någon uppenbar genuskoppling, inom både hellenismen och i Nya testamentet. Det kan ses som avkönat även eftersom det ibland relateras till med neutrala pronomen, som t.ex. när det står "Detta var" i 1 Joh. 1:1, eller när man kan välja att läsa in någon av "han/hon/hen/den/det var" i Joh. 1:10. Att använda ett neutralt pronomen till ett grammatiskt maskulint ord är uppseendeväckande och kan ha orsakats av att man ville visa dess kvalitet som neutralt okroppsligt innan det blev en person, vilket tydligt talar för att det kan ses som ett avkönat begrepp. När man beskriver att Ordet blivit kött, istället för att använda ordet för människa, så kan även det ge upphov till en avkönad gudsbild. Vidare talar vi om en okönad andlig entitet innan Ordet förkroppsligas i mannen Jesus. Vidare kan *Logos* skapa avkönade gudsbilder när det likställs med det arameiska *memra* som ungefär betyder Guds närvaro, eller när det likställs med kärlek, liv, ljus eller uppenbarande. I Gamla testamentet är Guds ord mer ett ord än en person, alltså inte ett mänskligt könsbundet begrepp. *Logos* kan dessutom ses som ett avkönat begrepp eftersom det inte är bundet till att ta sig uttryck endast i män eller kvinnor. Guds ord kan nämligen hos profeterna förkroppsligas av alla kön. Det gnostiska *logos* är ett spirituellt *logos*, som är ljus och okroppsligt, även här ett avkönat begrepp, dock inte helt att likställa med Johannesevangeliets mycket mer kroppsliga därmed mer genusbundna *Logos*. I motsats till de grekiska gudarna är *Logos* inte en världslig Gud som binds av världsliga köns kategorier, varför man kan se det som avkönat i sin bortommänsklighet. Allt ovannämnt är de sätt på vilka jag anser att Johannesprologens *Logos* kan betraktas som ett könsneutralt begrepp, och som sådant är det möjligt att ur detta *Logos* skapa stöd för ett avkönat gudsbegrepp.

Ur det johanneiska *Logos* kan man även skapa manliga gudsbilder. Dessa stöds av att man ändå oftast använder maskulina pronomen för att tala om Ordet. Rent språkligt kan detta betyda antingen att Ordet ansågs vara maskulint, att författaren vill framföra att det handlade om ett manligt fenomen, eller att det var en godtycklig klassificering. Att översätta "ἦν" till "han var" (Joh. 1:10 ff.) är inte självklart om det handlar om ett isolerat verb, men i kontexten refereras subjektet även till av uttryckligen maskulina pronomen (αὐτὸν), så för kontinuitetens skull är "han var" det lämpligaste valet av pronomen. Att skriva "han var" istället för "det var" är även bättre när man vill personifiera *Logos* till ett personligt Du. Dock är personifieringen minst lika tydlig i att Ordet beskrivs som Gud som att det får ett personligt könsbundet pronomen. Men vidare finns ytterligare stöd för ett johanneiskt *Logos* som kan läsas som ett maskulint begrepp. *Logos* inkarnerades in i en man. Hellenismens *logos* likställs med det manliga förnuftet. Även om man idag inte klassar förnuft som specifikt manligt så ville Johannesevangeliets författare kanske förmedla *Logos* som detta. Å andra sidan är *Logos* mycket mer än mänskligt (manligt) förnuft i Johannesprologen. Det var som sagt även den samtida Filons mer uttalade mål att *Logos* skulle förstås som maskulint, trots

att hans *Logos* är mycket okroppsligt vilket skulle kunna ha sets som ej genusbundet, om det inte var för just hans uttryckliga misogyni. Vidare personifieras *logos* inom hellenismen av tre manliga gudar, och i Bibeln med flera manliga epitet så som "Kungars kung" och "Herrars herre". Allt detta anser jag kan stödja ett *Logos* som kan genera maskulina gudsbilder, men vilket även kan motverka att man skapar avkönade och kvinnliga gudsmetaforer ur *Logos*.

Johannesevangeliets *Logos* kan även användas för att generera kvinnliga gudsbilder. Framförallt genom att det likställs med *Sofia*-Visheten och *Torah* som var modellerade efter kvinnor. Att likställa dessa var inget problem innan Filons och Johannesförfattarens tid. Dessa begrepp är mycket lika *Logos* och även om det finns invändningar mot att likställa dem helt så är deras egenskaper definitivt i alla fall *Logos* bakgrund. Om *Logos* är *Sofias* profet så är det svårare att skapa en kvinnlig gudsbild ur *Logos*. Men då är *Logos* i alla fall sänd av en kvinnlig Gud. Men enligt Johnson finns det trots allt starka indikationer på att *Logos* och *Sofia* är samma sak. Den kvinnliga Visheten som förkroppsligas av den biologiskt maskulina Jesus. Vi kan förstå Kristus som en person eftersom Visheten är personifierad. Könskategorierna hos endera parten har inte på något sätt ett förutbestämt innehåll som gör dem inkompatibla med varandra. Att jämföra med att Guds ord, *davar*, kan ta en profets liv till förfogande obeaktat dennes kön. Resonemanget innebär att den mänskliga delen av personen inte verkar vara viktigt när det gudomliga tar sin boning i denne. Om den kvinnliga Vishetens egenskaper är desamma som den manliga Jesus-*Logos* egenskaper så kan även detta användas för att skapa kvinnliga gudsbilder. Hur dessa egenskaper skulle klassas (som feminina eller maskulina) blir inte längre relevant eller ens en applicerbar procedur. Här har vi två olika begrepp, med olika kön men med samma egenskaper, som visar människor hurdan Gud är. Genom detta kan man använda Johannesprologens *Logos* för att skapa kvinnliga gudsmetaforer för att förstå Gud.

Som sammanfattande slutsats kan man säga att det johanneiska *Logos* är ett begrepp som det verkar som att författaren ansåg vara maskulint i rätt hög grad. Det är dock inte svårt att finna stöd för ett avkönat *Logos*-begrepp, vilket även tycks ha gott stöd i hur författaren beskriver *Logos*. När det kommer till att beskriva *Logos* som ett kvinnligt begrepp är det absolut möjligt genom att likställa det med *Torah* och Visheten. Detta skedde i tidigare judisk litteratur, om än inte särskilt uttalat senare hos Johannesevangeliets författare. Om man dock ser till textens potential kan man alltså läsa *Logos* som ett avkönat begrepp och som ett feminint begrepp vilket gör att *Logos* kan användas för att skapa både kvinnliga, avkönade och maskulina gudsmetaforer. Jag anser det dock önskvärt att ta sitt avstamp i ytterligare andra begrepp för att skapa många fler kvinnliga gudsmetaforer. Det är alltså möjligt att vidga det johanneiska *Logos*-begreppet och det gör att man kan tala om *Logos* för att förstå Gud utan att det sker genom ett ensidigt maskulint begrepp. Målet att generera flera olika typer av gudsbilder är uppnått, men kan kompletteras mycket av ytterligare flera olika typer av gudsbilder med hjälp av andra begrepp än *Logos*.

5. Sammanfattning

Syftet med den här uppsatsen var att undersöka det johanneiska begreppet *Logos* och se om det gick att generera kvinnliga, manliga och avkönade gudsbilder ur det, för att skapa en mer inkluderande gudsbild. Arbetet lägger sig i raden av genusteologisk forskning som har arbetat med att skapa ett avkönat och könsbalanserat gudsspråk, ett emanciperande gudsspråk, ett icke-essentialistiskt språk och en kristologi där Jesus inte exklusivt ses som en man. Den hermeneutiska teorin "grammatical criticism" har använts eftersom den säger att genom att undersöka ett nyckelbegrepps betydelse så kan man få en djupare förståelse för många olika passager. Den legitimerar att *Logos*-begreppet sprängdes.

Metoden gick till så att *logos* betydelse undersöktes i de olika kontexter det förekom, urvalet baserades på vilka kontexter bibelkommentarerna ansåg relevanta. Det undersöktes i Johannesprologen, Nya testamentet i övrigt, hellenismen och gnosticisken. *Logos* förekommer inte som ord i Gamla testamentet, men den bakgrund som fanns där i olika andra begrepp (*davar*, *Visheten*, *Torah*) var ett mycket viktigt undersökningsområde. Dessutom togs restriktioner mot att låta dessa begrepps betydelser påverka varandra för mycket upp.

Sedan undersöktes hur det johanneiska *Logos* betydelser kunde användas för att skapa denna nämnda typ av nya gudsmetaforer. Denna undersökning gjordes i diskussion med Schüssler Fiorenza och Johnson för att min röst skulle få tala med det befintliga forskningsfältet. Diskussionen visade att betydelsen av *Logos* grammatiska genus kanske tyder på ett maskulint *Logos* men kanske är obetydligt, att man refererar till *Logos* med neutrala pronomen trots maskulint genus vilket kan tala för ett könsneutralt *Logos*. Den visade även betydelsen av diskussionen om Kristus-*Logos* som man eller människa, Ordets bortommänsklighet till stöd för ett avkönat begrepp och betydelsen av *Logos* likheter med de feminina *Tora* och *Visheten* som stöd för kvinnliga gudsbilder. Den visade även att *Logos* ofta får manliga personifieringar i Bibeln men att både kvinnor och män kan förkroppsliga Guds ord. Vidare redovisades betydelsen av hellenismens maskulina *logoi* och dess likheter med Johannesevangeliets vilket ger upphov till manliga gudsbilder utifrån *Logos*, samt hur gnosticisken *logos* eventuellt kan användas för att visa på Johannesevangeliets *Logos* spirituella icke genusbundna karaktär.

Slutsatsen var att det i ganska hög utsträckning gick att skapa avkönade och kvinnliga gudsmetaforer ur Johannesevangeliets *Logos* som generellt troligen setts som ett exklusivt maskulint begrepp, men som alltså kan ses som ett kvinnligt och ett avkönat begrepp med hjälp av de fakta som nämnts ovan.

Jag hade förväntat mig att *logos* inte skulle vara fullt så maskulint kodat, utan jag tänkte att det skulle vara ett mer könsneutralt begrepp från början. Det gjorde att svaret på frågan blev att det var möjligt att generera dessa nya gudsbilder i lite mindre utsträckning än vad jag hade tänkt. Jag anser att Johannesevangeliets *Logos* kanske inte är det bästa begreppet för

att generera kvinnliga gudsbilder på grund av detta. Istället bör man dessutom undersöka flera olika sorters gudsnamn, kanske sådana som liksom Visheten modellerats helt efter kvinnor, så att det som Johnson säger skapas helt och hållet kvinnliga gudsbilder, liksom helt och hållet manliga, just för att undvika essentialism.

I arbetets början hamnade jag nämligen omedvetet i vad som får betraktas som en ganska essentialistisk genussyn. Innan jag läste den genusteoretiska kritiken mot att beskriva Gud som ett väsen med både maskulina och feminina dimensioner var jag på god väg att klassa *Logos* olika betydelser som antingen maskulina eller feminina. Det kan finnas spår av detta tänkande i mitt resonemang. Men efter justering använde jag istället *Logos* som grund för att skapa kvinnliga metaforer för Gud, baserat på att *Logos* kan sägas grundas på begrepp som modellerats efter verkliga kvinnor, så att dessa begrepp kan uppvisa alla sorts egenskaper. Då blir egenskaperna kvinnliga eftersom de modellerats efter kvinnor, inte på grund av att de skulle innehålla något typiskt kvinnligt. Jag är medveten om att det dock är möjligt att se på saken som att kön och egenskaper har fastställda betydelser, men det är inte en teori som varken större delen av genusteorin eller jag omfamnar.

Jag skulle även såklart ha velat undersöka de bibelställen som *logos* faktiskt förekommer på för hand, istället för att förlita mig på sekundärlitteraturens urval. Begränsningen med att endast förlita sig på sekundärlitteratur är så klart att man kan missa någon dimension av *Logos* som hade kunnat stödja skapandet av kvinnliga eller avkönade gudsbilder ytterligare. Bibelkommentarerna jag använt hade ju nämligen inte alls någon genusteologisk agenda.

En ytterligare förgrening/fördjupning skulle kunna vara att djupare undersöka hur män och kvinnor förkroppsligar Guds ord, så som jag beskrivit under 3.1.6, och se hur detta kan bidra med att jämställa teologin.

Slutligen anser jag att den öppning av det johanneiska *Logos*-begreppet som den här uppsatsen lett till är värdefull för en möjlighet att fortfarande använda *Logos*-begreppet för att förstå Gud, även om man är genusteolog, just för att den visar att Johannesevangeliets *Logos* faktiskt kan användas som ett könsneutralt namn på Gud.

6. Bibliografi

Böcker

Bibel 2000 med Apokryferna, samt Noter, Parallellhänvisningar och Tillägg, Marcus Förlag, Örebro, 2001.

Bohache, T., *Christology from the Margins*, SCM Press, London, 2008.

Brown, R., *The Gospel According to John, Volume 1, (i-xii)*, Vol. 1, Geoffrey Chapman Publishers, London, 1971.

Eriksson, A-L., *Genusperspektiv på teologi*, Högskoleverket, Stockholm, 2004.

Hayes, J., och Holladay, C., *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, 3e uppl., Westminster John Knox Press, Louisville, 2007.

Heikel I. & Fridrichsen, A., *Grekisk-svensk ordbok till Nya testamentet och de apostoliska fäderna*, Uppsala, Universitetstryckeriet, 2010.

Johnson E., *She who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1992.

McHugh, J., *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2014.

Ramsay Michaels, J., *The Gospel of John*, Wm B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2010.

Schüssler Fiorenza, E., *Jesus - Miriam's Child Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, SCM Press Ltd, London, 1995.

Artiklar

Curd, P., "Presocratic Philosophy" i Zalta, E. (red), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2012 Edition, Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information of Stanford University, Stanford, 2012, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/presocratics/> (tillgänglig 2015-05-15).

Ericksen, R., "Theologian in the Third Reich; The Case of Gerhard Kittel", *Journal of Contemporary history*, Vol. 12, Nr 3, Juli 1977, s. 596, <http://www.jstor.org/stable/260042> (tillgänglig 2015-05-15).

Kittel, G., "λέγω, λόγος, ρήμα, λαλέω" i Kittel, G. (red), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 4, Wm B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1972-, s. 69- 143.

Rubarth, S., "Competing Constructions of Masculinity in Ancient Greece" i Papanikos, G. (red) *Athens Journal of Humanities and Arts*, Vol. 1, Nr 1, Januari 2014, Research Division of Arts and Humanities of The Athens Institute for Education and Research (ATINER), Aten, 2014, <http://www.atiner.gr/journals/humanities/2014-1-1-2-RUBARTH.pdf> (tillgänglig 2015-05-15)