



LUND UNIVERSITY

En kvinna klädd i solen: En tolkning av kvinnan i Uppenbarelseboken 12

Nässelqvist, Dan

Published in:
Svensk exegetisk årsbok

2009

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Nässelqvist, D. (2009). En kvinna klädd i solen: En tolkning av kvinnan i Uppenbarelseboken 12. *Svensk exegetisk årsbok*, 74, 103-126.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

74

SVENSK
EXEGETISK
ÅRSBOK

På uppdrag av

Svenska Exegetiska Sällskapet

utgiven av

Stig Norin

Uppsala 2009

Svenska Exegetiska Sällskapet
Box 511
SE-751 20 UPPSALA, Sverige
WWW: <http://www.teol.uu.se/homepage/SES/>

Utgivare:

Stig Norin (stig.norin@teol.uu.se)

Redaktionskommitté:

Stig Norin (stig.norin@teol.uu.se)

Samuel Byrskog (samuel.byrskog@teol.lu.se)

Redaktionssekreterare:

Thomas Kazen (thomas.kazen@ths.se)

Recensionsansvarig:

James Starr (james.starr@efs.svenskakyrkan.se)

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 200 (studenter SEK 100)

Övriga världen: SEK 300

SEÅ beställs hos Svenska Exegetiska Sällskapet via hemsidan eller postadress ovan, eller hos Bokrondellen (www.bokrondellen.se). Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan eller erhålls från redaktionssekreteraren. Manusstopp är 1 mars.

Utgiven med bidrag från Vetenskapsrådet.

Tidskriften är indexerad i Libris databas (www.kb.se/libris/).

SEÅ may be ordered from Svenska Exegetiska Sällskapet either through the homepage or at the postal address above. In North America, however, *SEÅ* should be ordered from Eisenbrauns (www.eisenbrauns.com). Search under the title "Svensk Exegetisk Arsbok." Instructions for contributors are found on the homepage or may be requested from the editorial secretary (thomas.kazen@ths.se).

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database®, published by the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606;
E-mail: atla@atla.com; WWW: <http://www.atla.com/>.

© SEÅ och respektive författare

ISSN 1100-2298

Uppsala 2009

Tryck: Elanders, Vällingby

Innehåll

Exegetiska dagen 2008/Exegetical Day 2008

James D. G. Dunn	Reappreciating the Oral Jesus Tradition	1
Richard J. Bauckham	The Eyewitnesses in the Gospel of Mark.....	19
Samuel Byrskog	When Eyewitness Testimony and Oral Tradition Become Written Text	41

Övriga artiklar/Other articles

Torsten Löfstedt	The Ruler of This World.....	55
Maria Olsson	Den talande tystnaden: Om kvinnornas tystnad i Markusevangeliets slut	81
Dan Nässelqvist	En kvinna klädd i solen: En tolkning av kvinnan i Uppenbarelseboken 12	103
James A. Kelhoffer	Suffering as Defense of Paul's Apostolic Authority in Galatians and 2 Corinthians 11.....	127
Linda Joelsson	Hjälpa er till glädje: Psykologiska perspektiv på skam i Paulus andra brev till Korinth.....	145
Birger Olsson	Jonas Gardell och andra: Om Jesu återkomst på den svenska bokmarknaden.....	163
Lars Hartman	Harald Riesenfeld in memoriam	181
Birger Gerhardsson	Edvin Larsson in memoriam	187

Recensioner/Book Reviews

John Barton	<i>The Nature of Biblical Criticism</i> (Stenström)	189
Richard Bauckham	<i>Jesus and the Eyewitnesses</i> (Hagner)	191
Richard H. Bell	<i>The Irrevocable Call of God: An Inquiry into Paul's Theology of Israel</i> (Gerdmar)	193
Omri Boehm	<i>The Binding of Isaac: A Religious Model of Disobedience</i> (Tiemeyer)	195
Cilliers Breitenbach & Jörg Frey (red.)	<i>Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments</i> (Stenström)	197
Chrys C. Caragounis	<i>The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission</i> (Holmstrand)	200
David M. Carr	<i>Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature</i> (Byrskog)	202
Warren Carter	<i>John: Storyteller, Interpreter, Evangelist</i> (Sturesson)	205
Adela Yarbro Collins	<i>Mark: A Commentary</i> (Hartman)	207
John J. Collins	<i>The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age</i> (Eidevall)	210

En kvinna klädd i solen: En tolkning av kvinnan i Uppenbarelseboken 12

DAN NÄSSELQVIST

Kvinnan i Uppenbarelsebokens tolfte kapitel beskrivs som ”ett stort tecken” och hon framställs bland annat med hjälp av en rad allusioner till Gamla Testamentet. Historiskt sett har hon framför allt tolkats som en framställning av Jesu mor Maria, kyrkan eller Israel. I den här artikeln gör jag ett försök att värdera dessa identifikationer, framför allt med hjälp av perikopens allusioner till Gamla Testamentet, för att försöka fastställa vilken som tycks förmedlas i texten.¹

En grundläggande fråga att ställa sig är varför allusionerna i sig är viktiga för kvinnans identifikation. En del av det svaret består i att varje vers i framställningen av kvinnan (12:1–6, 13–17) innehåller allusioner till Gamla Testamentet. Perikopen är helt enkelt full av anspelningar och dessa måste tas på allvar. En annan del av svaret består i att flera av allusionerna bidrar endast lite eller inte alls till handlingen, medan de däremot fungerar identifierande för någon av huvudpersonerna.² Här gör jag ingen åtskillnad mellan allusioner och ekon.³ Eftersom verbala allusioner är mer eller mindre omöjliga att spåra över språkgränserna, och då det inte finns någon konsensus kring vilken version av Gamla Testamentet som Uppen-

¹ Textens läsare/åhörare behandlas endast som författarens tänkta läsare/åhörare, dvs inte fria från författarens avsikt med texten. Jag kommer över huvud taget inte att diskutera författaren. Vem han var eller var han befann sig är inte centralt för frågeställningen. Däremot utgår jag från den vanligaste dateringen av Uppenbarelseboken, dvs med en tillkomst omkring 95 e.Kr. (Aune 1997–1998, lvii).

² Paul 2000, 269. Ett exempel på detta är när det i Upp 12:5 sägs att barnet skall valla alla folk med en järnstav. Detta ger inte något till handlingen, men det identifierar honom med Jesus Kristus (mer om detta längre fram).

³ En vanlig uppdelning av referenser till andra texter är i citat, allusioner och ekon. Citat är ett medvetet brott i den egna texten för att inkorporera ord från en annan text, inte sällan med en introducerande formulering eller en grammatisk ledtråd. Allusionen är istället invävd i texten och den är sällan ordagrann. Ekot är inte mer än ett svagt spår av en annan text, svårt att upptäcka och kanske inte ens medvetet inkorporerat. Det finns inte heller någon säker metod för att särskilja allusioner och ekon i det enskilda fallet (Bøe 2001, 26–27; Moyise 2000, 18–19, 23; Paul 2000, 260).

barelsbokens författare använde sig av, använder jag mig uteslutande av den grekiskspråkiga Septuaginta för att undersöka allusionerna.⁴

Jag försöker särskilja mellan vad texten verkligen förmedlar å ena sidan och vilka tolkningar som helt enkelt kan rymmas i den å den andra. Steve Moyise talar om textens *potentiality*, dess (tolknings)potential.⁵ Det handlar om vilka ramar som texten ställer upp för tolkningen, om vilka tolkningar som ryms i den utan att man går emot texten. I anslutning till detta kommer jag att tala om textens betydelsepotential. Mitt primära mål är dock inte att identifiera alla identifikationer av kvinnan i Upp 12 som ryms i dess betydelsepotential. Det är inte heller att finna vilka ytterligare identifikationer som skulle vara möjliga om vi tolkade *mot* texten och bortsåg från de ramar den ställer upp. Istället vill jag, om möjligt, finna vilken identifikation (eller vilka identifikationer) som tycks förmedlas genom den.

Jag instämmer med David Aune i fråga om perikopens avgränsning. Avsnittet börjar förmodligen i 11:19, med gudomliga tecken som pekar på att en uppenbarelse inleds i och med detta, och slutar i 12:17, med att draken ger sig av från kvinnan för att strida mot ”resten av hennes barn”.⁶ Därmed är grunden lagd för att börja undersöka de olika möjliga identifikationerna av kvinnan i Upp 12.

Maria, Jesu mor

Inte minst under medeltiden var det vanligt att uppfatta kvinnan i Upp 12 som Maria, Jesu mor, och det är fortfarande en vanlig tolkning i romersk-katolskt teologi. Vad finns det då för argument för en sådan tolkning? Jag kommer att gå igenom vad som händer kvinnan i perikopen och huruvida händelserna kan knytas an till Maria eller inte. Genomgången följer inte perikopens ”kronologi”, utan tar upp händelserna tematiskt.

Barnet och dess moder

I NT framställs Jesu mor Maria framför allt i relation till sin son. En identifikation av barnet i Upp 12 kan därmed hjälpa till med identifikationen

⁴ Se t.ex. Paul 2000, 262 f. Låt mig också citera Pauls slutsats angående Upp 12: ”There do not seem to be any occasions where a parallel with the Old Testament is missed in Revelation 12 [...] by considering the Greek only”.

⁵ Moyise 2000, 16.

⁶ Aune 1997–1998, 661.

av kvinnan och därmed tydliggöra huruvida hon framställs som Maria eller inte. Följande information om barnet återfinns i perikopen:

1. Kvinnan är havande med det och hon plågas av (eller inför) födseln (v 2)
2. Draken vill sluka det (v 4)
3. Det är av hankön, ett gossebarn (v 5)
4. Det skall valla (eller: vara en herde för) alla folk ”med en järnstav” (v 5)
5. Det rycks upp till himlen, till Guds tron (v 5)

Den första punkten handlar om kvinnans havandeskap, som beskrivs i 12:2. Versen inleds med att beskriva detta med ett fast uttryck för att vara med barn. Därefter anges att kvinnan ropar i födslovånda och att hon plågas i samband med havandeskapet. Troligen uttrycks det alltså att kvinnan har födslosmärtor. Detta är förstås intressant i relation till en eventuell identifiering av kvinnan med Maria. Utan att fastna i en diskussion om mariologi av ett senare datum tycks ändå perikopens beskrivning av födslosmärtorna att stå i kontrast mot uppfattningen att Maria skulle ha fött utan att känna någon smärta.

Det finns en rad anknytningspunkter till Jesaja i denna perikop, framför allt till Jes 7:14 och 66:7. I Jes 7:14 berättas det att Gud skall ge ett tecken åt sitt folk: en son skall födas av en ung kvinna. I Nya Testamentet har detta tolkats messianskt, som en hänsyftning till Jesus Kristus. I Matt 1:23 citeras till exempel Jes 7:14, med direkt referens till Jesus. I LXX används ordet παρθένος (jungfru, eller ung ogift kvinna) om kvinnan i Jes 7:14, en tolkning som Matt följer. I Jes 66:7 föder Sion en son ”innan födslovåndan, innan födslosmärtorna kommit” (LXX: πρὶν ἢ τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν, πρὶν ἔλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων). Också Jes 66:7 uppfattades som en text som avsåg Messias, i såväl kristna som judiska miljöer.⁷

Om båda dessa Jesajatexter om sonen som skall födas har anslutits till Jesus, bör följande två uppfattningar kunna återfinnas i NT: att hans moder, Maria, var en jungfru och att hon födde Jesus utan födslosmärtor. Uppfattningen om jungfruskapet går att finna genom användningen av Jes 7:14 i Matt 1:23 (och den uttrycks starkt redan av Ignatius av Antiochia, inte bara som historisk information utan som något relevant för kristen tro, omkring 107 e.Kr.). Frånvaron av födslosmärtor finns inte omnämnd någonstans i NT, även om den tas upp i senare mariologi. Det faktum att kvinnan framställs med födslovånda och förmodligen med födslosmärtor stöder inte en identifikation av kvinnan i Upp 12 med Maria, Jesu mor.

⁷ Aune 1997–1998, 662.

Det är inte ett direkt motbevis – födseln av Messias utan födslosmärtor tas som sagt inte explicit upp någonstans i NT – men eftersom författaren av Upp uppenbarligen var väl bekant med Jes och vid upprepade tillfällen refererade till den skriften (inte bara i denna perikop) talar det alltså åtminstone inte för en identifikation av kvinnan med Maria, Jesu mor.

Den andra punkten utgår från det faktum att draken i 12:4 framställs som en fiende till Gud när han sveper ner en tredjedel av himlens stjärnor med sin svans. Plötsligt står han framför kvinnan för att sluka hennes barn i den stund hon föder fram det. Frågan är om detta kan förstås i anslutning till Marias, Jesu mor, liv. En möjlig förbindelse finns i Matteusevangeliets berättelse om Herodes, där det sägs att Herodes lät döda gossebarnen i och omkring Betlehem och att Josef och Maria flydde till Egypten med Jesus efter att ha blivit varnade av Gud. Delar av berättelserna (att en fiende till Gud försöker döda den nyfödda Messias, varefter Gud ingriper till räddning) överensstämmer visserligen, men i övrigt tycks både förloppet och innehållet vara alltför olika för att dra några vidare slutsatser utifrån överensstämmelserna.

Den tredje punkten utgår från att själva födseln av barnet beskrivs med en egendomlig ordvändning (καὶ ἔτεκεν υἱόν ἄρσεν, ungefär: ”hon födde en son, en man”) i 12:5. Uttrycket ἔτεκεν ἄρσεν förekommer totalt fem gånger: två gånger i den aktuella perikopen och tre gånger i LXX. I Jer 37:6⁸ används det för att tala hypotetiskt om en födsel, i 2 Mos 2:2 används det om Mose födelse, och dessutom förekommer det i en av de tidigare diskuterade Jesajapropetiorerna, Jes 66:7 (som alltså uppfattades som en referens till Messias). Med ett undantag i Jer 37:6 används alltså ἔτεκεν ἄρσεν om födelsen av en son, som också är en mycket viktig person i frälsningshistorien.

Den fjärde punkten utgår från beskrivningen i 12:5 att barnet skall valla (eller ”vara en herde för”, i överförd bemärkelse också ”styra”) folken ”med en järnstav”, ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Uttrycket förekommer tre gånger i NT, samtliga i Upp (i 2:27 och 19:15, förutom i denna perikop), och en gång i GT (Ps 2:9). Upp 2:27 är en del av brevet till församlingen i Thyatira (2:18–29). Brevet inleds med ”Så säger Guds son” och uttrycker alltså Kristi ord. I verserna 26–28 ges löftet till den kristne ”som segrar och håller fast vid mina gärningar ända till slutet” att denne skall få makt över folken och skall valla dem med en järnstav. I Upp 19:11–16 beskriver Johannes hur han ser en ryttare på en vit häst i himlen. Ryttaren har nam-

⁸ Vilket motsvarar Jer 30:6 i den masoretiska texten.

net Guds Ord och skall förmodligen förstås som Kristus.⁹ I 19:15 sägs det om honom att han skall valla folken med en järnstav. Uttrycket återfinns också på ett ställe i GT, i Ps 2. Där står bl.a. den välbekanta formeln ”Du är min son, jag har fött dig idag” (2:7). Vers 2:8 anger att samma person skall få folken som arv och i 2:9 sägs det att han skall krossa dem med en spira eller stav av järn (i LXX: ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ). Oavsett psalmens ursprungliga konnotation så tolkas den i NT som om den avsåg Kristus.¹⁰

Uttrycket ”med en järnstav” förekommer alltså tre gånger utanför den aktuella perikopen. I samtliga dessa är Kristus involverad, sett ur ett nytestamentligt perspektiv. I Ps 2 får Kristus järnstaven av Gud för att valla folken. I Upp. 19:15 håller Kristus järnstaven, med vilken han skall valla folken. I Upp. 2:27 lovar Kristus att ge järnstaven till den kristne som håller fast vid hans gärningar, för att denne skall valla folken. Att järnstaven hör tätt samman med Kristus och hans makt över folken är tydligt. Utifrån denna information, och med minnet av referenserna till Jesaja som redan har diskuterats, förefaller det mycket osannolikt att barnet som föds är tänkt att identifieras med någon annan än Jesus Kristus.

Den femte punkten utgår från att 12:5 avslutas med att barnet rycks bort till Gud och till hans tron. Hur skall den meningen förstås? Vad är det som händer och med vem? Aune argumenterar för att avsnittet inte handlar om Jesus Kristus. Han anför bl.a. att borttryckandet sker direkt efter födseln, att Kristi himmelsfärd aldrig omnämns som en slags räddning eller flykt från Satan, samt att här saknas referenser till korset och uppståndelsen. Mot det första och tredje av dessa argument nämner han däremot teorin att berättelser vid den här tiden fokuserade på början och slut, samtidigt som de kunde utelämnat allt däremellan.¹¹ Mot det andra argumentet kan man möjligen anföra att den aktuella perikopen inte framställer borttryckandet som en räddning från draken. Drakens hot och Guds bortförande förhåller sig konsekutivt till varandra, inte nödvändigtvis kausativt. Med tanke på de starka indikationer på att barnet skall uppfattas som Jesus Kristus som har framkommit i de tidigare punkterna, förefaller Aunes argument för svaga för att förändra den identifikation.

Sammantaget tycker jag att det finns tillräckligt med underlag, inklusive ett antal allusioner till GT-texter som uppfattades messianskt och kristologiskt i NT, för att säga att texten tycks identifiera barnet med Jesus

⁹ Aune 1997–1998, 1053.

¹⁰ Exempel på detta återfinns i Apg 4:25f; Heb 1:5; 5:5.

¹¹ Aune 1997–1998, 689.

Kristus. Hur detta påverkar identifikationen av kvinnan kommer att diskuteras vidare nedan.

Tecken i himlen

Perikopen börjar i 11:19 med att Johannes får se Guds himmelska tempel öppnas, något som inte sällan indikerar att en uppenbarelse följer.¹² Vi får också veta att förbundsarken blev synlig i templet. Detta måste ha upplevts som en stor nyhet för de första mottagarna av Uppenbarelsesboken, eftersom arken hade varit försvunnen sedan länge, kanske ända sedan Jeremia.¹³

Det är osäkert vad som avses med förbundsarken i 11:19. Det kan vara en himmelsk förebild till den försvunna jordiska arken, men det kan också vara den försvunna arken som nu visar sig finnas i himlen. Därmed finns möjligheten att det häpnadsväckande uppvisandet av förbundsarken i det himmelska templet skall förstås i anslutning till kvinnan. Redan i fornkyrkan fanns uppfattningen att Maria, Jesu mor, är det nya förbundets ark. Resonemanget kan t.ex. utgå från paralleller: Förbundsarken innehöll Guds ord, manna och Arons präststav medan den nya arken (Maria) innehåller Guds Ord, livets bröd och översteprästen (det vill säga Jesus Kristus).

Frågan är om det verkligen går att läsa in en sådan uppfattning i den aktuella perikopen. De inledande orden antyder å ena sidan att det är frågan om en uppenbarelse. Den efterföljande satsen, ”och det kom blixar och dån och åska och jordbävning och stora hagel”, anger dessutom att det är något mycket viktigt som avslöjas.¹⁴ Å andra sidan kan detta istället syfta på kvinnan eller på fiendskapen mellan kvinnan och draken. Det behöver alltså inte syfta på förbundsarken i relation till kvinnan.

Efter arken och väderfenomenen i 11:19 syns ett stort tecken (σημεῖον μέγα) på himlen, i 12:1. σημεῖον används ofta i NT om ”tecken” eller ”underverk”, men kan enligt Aune betyda en rad saker, bl.a. stjärnkonstellation.¹⁵ I det här sammanhanget skulle tecknet kunna referera till den under antiken kända stjärnbilden Jungfrun (en annan kallades för övrigt Draken).¹⁶

¹² Aune 1997–1998, 661–662.

¹³ Aune 1997–1998, 678.

¹⁴ Dessa natufenomen återfinns på flera ställen i Upp och de utökas vid varje förekomst. I 4:5 nämns blixar, dån och åska. I 8:5 återkommer dessa tillsammans med jordbävning. I 11:9 tillfogas stora hagel, vilket alltså ytterligare poängterar att något viktigt nu sker.

¹⁵ Aune 1997–1998, 679.

¹⁶ Aune 1998–1998, 680, 683.

Ordet σημειον används inte mindre än 98 gånger i LXX, men få av dessa ställen har att göra med stjärnhimlen eller en kvinna. Det enda verkligt intressanta stället i GT, vad det gäller en förbindelse mellan kvinnan i Upp 12 och bruket av σημειον, återfinns i Jesaja. Det rör sig som om Jes 7:14, som har berörts ovan. Där står det bl.a. (i LXX): δώσει Κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημειον· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει (”Herren skall själv ge er ett tecken. Se, jungfrun är havande...”). Här tycks alltså tecknet och kvinnan framställas som om de betecknar samma sak; de likställs med varandra. Detta är det enda ställe i GT där det talas om ett tecken som utgörs av en kvinna. Förmodligen skall Upp 12:1 förstås bl.a. som en referens till just Jes 7:14. Därmed blir tolkningen att det enbart är fråga om en stjärnkonstellation för snäv. Kvinnan framställs som ett tecken från Gud och möjligen kan vi också från Jes 7:1–2 och 10–14 läsa in att hon är ett tecken till de troende som är skräckslagna och står under hot utifrån. Detta ger inte någon tydlig klarhet i frågan om kvinnans identitet, men det stärker anknytningen mellan Upp 12 och Jesaja (och till Jes 7:14 i synnerhet) och det är en bakgrund till hur vi vidare skall förstå hennes flykt och räddning undan draken.

Flykt och räddning

I resten av de delar av perikopen som talar om kvinnan (framför allt 12:6 och 12:13–17) flyr hon till öknen, förföljs och attackeras av draken, räddas av jorden och lämnas till sist i fred av draken, som ger sig av för att attackera ”resten av hennes barn”. Dessa händelser tycks inte alls stämma in med en identifikation av kvinnan med Maria, Jesu mor. Möjligen kan däremot 12:6, som handlar om hennes flykt, förstås i harmoni med Herodesepisoden och dess efterföljd i Matt 2. Där är det Gud som talar om för Josef att familjen måste fly till Egypten, eftersom Herodes vill döda barnet. I Upp 12:6 har Gud förberett en plats i öknen, dit kvinnan kan fly undan draken. Likheterna är knappast övertygande, men betydligt fler än i 12:13–17, där berättelsen går vidare och tar en helt annan vändning.

Vad som är klart är att de uppgifter som framkommer i 12:13–17 inte kan harmonieras med en identifikation av kvinnan med Maria, Jesu mor. Vad det gäller just denna identifikation återstår alltså frågan om huruvida början av perikopen (fram till berättelsen om Mikael och draken), dvs 11:19–12:6, kan handla om Maria. Bland annat till detta skall vi nu vända oss.

Nya frågor

Den första frågan handlar om huruvida kvinnan verkligen kan uppfattas som en individ. De få allusioner till Gamla Testamentet som har diskuterats så här långt handlar möjligen om individer, men en rad möjliga allusioner som handlar om kollektiva figurer återstår, som kommer att diskuteras vidare nedan. Redan nu behöver dock frågan riktas till identifikationen av kvinnan med Maria: Förmedlar texten en tolkning av kvinnan som en individ eller ett kollektiv? Frågan är inte helt lätt att besvara, eftersom många möjliga allusioner pekar mot en kollektiv figur, medan Upp 12 framför allt tycks tala om en individuell kvinna som bär på ett barn. Edgar Bruns har dock övertygande visat att kvinnan både kan förstås som en individ och ett kollektiv. Vidare kan många av de gammaltestamentliga parallellerna tolkas på samma sätt. Det finns t.ex. en parallell i kvinnan i 1 Mos 3,¹⁷ som även om hon primärt framstår som en individ (Eva) också kan uppfattas som ett kollektiv (kvinnosläktet). Motsvarande gäller Israel, som primärt framstår som ett kollektiv men som också kan uppfattas som en individ, t.ex. när hon framställs som en havande kvinna. Bruns menar alltså att kvinnan i Upp 12 kan förstås både som en individ och ett kollektiv och att det därmed inte hindrar en identifikation av henne med Maria, Jesu mor.¹⁸

Den andra frågan som behöver ställas utgår från att barnet i Upp 12 har identifierats med Jesus Kristus. Det mest naturliga vore kanske att kvinnan, som ju framställs som barnets mor som föder fram honom, identifieras med Jesu mor Maria. Med tanke på att stödet för en sådan identifikation inte har varit otvetydigt, och rentav helt uteslutet vad det gäller slutet av perikopen (12:13–17), måste ändå frågan ställas: Kan kvinnan identifieras med någon annan än Maria, Jesu mor, samtidigt som barnet identifieras med Jesus Kristus? Pierre Prigent är övertygad om att så är fallet och han menar att kvinnan representerar kyrkan (om än med tillägget att kyrkan har sina rötter i Israels historia).¹⁹ Med denna idé följer ett nytt, lika stort, problem: Kan verkligen kyrkan föda fram sin egen frälsare? Prigent försöker i någon mån möta en sådan reservation genom att tolka födseln av barnet som om den handlar om Kristi uppståndelse och inte Kristi fö-

¹⁷ Ormen framställs som ”ormen från begynnelsen” i 12:9 och det råder en tydlig fiendskap mellan ormen (dvs draken) och kvinnan, precis som i 1 Mos 3:15. Utöver detta kommer jag däremot inte att diskutera 1 Mos 3. Där finns visserligen påtagliga samband, men de tycks inte påverka identifikationen av kvinnan mer än att just visa att hon kan förstås både som en individ och en kollektiv figur.

¹⁸ Bruns 1964, 460.

¹⁹ Prigent 2004, 378.

delse. Argumenten är inte särskilt övertygande och de gör inte heller rättvisa åt allusionerna till Jesaja.²⁰

Utan ett bättre svar på hur en kristen text kan framställa kyrkan (oavsett om den tolkas så vitt som det trogna Israel, förr och nu) som den som föder fram Kristus, sin egen grund, framstår en mer jordnära förklaring till kvinnans identitet som mer rimlig. Om barnet är Jesus Kristus, bör alltså barnets moder vara Maria. Som vi har sett håller inte den identifikationen genom hela perikopen. Därför kommer frågan åter att väckas efter att de andra möjliga identifikationerna av henne har undersökts. Sammantaget är identifikationen av kvinnan i Upp 12 med Maria, Jesu mor, i bästa fall osäker och ofullständig. Trots det är det svårt att värja sig mot intrycket att den kvinna som föder fram Jesus svårligen kan vara någon annan än Maria, Jesu mor. Här finns om inte annat en fruktbar grund för senare tiders mariologiska spekulationer, vilka går längre i sina tolkningar än vad som möjligen kan ha varit avsikten med perikopen.

Israel

Den aktuella perikopen innehåller en rad referenser till Israels historia, inte minst till Exodustraditionen. En inte helt ovanlig tolkning av kvinnan i Upp 12 har därför varit att hon skall identifieras med Guds eget folk Israel, om än tolkat som den del av folket som förhåller sig trofast gentemot Gud.

Tecken i himlen

Som vi har sett tidigare kan talet om ett stort tecken i 12:1 förstås i anslutning till den under antiken kända stjärnbilden Jungfrun. I den aktuella perikopen är det i så fall frågan om en kristen tolkning av en underliggande berättelse. Delar av beskrivningen av kvinnan i 12:1 kan tolkas som en indikation på, och i ljuset av, just en sådan tolkning. Kransen av tolv stjärnor är i så fall en referens till Israels tolv stammar. Prigent hävdar just detta och han menar dessutom att referensen är giltig även om det inte finns någon underliggande berättelse om en stjärnbild (vilket han starkt betvivlar).²¹ Tolkningen att beskrivningen av kvinnan som ”ett stort tecken” refererar till en stjärnbild finner möjligen ett visst stöd i 1 Mos 37:9, där Josef berättar om en av sina drömmar för sina bröder. Han ser hur solen, månen och elva stjärnor visar sin vördnad för honom (eller ”faller

²⁰ Prigent 2004, 384–385.

²¹ Aune 1997–1998, 681; Prigent 2004, 372, 379.

ned inför”; LXX använder sig av verbet προσκυνέω). Avsnittet visar att tolv stjärnor (den tolfte är Josef själv) kunde förstås som representerande Israels tolv stammar. Det är intressant att solen och månen tas upp i samma sammanhang, trots att drömmens syfte tycks vara begränsat till att visa hur Josef är utvald framför sina äldre bröder. Den föregående drömmen på samma tema använder sig nämligen bara av tolv kärvar för att säga samma sak.²² Prigent lyfter fram en möjlig parallell i Höga visan,²³ där en kvinna beskrivs med himmelska termer: ”Vem är hon som tittar fram alldeles så som morgongryningen, vacker som månen, utvald som solen...?”²⁴ Det är måhända inte ens troligt att Upp 12:1 skall uppfattas som en allusion till Höga visan, men det är ändå intressant att det finns texter där en kvinna beskrivs med ord som sol och måne.

Utifrån dessa texter går det inte att dra några klara slutsatser vad det gäller att identifiera kvinnan i Upp 12 med Israel. Vad som däremot tycks vara möjligt att fastställa är att det i GT finns en förbindelse mellan tolv stjärnor och Israels tolv stammar. Det skulle kunna tyda på att kvinnans krans av stjärnor har framställts som en referens till de tolv stammarna, vilket i sin tur påverkar identifikationen av kvinnan som bär kransen. Det skulle innebära ett stöd för uppfattningen att hon skall identifieras med Israel.

En kvinna i födslovånda

Vi har redan sett hur beskrivningen av kvinnan som är havande, i Upp 12:2, har paralleller i Jes 7:14 och 66:7. Det finns därtill en rad ställen, i Jesaja, Jeremia och Mika, som talar om Israel eller Sion som en kvinna med födslovåndor.²⁵ Det finns alltså gott om förebilder vad det gäller att identifiera en kvinna med födslovåndor med Israel. Å andra sidan finns det ännu fler ställen i GT som använder uttryck av typen ”som en kvinna som plågas av att föda”, ”som en kvinna i födslovånda” och liknande. Dessa uttryck används om individer, kollektiv, fiendemakter och rentav om Gud själv.²⁶ Trots att fraser likt dessa alltså inte är helt ovanliga i GT och används på många olika sätt gör det ändå inte en allusion utifrån den aktuella perikopen omöjlig eller otrolig. Flera av de tidigare nämnda stäl-

²² 1 Mos 37:5–8.

²³ Prigent 2004, 379.

²⁴ I LXX lyder den kompletta versen (Höga Visan 6:10): τίς αὕτη ἡ ἐκκύπτουσα ὥσει ὁρθρος, καλὴ ὡς σελήνη, ἐκλεκτὴ ὡς ὁ ἥλιος, θάμβος ὡς τεταγμένα;

²⁵ Jes 21:3; 26:17–18 (eventuellt också 37:3); Jer 4:31; 6:24; 13:21; 22:23; Mik 4:9.

²⁶ Några exempel är: Ps 48:7; Jes 13:8; 21:3; 42:14; Jer 49:24; 50:43.

lena framställer ju uttryckligen Israel som en kvinna i födslovånda, med samma språkbruk som i Upp 12:2.

Detta talar därmed för en identifikation av kvinnan med Israel. Aune lyfter dock fram en intressant invändning: inte i någon av de texter där Israel framställs som en kvinna i födslovånda är det Messias hon föder.²⁷ I de två texter som vi har undersökt där det faktiskt tycks vara tal om att en kvinna föder fram Messias, dvs Jes 7:14 och 66:7, lider hon inte av födslovånda (men som vi har sett är det ändå troligt att Upp 12 alluderar till just dessa ställen). Detta är av stor betydelse eftersom det har framkommit att kvinnan föder fram just Messias, i detta fall Jesus Kristus. Födelsen av Kristus har alltså fastställts med hjälp av Jes 7:14 och 66:7 (och Ps 2:9) och den troliga allusionen till ett välkänt tema med Israel som en kvinna i födslovånda faller därmed inte på att den inte dessutom erbjuder en Messiasfödsel.

Vad det gäller att identifiera kvinnan i Upp 12 med Israel går det alltså inte att dra några säkra slutsatser utifrån det faktum att ett flertal texter i GT talar om Israel och Sion som en kvinna i födslovånda. Allusionerna till Jes 7:14 och 66:7 står däremot fast och de stöder därmed en sådan identifikation. Det går inte att fastställa exakt vilken text i GT som kvinnan i födslovånda alluderar till och förmodligen finns just ingen enskild referenstext. Det tematiska sambandet är däremot intressant och jag uppfattar det som en positiv indikation på en identifikation av kvinnan med Israel.

Draken och Israel

När draken berördes ovan var det tydligt att de möjliga paralleller som fanns i den kontexten (dvs utifrån en identifikation av kvinnan med Jesu mor Maria) var minst sagt osäkra. Sambandet med Herodesepisoden är i bästa fall inte mer än en möjlighet och endast med stor ansträngning kan draken uppfattas som en allusion till Herodes. Vi skall nu se att det finns betydligt fler, och mindre konstruerade, beröringspunkter mellan draken och Israels historia. Det (eller de) havsmonster som återfinns på flera ställen i GT och som framställs som Guds fiende benämns i Septuaginta med *δράκων*. Ordet betyder ”drake” eller ”orm” och kan alltså användas även i andra sammanhang.²⁸ Om vi bortser från de texter som handlar om något

²⁷ Aune 1997–1998, 688.

²⁸ Ordet används åtminstone 24 gånger i LXX, även om det på flera ställen är frågan om en vanlig orm och inte ett havsvidunder eller Guds fiende. Några exempel på ställen där *δράκων* däremot används om havsmonstret är Ps 73:13–14 (74:13–14 i MT); Job 7:12;

relaterat till vanliga ormar återstår ett antal ställen som talar om ”draken”. Av dessa är det några som är särskilt intressanta i det här sammanhanget, nämligen de som direkt eller indirekt sätter draken i relation till Israel.

I Hes 29:1–16, som återfinns i den del av Hesekiel som innehåller profetior mot grannfolken,²⁹ beskriver profeten vad Gud har sagt åt honom att säga till ”faraο, Egyptens kung” och till ”hela Egypten”. Det första som profeten skall säga är följande (enligt LXX): ”Så säger Herren: Se, jag är emot faraο, den stora draken som sitter mitt ibland sina floder och säger: ’Floderna är mina, ty jag har skapat dem.’”³⁰ Faraο, Israels fiende, framställs alltså som en fiende också till Gud och han beskrivs som ”den stora draken” (τὸν δράκοντα τὸν μέγαν). Vad det gäller ordalydelsen ligger den väldigt nära hur draken framställs i framför allt Upp 12:3 och 12:9. Beskrivningen börjar dessutom med samma ”Se!” (ἰδοὺ) som återfinns i Upp 12:3. Möjliga paralleller är också Hes 32:2, där faraο beskrivs som ”draken i havet”, och Jer 28:34, där Babylons kung sägs ha svält Jerusalem ”så som en drake”.³¹

Vi har därmed tre exempel ur GT på hur Israels fiender framställs som ”draken”, förmodligen inspirerat av myten om havsmonstret som Gud kämpade mot. Det är också mycket konkreta personer som identifieras med draken på detta sätt, Nebukadnessar och faraο vid olika tidpunkter, inte bara ”Egypten” eller ”Babylon” som en slags ständiga fiender. Om det alltså finns en tradition av att likna historiska fiender till Israel vid ”draken” talar det för att draken i Upp 12 skall uppfattas på samma sätt och att kvinnan därmed kan förstås just som Israel. Några detaljer i beskrivningen, t.ex. hur draken slukar Sion i Jer 28:34 och vill sluka barnet i Upp 12:4, tycks ge ytterligare stöd åt en sådan uppfattning.

Flykt och räddning

Vad det gäller Upp 12:6 och 12:13–17 framkom det tidigare att det är mycket svårt att sammanföra vad som där händer kvinnan med en identifikation av henne med Maria, Jesu mor. Utifrån hypotesen att hon identi-

26:13; Am 9:3. I NT används ordet endast i andra halvan av Upp, från denna perikop och framåt.

²⁹ Denna del utgörs av Hes 25–33.

³⁰ Hes 29:3.

³¹ I Hes 32:2 (i LXX) står det bl.a. om faraο ”Du liknades vid folkens lejon, du [var] som draken i havet, du stängade/stötte dina floder, rörde upp vattnet med dina fötter...” och i Jer 28:34 säger de som bor i Jerusalem (i LXX): ”Kung Nebukadnessar av Babylon har slukat mig, delat (ut/upp) mig och tagit mig, ett uttunnat kärl. Han har svält mig så som en drake...”. Samma verb för att svälja/sluka (κατεσθίω) används för övrigt i Upp 12 och Jer 28.

fieras med Israel finns det däremot mer att säga och berättelsen tar därmed inte slut vid avsnittet om Mikael och draken (12:7–12)

I 12:6 sägs det att kvinnan flyr till öknen, där Gud har förberett en plats för att hon skall bli livnärd. Efter avbrottet för Mikael och draken tas berättelsen upp igen i 12:13, där den också utvecklas. Nu sägs det att draken förföljer kvinnan, som i sin tur har fått den stora örns två vingar så att hon kan flyga iväg till öknen. Återigen berättas det att hon blir livnärd där, borta från draken. Det är möjligt att hela versen 12:14 skall uppfattas som en allusion till Exodustraditionen. Den tycks åtminstone innehålla en rad allusioner till företeelser som har att göra med händelserna i 2 Mosebok. Här kommer jag att ta upp de eventuella paralleller som handlar om Israel i avsnitten 12:6 och 12:13–17, för att undersöka om de talar för en identifikation av kvinnan med Israel.

En möjlig anknytning till det faktum att draken förföljer kvinnan (i 12:13) och att hon flyr ut i öknen (i 12:6 och 12:14) finns i Jer 28:34, ett avsnitt som redan har framstått som en möjlig parallell till Upp 12. Texten framställer Nebukadnessar som en drake som slukar upp Jerusalem eller Israel. Andra halvan av versen lyder: ”Han har svalt mig så som en drake, han har fyllt sin mage med mina läckerheter och tvingat iväg mig.”³² Att förvisning eller flykt följer på drakens angrepp hänger samman i Jer 28:34, liksom i Upp 12:13–14.

En annan intressant parallell finns i 5 Mos 32:18. Kvinnan i Upp 12:6 och 12:14 får sin näring i öknen så som Gud har ordnat det, liksom Israel fick näring genom manna från Gud efter uttåget från Egypten. Ordet som används i både 12:6 och 12:14, *τρέφω*, kan betyda både ”ge näring” och ”föda upp”. I Septuaginta används det ordet bl.a. i just 5 Mos 32:18, i Moses sång, kanske med hänsyftning på händelserna efter uttåget ur Egypten. Där säger Mose till Israel: ”Du övergav Gud som har fött dig och du glömde Gud som ger dig näring”.

Det finns ytterligare en text i GT som talar om hur Gud räddar Israel från Egypten på en örns vingar. I 2 Mos 19:3–6 berättar Gud för Mose vad han skall säga till folket om bland annat uttåget. Det inleds med följande ord: ”Ni har själva sett allt det som jag har gjort mot egyptierna och jag tog upp er så som på en örns vingar och förde er till mig.”³³ Här finns alltså ytterligare en parallell och det är möjligt att beskrivningen av kvinnans

³² Enligt texten i LXX (motsvarar Jer 51:34 i MT).

³³ 2 Mos 19:4, enligt LXX.

flykt till öknen med hjälp av den stora örnen vingar i Upp 12:14 är en allusion till detta ställe i 2 Mosebok.³⁴

I såväl 12:6 som 12:14 framstår öknen som en tillflyktsort för kvinnan. En liknande situation återfinns i Hosea: ”Se, därför skall jag föra henne vilse och befalla henne till en öken och jag skall tala till hennes hjärta.”³⁵ Här framgår det tydligt att Gud för ut Israel, som dessutom framställs som en kvinna, i öknen. Därefter försöker Gud få sitt folk att ändra sig, vilket förvisso inte stämmer in i kontexten i Upp 12. Däremot är det intressant att det i de följande verserna talas både om minnet av uttåget ur Egypten och om ett förestående bröllop mellan Israel och Gud. Detta kan uppfattas som en positiv indikation på att kvinnan i Upp 12 skall uppfattas som Israel; längre fram i Upp talas det om Lammets bröllop med sin brud.

I 12:15 möter kvinnan den största faran under själva flykten. Den består i att draken slungar vatten ”som en flod” efter henne. I GT finns en rad ställen där Gud framställs som en fiende inte bara till havet eller havsmonstret, utan också till ”vattnen” och till floder.³⁶ I några av dessa texter framställs kaosvattnet som en slags referens till Israels fiender.³⁷ Någon referens som framställer kaosvattnet som Israels fiende och *samtidigt* talar om det som en flod har jag däremot inte lyckats finna.

Upp 12:16 erbjuder tydligare paralleller. Där beskrivs hur jorden kom till kvinnans hjälp, öppnade sin mun och svalde floden som hotade att föra bort kvinnan. Prigent ser en tydlig parallell i 4 Mos 16:30–32, där det beskrivs hur Korach tillsammans med en rad andra svaldes av jorden efter att de hade motsatt sig Mose och Aron.³⁸ Ordalydelsen mellan detta avsnitt och Upp 12:16 är verkligen slående, vilket framgår av följande jämförelse:³⁹

³⁴ Aune (1997–1998, 657, 705) poängterar däremot att frasen är något komplicerad i Upp 12:14. Den lyder nämligen ”och *den stora örnen* två vingar gavs åt kvinnan” [min kursivering], vilket antyder att det mycket väl kan vara så att texten anspelar på en känd berättelse om ”den stora örnen”, som däremot inte finns bevarad. En sådan berättelse kan ha haft 2 Mos 19:4 som grund, men den kan också ha handlat om något annat som inte är relaterat till Israel. Detta gör allusionen mindre säker, liksom den därpå följande slutsatsen att allusionen pekar mot att kvinnan framställs som Israel.

³⁵ Hos 2:16, enligt LXX (vilket motsvarar 2:14 i MT).

³⁶ Se t.ex. Ps 29:3; 74:15; 77:17; 93:3–4; Nah 1:4; Hab 3:8.

³⁷ Aune 1997–1998, 707.

³⁸ Prigent 2004, 395.

³⁹ Den grekiska texten till 4 Mos 16:30 och 16:32 är förstas hämtad från LXX. I 4 Mos 16:30 förklarar Mose vad som skall hända och i 16:32 beskrivs vad som sedan äger rum.

4 Mos 16:30

καὶ ἀνοιξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καταπίεται αὐτούς
(och jorden skall öppna sin mun och svälja dem)

4 Mos 16:32

καὶ ἡνοίχθη ἡ γῆ καὶ κατέπιεν αὐτούς
(och jorden öppnade sig och svalde dem)

Upp 12:16

καὶ ἡνοίξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν
(och jorden öppnade sin mun och svalde floden)

I båda texterna öppnar sig alltså jorden för att sluka upp Guds fiender och skydda den som står på Guds sida. En motsvarighet finns i Israels seger-sång i 2 Mos 15, som sjöngs av Mose och israeliterna efter undret vid Röda havet. Där talas det om hur jorden öppnade sig och svalde farao när Israels folk flydde ut ur Egypten:

2 Mos 15:12⁴⁰

ἐξέτεινας τὴν δεξιάν σου, κατέπιεν αὐτούς γῆ
(Du sträckte ut din högra hand och jorden svalde dem.)

Även om det inte var möjligt att finna en text som framställde kaosvattnet både som en flod och som en fiende till Israel, tycks 2 Mos 15:12 fylla en motsvarande funktion. Den är en trolig allusion utifrån Upp 12:16, med uppenbara verbala och tematiska anknytningspunkter, som lyfter fram hur jorden skyddar dem som står på Guds sida. Den handlar dessutom om just Israel, varför det faktum att kvinnan i Upp 12:15 räddas genom en motsvarande händelse stöder uppfattningen att hon framställs som Israel.

Vad det gäller kvinnans flykt från draken och hennes räddning undan draken finns det alltså en rad paralleller i GT. Flera av dessa framställer flykten, tillflyktsorten, draken, vattenfaran eller räddningen på ett sätt som ligger relativt nära beskrivningen i Upp 12:6 och 13–16, samtidigt som de handlar om Israel. Det är mycket möjligt att den aktuella perikopen alluderar till någon eller några av dessa ställen och därmed framställer kvinnan och draken på ett sätt som minner om Israel och hennes fiender. Beskrivningen av kvinnans flykt och räddning i Upp 12:6 och 13–16 talar med andra ord för en identifikation av henne med Israel.

⁴⁰ Återigen enligt LXX.

Kyrkan

En vanlig tolkning av kvinnan i Upp 12 är att hon representerar kyrkan eller tydligare definierat, kyrkan under förföljelse. Vad det gäller identifikationen av kvinnan med kyrkan finns däremot inte några omedelbara allusioner som tydliggör detta. De som stöder den uppfattningen anför istället en rad olika argument baserade på andra indicier.

Joy Schroeder menar att kvinnans krans i 12:1 antyder att hon representerar kyrkan. Hennes utgångspunkt är att förekomsten av kransar i Upp hör ihop med dem som är ståndaktiga i tron. Dessa nämns i 2:10 och 4:4 som de som är trogna intill döden, respektive som de 24 äldste runt Guds tron, och de bär alltså krans. Schroeder menar att eftersom kyrkan var förföljd vid tiden för Uppenbarelsebokens tillkomst skall en krans tillräknas henne. Hon lägger alltså till den outtalade premissen att kyrkan förhåller sig trogen intill döden inför förföljelsen, eftersom det är denna trohet som belönas med en krans i 2:10. När 12:1 talar om en kvinna med en krans så antyder det därmed enligt Schroeder att hon är kyrkan, förföljd men uthållig i tron.⁴¹

Schroeders argumentation håller inte för en närmare granskning. För det första tycks de olika textavsnitten handla om olika kransar. 2:10 talar om "livets segerkrans" som skall ges till den som är trogen intill döden inför förföljelser. 4:4 berättar att de 24 äldste som sitter runt tronen i himlen har guldkransar på sina huvuden. I 12:1, slutligen, sägs det att kvinnan har en krans av tolv stjärnor på huvudet. Möjligen kan vi utifrån 2:10 hävda att de 24 äldste i 4:4 är martyrer som har fått "livets segerkrans". Då kan vi däremot inte fortsätta med att säga att kvinnan i 12:1 har fått samma krans, eftersom den ser helt annorlunda ut (om vi verkligen för samman kransarna i 2:10 och 4:4 betyder det att "livets segerkrans" är en guldkrans). Och kan vi inte visa att kvinnan har fått "livets segerkrans" kan vi inte heller förutsätta att hon har varit särskilt uthållig i tron. Det faktum att två personer har en krans betyder inte att de är identiska. De texter som Schroeder själv anför (Upp 2:10 och 4:4) gör det dessutom tydligt att det är långt fler än två personer som har fått kransar. Schroeders skäl för att anse att kvinnans krans betyder att hon är kyrkan kan alltså avfärdas.

Aune menar att kvinnan börjar framställas som en personifikation av de kristna i 12:6 och 12:14, detta eftersom båda dessa ställen talar om att kvinnan flyr från draken. Aune anser att det kan förstås utifrån de förföl-

⁴¹ Schroeder 1995, 179–180.

jelser som de kristna hade börjat utsättas för.⁴² Det kan möjligen ligga något i detta, men utan starkare argument än att det går att se likheter mellan dessa formuleringar och situationen för de kristna kan vi inte gå vidare från att iakttä en likhet till att lita på Aunes slutsats. En närmare titt på de anförda ställena ger en blandad bild: 12:6 talar om att kvinnan ”flydde till öknen” och 12:14 om att hon höll sig borta ”från ormens ansikte”. Som vi har sett ovan tycks den här delen av 12:6 alludera till Jes 66:7 och därmed är det mindre sannolikt att den indikerar att kvinnan nu skall börja förstås som de kristna. Talet om att kvinnan livnär i öknen ”borta från ormens ansikte” i slutet på 12:14 kan dock tolkas utifrån Aune, i synnerhet i kombination med att 12:13 talar om att draken förföljde kvinnan (ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα). Däremot kan vi fortfarande inte säga att kvinnan framställs som kyrkan, utan endast att hon är förföljd (om än i likhet med kyrkan vad gäller detta).

När det gäller 12:16, som beskriver hur jorden hjälper kvinnan, drar Aune slutsatsen att kvinnan vid det här laget är ”en kollektiv symbol för den tidiga kyrkan som helhet”. Som sådan skyddas hon från Satans framfart, menar han.⁴³ Vad det är som har hänt mellan 12:14 och 12:16 som gör att han drar den slutsatsen ger han varken ledtrådar till eller argument för. Det här är ett typiskt exempel på hur kommentatorer utgår från att texten handlar om kyrkan. I brist på goda argument för sin övertygelse framställer de den som ett fullbordat faktum någonstans i utläggningen av texten. För Aune blir identifikationen av kvinnan med kyrkan uppenbarligen ett faktum i 12:16. Som vi har sett tidigare tycks just 12:16 istället alludera både till 2 Mos 15:12 och 4 Mos 16:30. Texten ger inte heller några ledtrådar om att den i det här fallet handlar om kyrkan, att hon ständigt är skyddad mot Satan eller att detta är något som särskilt tydliggörs i och med denna vers.

Aunes tolkningar av 12:14 och 12:16 är inte omöjliga, men de pekar inte mot att kvinnan skall uppfattas som kyrkan. Istället gör de det tydligt att *om* kvinnan skulle kunna visas vara kyrkan så säger dessa verser något om hennes situation (dvs att Satan är ute efter henne och att hon i någon mån kan hoppas på skydd mot denne). Aunes tolkningar ligger helt enkelt inom textens betydelsepotential – förutsatt att den tolkas som om den handlade om kyrkan – men de ställen han anför ger i sig inga belägg för den identifikation som han redan har förutsatt.

⁴² Aune 1997–1998, 691.

⁴³ Aune 1997–1998, 707.

Den vers som kanske anføres mest när det gäller att visa att kvinnan skall förstås som kyrkan är perikopens sista, 12:17. Att Schroeder därmed drar slutsatsen att denna vers ”bäst avslöjar kvinnans identitet” är kanske inte helt förvånande. Hon uppfattar nämligen framställningen av kvinnans barn som de ”som håller fast vid Guds bud och har Jesu vittnesbörd” som ett tydligt tecken på att kvinnan representerar ”kyrkan i kontinuitet med Israel”.⁴⁴ Aune fokuserar i det här fallet istället på versens inledning: ”Och draken vredgades på kvinnan”. Han menar att förföljarens vrede är en vanlig *topos* i både judiska och kristna martyrb berättelser och det faktum att den används här tyder på att avsnittet har formats utifrån marty- och förföljelseberättelser.⁴⁵

Huruvida drakens vrede är en *topos* hämtad från andra källor är inte avgörande för identifikationen av kvinnan. Hur vi uppfattar ”resten av hennes barn” kan däremot mycket väl vara det. Perikopen avslutas med en kristen tolkning av vilka kvinnans barn är. De beskrivs som de ”som håller fast vid Guds bud och har Jesu vittnesbörd”. Hur påverkar det identifikationen av kvinnan själv? Det tycks som om texten uttrycker att kvinnans barn verkligen är de kristna, de som håller fast vid Guds bud och Jesu vittnesbörd. Det stämmer också med Aunes påpekande att kyrkan var förföljd i kombination med att Upp 12:17 talar om att draken ger sig av ”för att föra krig” mot kvinnans barn, liksom med att drakens vrede skulle kunna tillhöra en *topos* från berättelser om just förföljelser. Det tycks alltså vara rimligt att uppfatta kvinnans barn som de kristna, eller kyrkan, en slutsats som också flera av kommentatorerna drar.⁴⁶ Frågan om hur det påverkar identifikationen av kvinnan handlar därmed om huruvida hon kan uppfattas som Maria, Israel eller kyrkan samtidigt som hennes barn är kyrkan/de kristna.

Om kvinnan skall förstås som kyrkan behövs det en förklaring till varför kyrkan framställs med ett annat begrepp och som en annan entitet direkt efteråt (dvs som ”resten av hennes barn”). Skall vi verkligen läsa 12:17 som en beskrivning av hur draken ger upp attacken på kyrkan (i form av kvinnan) för att istället förfölja kyrkan (i form av barnen)? Ben-Daniel menar att detta omöjliggör en identifikation av kvinnan med kyrkan. Han poängterar, och jag instämmer med honom, att inte något i tex-

⁴⁴ Schroeder 1995, 179.

⁴⁵ Aune 1997–1998, 707–708.

⁴⁶ Aune 1997–1998, 712; Roloff 1993, 152; Schroeder 1995, 179.

ten ger en förklaring till varför kyrkan skulle vara representerad på två olika sätt.⁴⁷

Roloff har uppmärksammat detta problem. Han menar att det verkligen måste finnas en distinktion mellan kvinnan och hennes barn, eftersom de nämns direkt efter varandra. Hans poäng är att båda refererar till kyrkan, men på olika sätt. När kvinnan omtalas handlar det om kyrkan så som en ”frälsningshistorisk entitet grundad av Gud”. När hennes barn omtalas handlar det återigen om kyrkan, men mer specifikt om hennes ”enskilda troende”.⁴⁸

Det går alltså att möta problemet, att kvinnans barn tycks utgöra kyrkan samtidigt som man vill visa att kvinnan själv är kyrkan, på olika sätt. Roloffs distinktion liknar Aunes, som gör den ännu tydligare genom att helt enkelt definiera kvinnan som kyrkan och barnen som de kristna,⁴⁹ hur man nu motiverar en sådan åtskillnad, särskilt så här tidigt i kyrkans historia. Lösningen går möjligen att lägga på den aktuella perikopen, men samtidigt måste vi skilja på vad texten tycks uttrycka, så nära det nu går att komma detta, och dess betydelsepotential. I det här fallet finner jag inget i texten som ens antyder den distinktion som Aune och Roloff föreslår. Däremot går den att försvara som en möjlig läsning av texten inom dess egna ramar och den ryms därmed i dess betydelsepotential, även om den kanske framför allt hör hemma i senare tiders utvecklade ecklesiologi. Detsamma gäller läsningar som går vidare och tolkar att kyrkan skyddas av Gud (liksom kvinnan av jorden), medan de enskilda kristna har att utstå förföljelse och svårigheter (liksom kvinnans barn),⁵⁰ en tolkning som för övrigt inte tycks ha bekräftats av historien. Det är inte enbart så att texten inte alls antyder den slags distinktion som Aune och Roloff talar om, utan den väcker dessutom den fråga som har diskuterats tidigare utan att något tillfredsställande svar har presenterats: Hur kan kyrkan föda fram sin egen frälsare? Inte heller 12:17 ger alltså något stöd åt uppfattningen att kvinnan skall identifieras med kyrkan. Däremot tycks den framställa kvinnans *barn* som kyrkan/de kristna.

En sista invändning som kan göras för att försvara uppfattningen att kvinnan skall förstås som kyrkan utgår från att allt som sägs om Israel *egentligen* handlar om kyrkan. Därmed skulle allt som hittills har sagts om Israel direkt kunna överföras som argument för kyrkan. Motiveringen till

⁴⁷ Ben-Daniel 2007, 598.

⁴⁸ Roloff 1993, 152.

⁴⁹ Aune 1997–1998, 712.

⁵⁰ Både Aune (1997–1998, 707) och Roloff (1993, 152) ger uttryck för en sådan övertygelse.

detta kan handla om att kyrkan är det nya Israel eller, mer problematiskt, att kyrkan har tagit över Israels roll som det utvalda folket. Jag är mycket skeptisk till en sådan tolkning och tycker inte att det är rimligt att anförda den utan några som helst ledtrådar i själva texten. Det är tvärtom så att den tolkningen är *mindre* trolig här än i andra sammanhang, eftersom uppenbara paradoxer skapas av den utifrån innehållet i perikopen. Paradoxerna är framför allt: "Hur kan kyrkan vara kyrkans moder?" och "Hur kan kyrkan föda fram sin egen frälsare?" Dessa skapas av att kvinnan inte står ensam i Upp 12, utan i relation till Jesus Kristus (barnet) och kyrkan ("resten av hennes barn"). Som vi har sett har det inte framkommit några tillfredsställande lösningar på paradoxerna. Som jag ser det kan alltså inte referenserna till Israel på ett enkelt sätt riktas om till, eller omtolkas som, kyrkan.

Sammantaget finns det alltså en rad minst sagt bristfälliga förslag till hur problemen med att identifiera kvinnan med kyrkan skall hanteras. Däremot finns det inga riktigt goda argument (som landar i textens tillkomsttid, än mindre i själva texten, och inte i senare ecklesiologiska slutsatser) för varför vi skall göra en sådan identifikation över huvud taget. Perikopen talar inte för det, utan den framställer snarare kvinnans barn som kyrkan. Den självklarhet med vilken flera kommentatorer framställer kvinnan som kyrkan saknar helt enkelt grund i texten och jag finner mig inte övertygad av deras få argument.

En helhetstolkning av kvinnan

I sökandet efter vilken identifikation av kvinnan som förmedlas i Upp 12 har de tre mest rimliga teorierna analyserats: Jesu mor Maria, Israel och kyrkan. Fokus har framför allt legat på allusioner till Gamla Testamentet, inte minst därför att de ofta tycks verka identifierande för huvudpersonerna. Det har framkommit att barnet som kvinnan föder framställs som Messias, mer specifikt Jesus Kristus, och att kvinnans övriga barn tycks vara kyrkan/de kristna. Vad det gäller kvinnan själv tycks början av perikopen kunna stämma in med en identifikation av henne med Maria. Hela perikopen stämmer in med en identifikation av henne med Israel. Vad det gäller kyrkan tycks den över huvud taget inte fungera som en identifikation av kvinnan, men väl av "resten av hennes barn". Då Israel fungerar som en identifikation av kvinnan genom hela perikopen framstår den som betydligt mer sannolik än Maria, som bara fungerar i perikopens första del (11:19–12:6). Om kvinnan skall kunna identifieras med Maria krävs dess-

utom att övergången från denna identifikation i 11:9–12:6 till identifikationen med Israel i 12:12–17 (som det inte, vad det gäller denna senare del av perikopen, finns några andra rimliga alternativ till) förklaras.

För mig återstår endast att identifiera kvinnan med Israel. Det är en förklaring som fungerar genom hela perikopen, som inte ställer upp problem vad det gäller relationen till de andra huvudpersonerna, och som framför allt stärks genom de många allusionerna till Gamla Testamentet.⁵¹

En läsning utifrån Israel som kvinnan

Hur kan perikopen förstås utifrån dessa resultat? Här följer en möjlig läsning av texten som som utgår från att kvinnan skall identifieras med Israel.

Perikopen inleds med tecken på att det handlar om en viktig uppenbarelse. Det faktum att Guds tempel i himlen står öppet och att förbundsarken syns där är en stor lycka och en bekräftelse på de förväntningar en läsare/åhörare kan ha haft på det himmelska templet. Då syns ett stort tecken i himlen, ”en kvinna klädd i solen, med månen under sina fötter och en krans av tolv stjärnor” på sitt huvud. Parallellen till Josefs dröm i 1 Mosebok 37 är tydlig, där elva av Jakobs/Israels söner, symboliserade med stjärnor, visar sin vördnad för den tolfte, tillsammans med solen och månen. Nu står här en kvinna och bär alla dessa tecken och främst av dem bär hon stjärnorna, Israels söner och stammar, i en krans runt sitt huvud. Om vi inte redan nu drar slutsatsen att kvinnan symboliserar Israel så gör vi det när vi läser vidare: ”Och hon är havande och hon ropar i födslovånda”. Nu går tanken till Jesaja och hur den havande kvinnan skall föda fram Messias. Och den havande kvinnan i Jesaja är antingen Jerusalem eller Israel själv. Vem kan alltså kvinnan i den här texten vara, som bär tolv stjärnor i sitt hår, annat än Israel?

Så visar sig ett annat tecken i himlen: ”Se! En stor röd drake”. Draken visar sig direkt vara Guds och Israels fiende, när den sveper ned en tredjedel av stjärnorna på himlen och hotar att sluka Messiasbarnet som Israel bär på. Tanken går kanske till en annan text om en fiende till Gud och Israel, Hesekiel 29. Den säger något motsvarande om farao: ”Se! [...] den stora draken”. Detta kan också rymmas i tolkningen av drakens många

⁵¹ Det är dock värt att påpeka att detta inte fullständigt omöjliggör en identifikation av kvinnan med Jesu mor Maria. Det är inte otänkbart att det går att finna argument som hanterar de angivna problemen. Det har dessutom framkommit att textens betydelsepotential i viss mån öppnar för senare tiders mariologiska tolkningar.

huvuden och kronor, som kan ha uppfattats som en referens till världsliga makter. I så fall tycks Egyptens farao vara en naturlig sådan makt på fiendens sida. En annan traditionell fiende till Israel är Babylon. Kanske väcker drakens hot mot Israels barn ("Och draken stod framför kvinnan som skulle föda för att sluka hennes barn när hon födde [det]") tanken på Jeremia 28, där Jerusalem klagande säger: "Kung Nebukadnessar av Babylon har slukat mig. [...] Han har svält mig så som en drake".

Så föds barnet med ord som för tillbaka läsaren till Jesajertexterna om födseln av Messias. Profetian om att barnet är Messias infrias verkligen, för genast sägs det (liksom i Psaltaren 2, som de kristna tolkades messianskt) att han skall styra folken med en järnstav. Barnet är alltså Jesus Kristus, Messias, född till världen genom Israel. Genast tas han däremot upp till Gud och till hans tron och vi förstår att den här texten handlar om kvinnan, om Israel, och inte framför allt om barnet. Och kvinnan flyr till öknen. Sades det förresten inte något liknande om kvinnan i Jesaja 66, att hon flydde iväg? I öknen finns en plats iordningställd för Israel, där hon skall bli livnörd en tid. Genast dyker en rad paralleller upp i huvudet. Talar inte Gud flera gånger om att han skall ta oss ut i öknen? Och det var förstås just det som hände när farao, "den stora draken", hotade Israel i Egypten. Moses sång i 5 Mosebok berättar om hur Gud förde Israel i säkerhet i öknen "så som en örn" på sin rygg och hur han gjorde henne självförsörjande där.

Efter ett avsnitt om Mikael och draken, där vi får veta att draken ytterst är Satan själv och att han har besegrats "genom Lammets blod", alltså just genom Jesus Kristus, fortsätter huvudberättelsen om kvinnan Israel, som nu förföljs av draken. Vi får veta att hon kom till öknen med hjälp av "den stora örnens två vingar", just det som Moses sång handlade om. Ännu tydligare blir en parallell i 2 Mosebok 19 där Mose berättar vad Gud har gjort mot egyptierna och att Gud säger detta om räddningen: "Jag tog upp er såsom på en örn's vingar och förde er till mig".

Draken förföljer som sagt Israel. Än är hon inte trygg. Draken slungar vatten ur sin mun "som en flod", liksom kaosvattnet alltid har varit Guds och Israels fiende, men Gud är med Israel. Så som han tidigare har befallt jorden att öppna sin mun och sluka fienden sker det också nu. "Och jorden hjälpte kvinnan och öppnade sin mun och svalde floden", precis som den gjorde med Korach och hans anhang i 4 Mosebok 16. Men draken är inte besegrad. Han blir ännu argare och far iväg "för att föra krig mot resten av hennes barn som håller Guds bud och som har Jesu vittnesbörd". Liksom Israel tidigare har varit hotat av Satans kaosmakter, men så många gånger

har räddats av Gud (något som den här texten påminner om på flera ställen), fortsätter det hotet här. Nu är det riktat mot dem av Israels barn som håller fast vid Jesus. Trots att Satan alltså har besegrats ”genom lammets blod” så kan han fortfarande skada Israels barn och de måste hålla fast vid ”sitt vittnesbörds ord” (som det sägs i 12:11) för att kunna hålla stand.

Så här kan alltså perikopen läsas utifrån att Israel identifieras med kvinnan. Det är en läsning som därtill förblir kristen och drar slutsatser om det kristna livet utifrån texten. Förstådd på det här sättet börjar berättelsen långt borta, som en slags allegori över Israel, men kommer allt närmre samtiden och läsaren/åhöraren mot slutet. Till sist står 12:17 mitt i samtiden och framställer ett hot mot dem som identifierar sig med alla tre punkter som framställs där: att man är Israels barn, håller Guds bud och har Jesu vittnesbörd. Perikopen framstår på detta sätt som en tolkning av betydelsen av Israels historia för samtidens kristna.

A Woman Clothed with the Sun: An Interpretation of the Woman in Revelation 12

This article explores and evaluates three common identifications of the woman in Revelation 12: Mary, mother of Jesus, Israel and the church. This is accomplished through the study of allusions, particularly to the Septuagint, that are embedded in the Greek text. Each verse describing the woman in Revelation 12 has connecting points with one or several texts in the Septuagint and seems to allude to or connect with these in ways that identify the different characters.

The study of these allusions results in several conclusions when it comes to the different identifications. First, an identification of the woman with Mary, mother of Jesus, only makes sense in the first part of the pericope, 11:9–12:6. Secondly, an identification of the woman with Israel makes sense of the allusions throughout the pericope. Thirdly, an identification of the woman with the church does not make sense at all. The investigation does, however, shed light on some of the other characters and, by extension, on the church. The child that the woman gives birth to in 12:5 is presented in ways that identifies it with the Messiah and more specifically Jesus Christ. The woman's other children, described in 12:17, seem to refer to the church or the Christians.

Considering these results, the overall conclusion is that the woman in Revelation 12 is presented in a way that identifies her with Israel. The pericope starts far away, almost as an allegory over Israel, moves closer to the present time and the reader, and ends with a threat against the Christians. At the same time it puts these Christians in continuity with the history, tribulations and deliverance of Israel, as personified in the woman who gives birth to Jesus Christ.

Bibliografi

- Aune, David E., 1997–1998. *Revelation*. WBC 52 (3 vol.). Nashville: Nelson Reference.
- Ben-Daniel, John, 2007. "Towards the Mystical Interpretation of Revelation 12". *RB* 4 (2007): 594–614.
- Bruns, J. Edgar, 1964. "The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17". *CBQ* 26 (1964): 459–463.
- Bøe, Sverre, 2001. *Gog and Magog: Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10*. WUNT II/135. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Moyise, Steve, 2000. "Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament". I Steve Moyise (red.), *The Old Testament in the New Testament*. JSNTSup 189. Sheffield: Sheffield Academic, 14–41.
- Paul, Ian, 2000. "The Use of the Old Testament in Revelation 12". I Steve Moyise (red.), *The Old Testament in the New Testament*. JSNTSup 189. Sheffield: Sheffield Academic, 256–277.
- Prigent, Pierre, 2004. *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Övers. Wendy Pradels. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Roloff, Jürgen, 1993. *The Revelation of John*. Continental Commentary. Övers. John E. Alsup. Minneapolis: Fortress.
- Schroeder, Joy A., 1995. "Revelation 12: Female Figures and Figures of Evil". *WW* 15 (1995): 175–181.