

Sexualiteten och traditionen

Svar till Ola Sigurdson

GÖSTA HALLONSTEN

Gösta Hallonsten är Carl J. Peter Professor i systematisk teologi och ekumenik vid School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America. Han bemöter i sitt svar Ola Sigurdsons artikel «Kärleken till det samma? Om teologi och sexualitet» från STK 2/2004.

Ola Sigurdsons *Kärleken till det samma? Om teologi och sexualitet* i STK 2/2004 är en radikal omtolkning av den traditionella kristna synen på sexualiteten. Att Sigurdson inte är ensam om denna omtolkning är inte överraskande. Som framgår av referenserna gör han sig i själva verket till talesman för en stark trend i nutida teologi. Att de premisser den bygger på skulle vara så allmänt omfattade som antyds i artikeln är dock föga troligt. Desto viktigare att en diskussion förs.

Det är påfallande att skapelsetron har en svag ställning i Sigurdsons resonemang. Ingenstans i artikeln förs ett skapelseteologiskt resonemang som grund för en kristen syn på sexualiteten. Visserligen nämner Sigurdson i anslutning till Elizabeth Stuart läran om *creatio ex nihilo*. Men här handlar det inte om skapelsens syfte i och för sig, utan om den kristna gudsforeställningen, som genom denna lära «etablerar en radikal kvalitativ skillnad mellan Gud och värld» och vidare «läran om en trinitarisk skillnad i själva gudomen, där Gud tänks älska (och därmed på något sätt relatera) redan «innan» skapelsen. Utifrån en sådan gudsforeställning bör skillnader mellan människor tänkas utifrån teologiska termer snarare än biologiska» (s. 90). Sigurdson vill därför frikoppla biologin/sexualiteten från (den teologiska) antropologin (jfr det pejorativa uttrycket «genital konfiguration»). Det är «alltså inte de sexuella relationerna som är bestämmande för en människas identitet, utan hennes relation till Gud» (s. 91). De sexuella relationerna är visserligen inte oviktiga för en människas identitet, fortsätter Sigurdson, «men det betyder att de sexuella relationerna måste ses i ljuset av relationen till Gud» (ib.).

Hur skall detta förstås? Förmodligen så att Gud inte har något med biologin att göra utan enbart med gestaltandet av relationerna. Skapelsetron är här reducerad till etablerandet av en radikal skillnad mellan Gud och världen. En sådan skillnad säger i princip ingenting om hur och varför denna världen finns, bara att Gud relaterar till den. Den trinitariska gudsforeställningen ger sedan en modell för hur mellanmänskliga relationer kan gestaltas. Antropologin är här enbart relation i en intentional mening. Den är därmed märkligt okroppslig. Inget försök görs att förstå människan som en helhet av ande, själ och kropp. «Biologin» i meningen «den genitala konfigurationen» ger ingen som helst indikation om vad en människa är. I stället frikopplas den och får en helt instrumentell funktion i gestaltandet av relationen.

Detta förklarar naturligtvis det generella avståndstagandet från traditionell kristen sexualmoral. «Nya testamentet, kyrkofäderna, de medeltida författarna presenterar en sexualetik som är främmande för vår tid, inte bara vad gäller kärleken mellan personer av samma kön, utan överhuvudtaget» (s. 85). Vidare sägs om kärlek mellan personer av samma kön i kristen tradition: «Det är först i vår omedelbara samtid som teologin börjat reflektera över dessa frågor på ett ansvarigt och direkt sätt. Det finns heller ingen adekvat teologisk förståelse av sexualitet överhuvudtaget» (s. 88). Det uppseendeväckande i detta generella fördömande är att det inte redovisar några argument. Man kunde ha väntat sig en dialog med de etiker och moralteologer som reflekterar sexualetiskt med utgångspunkt i kristen tradition. Referenser till sådana verk saknas dock helt i artikeln.

Trots det generella fördömandet ägnar Sigurdson stor kraft åt diskussion av specifika företeelser och texter ur Bibeln och den kristna historien. Så t.ex. refererar han utförligt Mark D. Jordans bok om sodomi-begreppets utveckling. Det förefaller vara ett konsekvent konstruktivistiskt arbete, som dock leder läsaren till den enkla frågan: Är uppkomsten och etableringen av en kategori — i detta fallet en specifik synda-kategorisering — detsamma som själva sakens uppkomst? Eller för att förtydliga: är kategoriserandet av homosexuella handlingar som sodomi detsamma som att man först i och med detta menar att de är synd?¹ Samma fråga måste naturligtvis ställas till Sigurdsons interpretation av Rom. 1:26f. på s. 85.² Låt vara att detta ställe förmodligen syftar på den i antiken vanliga och i vissa kretsar socialt godkända formen av pedofili, och inte på «frågan om vår tids «homosexuella läggning», och att syftet med texten är ett annat än att direkt uttala sig i sexualetiska frågor. Betyder det å andra sidan att vad Paulus i övrigt säger och/eller förutsätter om sexualitetens plats skulle ge utrymme för ett teologiskt-etiskt försvar för andra former av sexuella relationer mellan personer av samma kön? Den som «letar i Romarbrevet eller i Nya testamentet överhuvudtaget efter en entydig position om homosexualitet letar förgäves», skriver Sigurdson (s. 85). Måhända, men att det finns en tillräckligt entydig sexualetik i Nya testamentet för att generell fördömas som «främmande för vår tid» står klart.

¹ Man kan naturligtvis också ifrågasätta Jordans historieskrivning som den refereras av Sigurdson. Tolkningen av 1 Mos. 19 är knappast så entydig. Hur kommenterar Jordan Judas 7?

² Här gör Sigurdson en djärv tolkning av «onaturligt» i Rom. 1:26: »Tittar man på den grekiska grundtexten är onaturligt en översättning av grekiskans *para physin*, dvs. «mot naturen». Men vad menas då med «mot naturen?» I sig måste en handling «mot naturen» inte vara negativ, vilket visas av Rom. 11:24, där Paulus hävdar att det är «mot naturens ordning (*para physin*) som Gud ympat in hedningarnas vilda olivkvist på det judiska folkets odlade olivträd.» Men det säger sig självt att man inte kan argumentera utifrån homonymi. Ordet *physis* har ett brett betydelsesfält, och det är en grundläggande regel i texttolkningen att se till kontexten.

Behovet att re-interpretera historien gör sig alltid gällande även när utgångspunkten är helt negativ. En huvudpunkt i den förståelse av sexualiteten som Sigurdson gör sig till tolk för är att skilja den från reproduktionen. I detta sammanhang talar han om «den moderna förståelsen av sexualitet som reproduktion» (s. 86).³ Även om det förvisso alltid funnits sexuell praxis som varit mer eller mindre frikopplad från reproduktionen förefaller det mig vara att vända historien upp och ner att tillskriva just den moderna tiden «förståelsen av sexualitet som reproduktion». Snarare har väl detta varit ett *sine qua non* i alla kulturers grundhållning till sexualiteten ända in i vår tid. Vad gäller den kristna traditionen är det ju också alldeles uppenbart att den knutit sexualiteten till reproduktionen med en klart skapelseteologisk motivering. Detta tog kristendomen i arv från judendomen och har burit med sig in i vår tid. Den nära kopplingen av sexualiteten till reproduktionen betyder i och för sig inte att sexualiteten fränkänts ett egenvärde i traditionell kristen sexualmoral, även om detta snarare varit implicit än direkt uttalat. Man måste beakta att den tidiga kyrkan levde i en miljö där alla religiösa rörelser på frammarsch präglades av asketiska ideal. Enkratismen, dvs. förkastandet av äktenskap och sexualitet var stark i samtiden, inklusive vissa judiska grupper. Nya testamentet är inte helt oberört av denna trend (Matt. 19:12, 1 Kor. 7). Den asketiska utmaningen accentuerades efter hand, särskilt genom gnosticisken och manikeisken. Ireneus och andra antignostiska fäder drog ut till försvar för äktenskapets godhet, med en skapelseteologisk motivering. Antydningar om att det som i dag anses vara «sexualfientlighet» i den tidiga kyrkan, dvs. att man satte strikta gränser kring sexualiteten skulle vara övertagna från det omgivande samhället är historiskt inkorrekta (jfr s. 90). Kyrkan var mera positiv till sexualiteten än sina närmaste konkurrenter.⁴ Ändå har det naturligtvis funnits olika uppfattningar när det gällt att grunda sexualite-

³ Jfr ib. om sökandet efter alternativa teologiska förståelser av den samkönade kärleken: «För att kunna göra detta krävs förmodligen också att den moderna identifikationen mellan begär och sexualitet övervinns, eftersom denna associerar den legitima sexualiteten med ett biologiskt reproduktionsideal.»

ten teologiskt. Flera grekiska kyrkofäder tenderade att se sexualiteten som något Gud skapat för att han förusåg syndafallet. Därmed kommer könsdifferensen att vara kopplad till reproduktionen och sexualitetens betydelse att inskränkas till människosläktets överlevnad i en värld präglad av förgängelse och död. Enligt denna syn har människans egentliga gudsbildlighet sitt säte i själen som transcenderar könsdifferensen. Augustinus, som har notoriskt dåligt rykte för att han så intimt förknippade arvsynen med fortplantningen, har en annan och positivare syn. Till skillnad från många samtida grekiska och latinska teologer ansåg han inte att sexualitet och fortplantning var en konsekvens av syndafallet. Könsdifferentiering och äktenskap fanns i paradiset och den kroppsliga skillnaden mellan kvinna och man kommer att vara synlig även i fulländningen, även om Augustinus naturligtvis delar den allmänkyrkliga uppfattningen att köns- omgånge endast hör denna tidsåldern till.

Augustinus har därför av K.E. Börresen kategoriserats som ett slags «patristisk feminist». Kvinnan behöver inte «bli man» i andlig mening för att vara Guds avbild.⁵ Könsdifferensen är skapad av Gud och ämnad att bestå i evigheten. Detta implicerar en positivare syn på sexualiteten, om än inte på begäret. För Augustinus var

⁴ Detta gäller såväl Marcion som gnostikerna och manikeismen. Det råder idag konsensus inom forskningen rörande gnosticisms asketisk-enkratitiska inriktning. Att det skulle funnits en «libertinistisk» variant av Gnosis är en polemisk beskyllning från kyrkofädernas sida. Sådana beskyllningar hörde till *topoi* inom kättarpolemiken. Självfallet var också de flesta filosofskolor i senantiken asketiskt-enkratitiskt inriktade, speciellt nyplatonismen. Att vara filosof var närmast liktydigt med att vara asket. Det är vidare klart att det fanns flera judiska grupper med denna inriktning.

⁵ K.E. Börresen, «In Defence of Augustine: how femina is homo» och «Patristic «Feminism» in the Case of Augustine», 15–32 resp. 33–47 i: *From patriotics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*. Herder, Roma 2002. Jfr Thomas-evangeliet 114: «Ty varje kvinna som gör sig till man skall gå in i himmelriket». Se också Kerstin Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*. Ed. By René Kieffer. Almqvist & Wiksell International, Uppsala.

inte sexualiteten i sig problemet, utan den motsägelse och tvetydighet som människan erfår särskilt starkt i just sexualdriften. *Concupiscentia carnis*, «köttets begär», är för Augustinus inte ett rent biologiskt begrepp. Den störning som finns i människans existens sedan syndafallet kan inte kategoriseras med en enkel motsättning mellan «ande» och «kött», «själ» och «kropp». Störningen finns snarare i själva «själen» och är resultatet av en bruten relation till Gud. «The dislocation within the self results from and reflects the dislocation in the primordial community between man and God. In his sexual experience man's estrangement from God is reenacted in the estrangement from his own body.»⁶

När Sigurdson i sin artikel försöker göra teologi utifrån begäret, saknas märkligt nog en polemik mot Augustinus. I stället är det åter «den moderna kristna kyrkans problem att den reducerat begäret till sexualitet» (s. 89, min kursivering). Men hur man än skriver historien är det ändå klart att begär i huvudsak är en negativ term i kristet språkbruk, inte bara hos Augustinus. I sin latinska form, *concupiscentia*, är det ju rentav en fackterm inom arvsyndsläran. Det är förvisso riktigt att det sexuella begäret inte räknas som det främsta problemet i människans sökande efter en rätt relation till Gud. Högmodet är enligt Cassianus svårast att komma till rätta med. Men varken i den asketiska traditionen eller i Nya testamentet är begäret omnämnt i positiva ordalag.⁷ Snarare tycks det vara inbegripet/förutsatt i de nytestamentliga parenesernas förmaningar om vad som bör undvikas. Inte bara för de nytestamentliga författarna utan särskilt inom den asketiska och mystiska traditionen finns knappast något utrymme för «en konstruktiv teologisk föreställning om vållust» (s. 88). Sigurdson har naturligtvis helt rätt i att kristen konst och den mystiska traditionen använder ett

⁶ R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 61 med en hänvisning till Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* 1.6.7. Kap. 4 i Markus bok innehåller en utmärkt sammanfattning av Augustinus position insatt i den samtida situationen.

⁷ *Epithymia* används nästan uteslutande med negativa konnotationer i NT, medan *epithymein* också används i den positiva bemärkelsen långa.

erotiskt laddat symbolspråk. Att detta har sina förebilder i Gamla testamentet (Jahve och Israel, Höga Visan) liksom i Nya (Ef. 5) ligger i öppen dag. Det är naturligtvis också riktigt att *eros* är ett vidare begrepp än sexuellt begär.

Eros är dock, som Anders Nygren i och för sig riktigt påpekar, den uppstigande rörelsen.⁸ Att denna uppstigande rörelse, som enligt kristen tro förutsätter ett Guds nedstigande, tolkas i ett erotiskt laddat symbolspråk är naturligtvis ingen tillfällighet. Tvärtom torde det visa på att människans biologiska konstitution är en del i Guds plan, utan att för den skull den sexuella «identiteten» är den allt dominerande faktorn i människosynen.⁹ Den är varken en tillfällighet eller en slutpunkt. Den dynamik som finns mellan skapelse, frälsning och fullkomning är irreversibel. Det är förvisso riktigt att «den kristna traditionen snarast *relativiserat* betydelsen av

⁸ Fornkyrkan övertar som bekant i stor utsträckning den antika filosofins telos-betraktelse. Människans mål är *beatitudo*, en lycka som ytterst endast kan uppnås genom föreningen med Gud. Augustinus skiljer mellan det rätta bruket av jordiska ting (*uti*) och njutandet av Gud (*frui*).

⁹ Jfr Sigurdson, 88: «Det är sannolikt att inte heller kristna författare före den period som Jordan beskriver i sin bok tänkte i termer av en specifik sexuell identitet. När sexuella handlingar mellan personer av samma kön diskuterades av t.ex. Paulus handlade det inte om att identifiera en viss läggning hos en viss grupp människor, utan snarare just om specifika handlingar just som handlingar.» Detta utesluter naturligtvis inte på något sätt att uppfattningen om tillåtna eller otillåtna (sexuella) handlingar har sin grund i en uppfattning om vem människan är, eller ger en indikation om sexualitetens roll i dessa författares teologi.

biologi och släktskap för mänskliga relationer till förmån för de relationer som etableras av *koinonia i ekklesia*» (s. 90). Men detta har ju inte skett genom att lösgöra sexuallivet från reproduktionen. I stället har avståndet från *bådadera* framhållits som ett föregripande av fulländningen («jungfrulighet för himmelrikets skull»)¹⁰. Jämsides med jungfrulighetsidealet har den kyrkliga traditionen betraktat äktenskapet som ett sakrament. Sakramenten pekar utöver sig själva till det som de förmedlar. Den sakramentala synen på äktenskapet och brudmystiken har levat i växelverkan. Det erotiska symbolspråket i sublimerad form används för att peka ut riktningen. Man kan inte vända på den riktningen.

¹⁰ Den grundläggande eskatologiska inriktning som detta innebär har ofta försvagats i modern kristendom, särskilt genom det protestantiska avståndstagandet från munklivet. I denna mening kan det sägas ligga något riktigt i Sigurdsons tal om att sexualitet och reproduktion identifierats så starkt just i den moderna tiden. Fornkyrkan och medeltiden relativiserar både reproduktionens och sexualitetens betydelse just genom att framhålla jungfrulighetsidealet.

