

Kärleken till det samma?

Om teologi och sexualitet

OLA SIGURDSON

Ola Sigurdson är docent i systematisk teologi och arbetar som universitetslektor vid Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet. Hans artikel om teologi och sexualitet är en del av ett större projekt som handlar om att reflektera över de antropologiska implikationerna av inkarnationen för människans blick och kroppslighet.

Vid sidan av frågan om den kristna traditionens androcentrism, det vill säga att mannen fått vara normen i dess teologi och i dess förkunnelse, har under de senaste decennierna frågan om dess eventuella heteronormativitet uppmärksamats, det vill säga frågan om huruvida det heterosexuella paret på ett okritiskt sätt fått avgöra vad som är legitima sexuella uttryck. Problemet med båda dessa frågeställningar är att de är mer komplexa än vad första intrycket kan ge vid handen. Olika formuleringar av homo- och queer-teologier har presenterat alltifrån radikala avståndstaganden till optimistiska omläsningar av den kristna traditionen och dess till synes endemiska negativa bild av sexuella relationer mellan personer av samma kön.¹ Genom att använda sig av konstruktivistiska teorier har emellertid den historiska forskningen allt mer kommit att visa det problematiska med att föreställa sig att det skulle ha funnits en ahistorisk «homosexuell» eller «sodomitisk» väsensidentitet under de kristna seklen. Man menar — ofta i anslutning till den franske filosofen Michel Foucaults undersökningar i *Sexualitetens historia* — att det inte är möjligt att på ett enkelt sätt identifiera t.ex. vad Paulus säger i Rom. 1:27 om att «män bedrev otukt [ten aschemosynen katergazomenoi] med män» med vad som i västvärlden i vår tid kallas för homosexualitet.² Nya testamentet, kyrkofäderna, de medeltida författarna presenterar en sexualetik som är främmande för vår tid, inte bara vad gäller kärleken mellan per-

soner av samma kön, utan överhuvudtaget. När det gäller sexuell kärlek mellan personer av samma genitala konfiguration är det synnerligen tveksamt om majoriteten av den antika eller den medeltida världens folk skulle ha känt igen sig i den moderna kategoriseringen. Varje försök till aktualisering av relevanta historiska texter måste därför ta hänsyn till det hermeneutiska gapet mellan vår tid och deras, om en naiv inläsning av vår tids frågor och problem skall undvikas. Detta ligger helt i linje med en vanlig kristen bibelsyn, nämligen att Bibeln är något som kyrkan i varje tid har att arbeta med på ett både kritiskt och konstruktivt sätt.

Låt mig till att börja med nämna någon av de bibeltexter som brukar tas upp när de kristna kyrkorna diskuterar frågan om homosexualitet. En av dessa texter kommer från Paulus brev till

² För en diskussion av Rom 1:26f., se L. William Countryman, *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. London: SCM, 2001, s. 100–103. Om problemen med att använda termen «homosexualitet» för att beteckna sexuell kärlek mellan två personer av samma genitala konfiguration, se John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980, s. 41–59. Michel Foucaults *Sexualitetens historia* är utgiven i tre band: *Sexualitetens historia. Band I: Viljan att veta; Sexualitetens historia. Band II: Njutningarnas bruk; Sexualitetens historia. Band III: Omsorgen om sig*. Samtliga tre band är översatta av Britta Gröndahl, bearbetade och fackgranskade av Per Magnus Johansson samt utgivna av Göteborg: Daidalos, 2002.

¹ För en översikt, se Elizabeth Stuart, *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*. Aldershot: Ashgate, 2003.

romarna, kapitel 1, vers 26 f., där det i Bibel 2000 står att Gud utlämnade hedningarna «åt förnedrande lidelser. Kvinnorna bytte ut det naturliga umgänget mot ett onaturligt, likaså övergav männen det naturliga umgänget med kvinnorna och upptändes av begär till varandra, så att män bedrev otukt med män». Här är vad man skulle kunna kalla en bibeltext om homosexualitet som blivit klassisk i modern tid. 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. Med andra ord har Gud själv handlat «mot naturen» när han genom Kristus ympade in hedningarna i det judiska folket, och en handling som är «mot naturen» kan således i sig inte vara något förkastligt. Det som Paulus fördömer som «mot naturen» är vidare inte fråga om vår tids «homosexuella läggning», eftersom föreställningen om en sådan läggning knappast var aktuell på Paulus tid. Troligt är att Paulus syftade på ett fenomen i sin tid, kanske den så kallade «gossekärleken», snarare än fördömde ett universellt fenomen. En människa med «homosexuell läggning» är snarast en människa för vilken sexuella handlingar med människor av samma kön är «naturliga», dvs. lika litet föremål för ett medvetet val som det är ett medvetet val för de allra flesta heterosexuella att vara just heterosexuella. Vad är det då Paulus talar om? Syftet med den text där dessa verser ingår är att övertyga de kristna i Rom om att hedningar är i lika stort behov av Guds nåd som judarna, även om de inte mottagit lagen. Han räknar därför upp ett stort antal uttryck för vad hedningarnas synd består i. Man skulle kunna påstå att Paulus retoriskt hänvisar till en mängd judiska fördomar om hedningar, inte för att diskutera den ena eller andra synden, utan för att driva hem en poäng om alla människors behov av rättfärdiggörelse av nåd. Syftet med Romarbrevet är alltså inte att diskutera vare sig homosexualitet eller sexualitet, och den som letar i Romarbrevet eller i Nya testamentet överhuvudtaget efter en entydig position om homosexualitet letar förgäves.

Ett sådant «främmandegörande» av traditionens texter har möjliggjort en både kritisk och konstruktiv nyläsning av den teologiska traditionen som öppnat för möjligheten till en kritisk återerövring av dess texter samtidigt som deras heteronormativitet ifrågasatts. Det visar sig också att traditionen inte är så fullständigt entydig som en mer generaliserande förståelse gett vid handen.³ När det gäller de bibliska texter som utgör några av de mest avgörande fundamenten för hur kristendomen har kommit att utvecklas är det inte alls självklart att de är direkt fördömande med avseende på sexuell kärlek mellan personer av samma kön eller att de överhuvudtaget diskuterar det som i modern tid kommit att kallas «homosexualitet». Enligt exegeten L. William Countryman är sammanhanget för mycket av vad såväl Gamla som Nya testamentet har att säga om sexualitet föreställningar om rituell renhet och specifika egendomsförhållanden som har mycket litet eller inget alls att göra med förståelsen av sexualitet i vår tid.⁴ Det betyder inte att de bibliska texterna eller andra signifikanta texter från den kristna historien skulle vara betydelselösa i vår tid. Vad det betyder är att dessa texter inte är möjliga att «översätta» eller «tillämpa» i vår tid på något omedelbart sätt. Vad som krävs är en kritisk tolkning.⁵ Snarare än att historiskt signifikanta texter nu skulle vara förlegade betyder detta «främmandegörande» av dessa texter ett krav på en noggrann och detaljerad tolkning av dem, dels för att undvika en generaliserande syn på den historiska horisonten, dels för att möjliggöra ett kritiskt perspektiv på de fördomar som styr den egna, samtida horisonten.

Vad jag vill göra i denna artikel är att kritiskt diskutera den kristna traditionens heteronormativitet och komma med ett systematisk-teologiskt förslag till vad som på sätt och vis kan kallas för en mer genuin «heterosexualitet» som med

³ Det handlar om s.k. *adelphopoiesis*, dvs. «att göra till bröder». Se John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Villard Books, 1994.

⁴ L. William Countryman, a.a., s. 123–128.

⁵ Jfr min artikel «Bibeln som Skrift» och Jesper Svartviks artikel «Vem vaktar väktarna?» i *Tolkning för livet. Åtta teologer om bibelns auktoritet*, Anne-Louise Eriksson (red.). Stockholm: Verbum, 2004.

samma självklarhet omfattar könsumgänge mellan människor av samma genitala konfiguration som mellan människor av olika genitala konfiguration. Till att börja med skall jag med hjälp av Mark D. Jordan säga något om uppkomsten av begreppet «sodomi» som varit betydelsefullt i den kristna teologins (misslyckade) försök att göra reda för könsumgänge mellan människor av samma biologiska kön. Det otillfredsställande med denna teologiska kategori visar på behovet av att finna 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. Om den moderna förståelsen av sexualitet som reproduktion överges öppnas möjligheten att förstå sexualiteten inte som identisk med begäret, utan begäret efter Gud som sexualitetens horisont. Genom den kristna förståelsen av Gud öppnas möjligheten att förstå kärleken mellan människor av samma genitala konfiguration som en genuin form av kärlek till den andre, inte som en kärlek till det samma. Med utgångspunkt i min förståelse av sexualitet vill jag genom detta resonemang vill jag snarare än att finna en teologisk legitimitet för vare sig en heterosexuell eller en homosexuell «läggning» i modern mening försöka förskjuta frågeställningen till frågan om hur människans sexualitet överhuvudtaget skall förstås teologiskt.

Sodomi och historia

Låt mig då börja med begreppet sodomi. Detta begrepp kan med Mark D. Jordan betraktas som en medeltida artefakt. «Sodomi», som enligt SAOL betyder «könsumgänge mellan personer av samma kön eller mellan människa och djur», är från början inte en beteckning för en viss sexuell handling, utan kommer från berättelsen om de två städerna Sodom och Gomorra i Första Moseboken, kapitel 19.⁶ Här kommer två änglar på besök till Lot som bjuder in dem att äta och sova i hans hus. Sodoms alla manliga invånare samlas kring Lots hus och kräver att han skall skicka ut de två främlingarna (för det är så man uppfattar dem) ur huset så att de kan ligga med dem. Lot vägrar, för att i stället erbjuda sig att

skicka ut sina två orörda döttrar, men Sodoms invånare insisterar. Till sist, när de försöker tränga sig in i huset rycker de två änglarna tag i Lot och stänger dörren. Sodoms invånare slås med blindhet som straff och Herren kommer att förstöra Sodom i ett regn av eld och svavel.

Utifrån denna berättelse i den hebreiska Bibeln har ordet «sodomi» myntats för att beskriva den sexuella aktivitet som var karakteristisk för dess invånare. Som Jordan visat i sin bok *The Invention of Sodomy in Christian Theology* ligger det en lång process mellan den bibliska berättelsen och det teologiska begreppet.⁷ Själva begreppet *sodomia* myntades på 1000-talet av teologen Petrus Damianus som en analogi till *blasphemia*, det vill säga synden att förneka Gud. För att *sodomia* skulle kunna bli ett teologiskt begrepp måste emellertid en lång process av uttunning och kondensering äga rum. Den bibliska berättelsen har nämligen, enligt de flesta exegeter, inte alls sin poäng i att fördöma «könsumgänge mellan personer av samma kön». Dess poäng ligger snarare i invånarnas ogästvänliga behandling av förbipasserande resenärer eller främlingar. Under biblisk tid kom staden Sodom att bli ett exempel på en gudomlig dom, en trop för Guds vrede över människan. Varken i den hebreiska Bibeln eller i Nya testamentet finns någon text som kopplar samman domen över Sodom med ett fördömande av «könsumgänge mellan personer av samma kön». Det är först mot slutet av den patristiska perioden, det vill säga vid slutet av 500-talet, och i och med påven Gregorius den Store som berättelsen entydigt kom att associeras med en sexuell synd. Denna synd kategoriserade Gregorius den Store under *luxuria*, en av de sju huvudsynderna. *Luxuria* har enligt Jordan två funktioner hos Grego-

⁶ Att «sodomi» enligt SAOL kan beteckna både könsumgänge mellan «personer av samma kön» och «mellan människa och djur» visar i sig hur termen både är instabil och hur olika sexuella aktiviteter har kunnat sammanföras till en gemensam nämnare. För en diskussion av 1 Mos. 19, se John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 92–105 samt Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1997, *passim*.

⁷ A.a.

rius. Å ena sidan är det en allmän synd som består i självcentrerade gärningar i både tanke och handling. Å andra sidan är en specifik synd vars centrum är människans genitalier. Som Jordan påpekar blir själva föreställningen om *luxuria* spänningsfylld, och detta är en spänning som kunde utnyttjas för att så att säga påstå något allmänt och något konkret på en och samma gång.

Så småningom kom *luxuria* att kondenseras ytterligare till *sodomia*. Syftet med denna abstraktion är att formulera sodomins väsen och att därigenom klassificera vissa handlingar för att kunna straffa dem. Detta sker i medeltida botböcker, en slags manualer för biktfäder, som gjorde det möjligt att identifiera en viss synd och fastställa den tillbörliga boten. Abstraktionen tjänar också till att reducera synden till en schematisk karikatyr. När Petrus Damianus uppfinner «sodomin» på 1000-talet har ordet genomgått en abstraherande process som reducerat bort alla olika motiv och omständigheter som kan ha omgett ett antal olika men liknande handlingar. Sodomiter är nu de som utför sodomi. Genom denna abstraktionsprocess har man skapat en entydig kategori.

Uppfinnandet av en sådan kategori medför emellertid enligt Jordan vissa risker. Till att börja med måste författaren till botmanualen undvika intrycket av att han själv känner till synden ifråga genom egen erfarenhet. Sedan måste han också undvika att framställa synden som så utbredd att den framstår som ett universellt eller naturligt mänskligt drag. Just essentialiseringen av sodomin hotar att göra den till en naturlig egenskap hos vissa och därmed ifrågasätta dess förkastliga karaktär, alternativt ifrågasätta om synden verkligen går att bota. Vidare måste författaren undvika att framställa synden som alltför intressant, antingen genom att säga för mycket eller genom att säga för litet, och därigenom uppväcka intresset hos läsaren av manualen. Själva behandlingen av vissa synder i dessa manualer kan resa frågan varför dessa egentligen är förbjudna. Slutligen riskerar kategoriseringen av synden att uppväcka känslor av släktskap med andra skyldiga till samma synd. Det vetande man producerat genom att uppfinna sodomin som abstrakt kategori hotar alltså att bli en orsak till sodomi. Så småningom kommer oron för detta, enligt Jordan, att leda till att

sodomi blir en synd som kraftigt fördöms men inte får nämnas (vilket skiljer den från andra allvarliga synder).

Jordan är synnerligen kritisk till hur kategorin sodomi utformats av den medeltida teologin (vilket också påverkat hur man kommit att tala om homosexualitet i senare moralteologi). I sig själv har sodomi varit en instabil term som har kunnat betyda vad helst man velat att den skulle betyda. Konsekvensen av dess essentialiseringsprocess har varit att skapa ett vetande om «sodomiten», men detta vetande har också skapat den identitet det utgivit sig för att identifiera. Jordan tycks mena att det historiska ursprunget till det nutida talet om homosexuella identiteter finns i medeltidens botmanualer. Begreppet sodomi är också inkoherent och har under historiens lopp fått stå för en mängd varierande sexuella handlingar. Till sist menar Jordan att «sodomi» inte är en beteckning för ett mänskligt beteende, utan snarast för teologernas misslyckande.

Syftet med att redogöra för Jordans innehållsrika bok är inte att peka på det tveksamma i den historiska teologins inställning till «könsumgänge mellan personer av samma kön», även om det också är värt att uppmärksamma. Jordan har i sin bok visat hur sodomin är en kategori som växer fram genom en biktprocess och därmed etablerar ett vetande, som också i Foucaults mening utgör en maktrelation. Sodomiten, som ett exempel på viljan att veta, producerar föremålet för vetandet. Jordan hyser naturligtvis inte den absurda föreställningen att det inte fanns något könsumgänge mellan personer av samma kön innan de medeltida botmanualerna. Vad han bland annat vill visa är i stället att dessa manualer och de praktiker de understödde skapade en någorlunda sammanhållen identitet för en viss typ av liknande handlingar, vilket i sin tur skapade en grupp människor som identifierades som «sodomiter». Genom att bikten producerar en sanning om det inre jaget, en kartläggning av själens rörelser, skapar den också, med hjälp av sina moraliska kategoriseringar, en kategori människor vars handlande den fördömer. Instabiliteten och inkoherensen hos kategorin sodomi innebar emellertid enligt Jordan att dess stabilitet var mer prekär än de flesta andra moraliska kategorier. Instabiliteten verkar dock inte ha påverkat dess bruk. Efter att moralteologin för-

lorat sitt grepp om människors sexuella handlingar ersattes denna specifika makt/vetandrelation av den moderna medicinens klassifikatoriska strävan. Denna har som sådan förstärkts snarare än försvagats i den moderna staten.

Nu menar Jordan att den moderna «homosexualiteten» inte har något med medeltida «sodomi» att göra. Sodomien, till att börja med, är knappast något koherent begrepp som lyckas beskriva ett givet objekt. Snarare är termen en del av en sexualpolitik som, vidare, inte har mycket med vår tids «homosexualitet» att göra. Homosexualitet, som begrepp, är hämtat från 1800-talets medicinska vetenskap snarare än från teologin. En kontinuitet mellan de båda finns emellertid, nämligen förställningen om «en identitet byggd kring den genitala konfigurationen hos ens sexualpartners», vilken är en produkt av kristen teologi.⁸ Vår tids homosexualitet har ärvt en tendens att tänka homosexualiteten som en identitet, som något man *är*. I en uppgörelse med traditionella sätt att se på sexuell kärlek mellan personer av samma kön kan det finnas ett värde, menar Jordan, i att frilägga denna genealogi och därmed öppna möjligheten att inte tänka denna sexuella kärlek som ett identitetsprojekt. 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.⁹

Den moderna tidens kroppar

En av Jordans huvudpoänger är att det ännu inte finns några möjligheter att förklara den kristna teologins fördömande av kärlek mellan personer av samma kön på något tillfredsställande sätt.¹⁰ Orsakerna till detta är flera. 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. Att tala om «homofobi» som en förklaring till spänningarna i den kristna teologin är inte någon lösning, eftersom det snarast är en platshållare för frånvaron av en förklaring. «Sodomi», inkluderar Jordan därför, «är inte ett namn för ett slags mänskligt beteende, utan för teologernas misslyckande. «Sodomi» är teologernas nervösa vägran att förstå hur vällusten kan överleva predikandet av evangeliet.»¹¹ Kärleken mellan personer av samma kön kan inte reduceras till en reproduktiv kärlek, utan frammanar vad traditionen upplevt som ett hot om en sexuell vällust utan reproduktion.

Teologernas misslyckande i mötet med kärlek mellan personer av samma kön är därför en del av misslyckandet med avseende på en konstruktiv teologisk föreställning om vällust överhuvudtaget. På sätt och vis har detta teologiska misslyckande förstärkts under de senaste seklerna, eftersom människans begärliv av den kristna kyrkan såväl som den större kulturen kommit att associeras med en normativ heterosexualitet. För den förmoderna kyrkan var det självklart att begärets mål inte fanns hos någon människa överhuvudtaget, vare sig av samma eller annat biologiskt kön, utan i Gud.¹² Queerteologen Elizabeth Stuart skriver:

Förlusten av en eskatologisk fantasi, inte bara i gayteologier och lesbiska teologier, utan i mycket av västerländsk kristendom överhuvudtaget, har gjort den kristna diskursen om sexualitet fattigare och tillåtit att begäret reducerats till heterosexualitet och lärjungaskap till äktenskap och moderna konstruktioner av familjen.¹³

Förlusten av begärets eskatologiska eller transcendent horisont har medfört att det reducerats till sexualitet. I stället för att kärleken finner sitt *telos* i Gud finner den i den moderna kristendomen sitt *telos* i det heterosexuella äktenskapet.

¹¹ A.a., s. 176.

¹² Se Michael Vasey, *Strangers and Friends: A New Exploration of Homosexuality and the Bible*. London: Hodder & Stoughton, 1995, s. 64–66. Jfr även Fergus Kerr, *Immortal Longings: Versions of Transcending Humanity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

¹³ Elizabeth Stuart, a.a., s. 110; jfr s. 3.

⁸ A.a., s. 163.

⁹ Jfr t.ex. John Boswell, a.a., s. 109.

¹⁰ Mark D. Jordan, a.a., s. 167f.

Begäret har helt enkelt biologiserats och normativt identifierats med reproduktionen, som teologen Michael Vasey skriver: «Den moderna vetenskapliga «myten» associerar begäret helt enkelt med artens behov att reproducera sig.»¹⁴ Därmed har den kristna traditionens heteronormativitet förstärkts under den moderna perioden jämfört med dess tidigare historia. Begär, *eros*, och sexualitet identifierades inte under större delen av den kristna kyrkans historia, vilket inte minst är tydligt i överskridandet av gränserna mellan manligt och kvinnligt under den medeltida period som beskrivits i föregående kapitel — en period som är betydligt mer annorlunda än vad den samtida kristna kyrkan har velat kännas vid.¹⁵ Man var medveten om att begäret förmedlades av vissa bilder vars funktion var att transformera personens begär och rikta det mot Gud. Vasey exemplifierar med hur Dante i Beatrices skönhet såg en vision av den gudomliga härligheten och kallelsen, och finner här poängen i att Guds skönhet och kallelse förstås som inkarnerade i kroppar och sociala ideal.¹⁶ De bilder som skulle uppväcka, rikta och transformera människans begär var på intet sätt konforma med samtida kristna heterosexuella skönhetsideal. Som litteraturvetaren Richard Rambuss visat — i Browns, Bynums och Steinbergs efterföljd — ger den kristna fromma lyriken under 1600-talet prov på en vilja att stimulera andakten genom att reta det mänskliga begäret med bilder av den korsfäste Kristus, «en nästan naken man som erbjuds våra blickar («Ecce homo») för dyrkan, begär och olika slags identifikationer».¹⁷ Inkarnationen — Guds människoblivande i Kristus — innebar ett överskridande av traditionella könsgänser, både sociala och biologiska. Den fysiska eller intellektuella bilden av den korsfäste Kristus, penetrerad, passiv och ständigt åtråvärd formar begäret hos den kristne på ett sätt som förhindrar en enkel identifikation mellan sexualitet och biologisk reproduktivitet. Den erotiska laddningen hos det tra-

ditionella kristna bönelivet är, som också Jordan påpekat, erotiskt laddat på ett sätt som överskrider modernitetens heteronormativitet och därmed ger antydningar om en annan sexualitet som skiljer sig från den traditionella kristna såväl som den moderna kristna.

Men den moderna tidens kroppar har förlorat sin transcendent horisont och därmed har det kroppsliga begäret reducerats till att bli ett biologiskt begär. Om problemet med den dominerande traditionen under antiken och medeltiden var, mycket kort sammanfattat, att den separerade *eros* från en legitim sexualitet, blir den moderna kristna kyrkans problem att den har reducerat begäret till sexualitet. En väg ut ur dessa två återvändsgränder vore kanske att förstå sexualiteten mot bakgrund av *eros* utan att identifiera dessa två.

Bortom en homosocial kristendom?

Varför är frågan om homosexualitet en så brinnande fråga i vår tid för den kristna kyrkan? Den nuvarande ärkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, berör i en artikel frågan om den samtida kulturella ångesten över sexuella relationer mellan människor av samma kön. En hypotes han för fram är att denna ångest är beroende av att homosexuella par på ett tydligare sätt än socialt och religiöst sanktionerade heterosexuella relationer ställer frågan om begärets mål. I heterosexuella relationer kan relationen alltid (i princip om än inte i praktiken) finna sitt rättfärdigande i den biologiska reproduktionen. I homosexuella relationer blir det mer tydligt att begäret inte kan förstås instrumentellt, som om det stod i funktion till ett syfte utanför sig självt. Här verkar begäret finnas utan någon annan motivering än sig självt, utanför en «ickefunktionell glädje».¹⁸ Den homosexuella relationen mellan två människor — eller kanske mer precist: den biologiskt barnlösa relationen — tydliggör på ett särskilt sätt att den biologiska reproduktionen inte är det omedelbara motivet

¹⁴ Michael Vasey, a.a., s. 149.

¹⁵ Jfr Elizabeth Stuart, a.a., s. 11: «Christianity is a queer thing.»

¹⁶ Michael Vasey, a.a. s. 149.

¹⁷ Richard Rambuss, *Closet Devotions*. Durham and London: Duke University Press, 1998, s. 11.

¹⁸ Rowan Williams, «The Body's Grace», *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*. Blackwell Readings in Modern Theology. Eugene F. Rogers, Jr (ed.). Oxford/Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002, s. 318.

till existensen av mänsklig sexualitet, utan att sexualiteten intimt berör människans socialitet och är ett av de sätt, kanske ett av de viktigaste, som hennes begär kultiveras.

Utifrån Williams hypotes kan man fråga sig om inte en av orsakerna till vad en stor del av den kristna traditionen menat om sexuell kärlek mellan personer av samma kön är just, vilket kan låta paradoxalt, den teologiska traditionens *bristande* heterosexuallitet. Termen «heterosexuallitet» — en språkligt märklig sammansättning av ett latinskt ord och ett grekiskt prefix — betecknar snarast en sexuell relation eller åtrå mellan «olika» (jfr prefixet *hetero-* från grekiskans *heteros*, dvs. «annan» eller «annorlunda») till skillnad från «homosexualitet» som betecknar en sexuell relation eller åtrå mellan «samma» (jfr grekiskans *homaios*, dvs «samma» eller «liknande»). Om normen är en sexuell åtrå mellan «olika» blir en avgörande fråga hur denna skillnad skall förstås. Den kristna kyrkan influerades tidigt av sin samtids androcentriska kultur, och inte minst har den tagit intryck av (kulturellt betingade) biologiska föreställningar om skillnader mellan människor, vilket ensidigt kopplat människans sexualitet till ett reproduktionsideal. I majoritetsdiskursen har sexuella relationer mellan människor tänkts utifrån skillnaden mellan deras genitalier, en föreställning som baserar sig på reproduktionsidealet. Konsekvensen blir en homosocialitet, eftersom traditionen reducerar den sexuella skillnaden till en biologisk skillnad. Frågan är emellertid om den biologiska reproduktionstanken skall vara normerande för en kristen teologi om människans sexuella relationer.

Med början i de nytestamentliga skrifterna har den kristna traditionen snarast *relativiserat* betydelsen av biologi och släktskap för mänskliga relationer till förmån för de relationer som etableras av *koinonia* i *ekklesia*, och som inte baserar sig på blodsband. Familjen var inte den primära institutionen för identifikation i den tidiga kristendomen.¹⁹ Snarare var det så att den tidiga kristendomen innebar ett brott med människans omedelbara identifikation med sin biologiska familj. Jesus uttrycker i Nya testamentets evangelier upprepade gånger att en förutsättning

för lärjungaskapet var att lämna sin biologiska familj.²⁰ För Paulus var likaså den biologiska familjen en sekundär institution.²¹ Hoppet stod inte längre till familj och barn, utan till Guds nya skapelse där medborgarskapet baserades på relationen till Jesus genom kyrkan snarare än på släktband eller etnisk tillhörighet.

Jordan skriver att de kristna föreställningarna om sexualitet egentligen skilde sig från de biologiska som man ärvde från den tidigare kulturen. Därför borde de kristna relationerna i allmänhet inte vara beroende av övertagna eller nyproducerade könshierarkier:

Det som är mer intressant med mänskliga kroppar i den kristna läran är inte den skillnad som utgör förutsättningen för kroppsligt födande. Det är det lidande och den affektion som möjliggör evangelisationen och andra uttryck för kärlek. Det kristna bör vilja veta är inte hur kroppar reproducerar sig själva, utan vad de behöver för att bli hela. Vad de behöver är både helande och omfamnande.²²

Stuart påpekar att kristendomen reproducerar sig själv, inte genom biologi utan genom omvändelse.²³ Relationer mellan kristna människor bör ha sin bas i föreställningar om en mer radikal skillnad än de genitala skillnaderna, särskilt som den kristna guds föreställningen hänger samman med läran om en *creatio ex nihilo* (dvs. «skapelse ur intet») som etablerar en radikal kvalitativ skillnad mellan Gud och värld och läran om en trinitarisk skillnad i själva gudomen, där Gud tänks älska (och därmed på något sätt relatera) redan «innan» skapelsen. Utifrån en sådan guds föreställning bör skillnader mellan människor tänkas utifrån teologiska termer snarare än biologiska.

Detta innebär, enligt den brittiske teologen Gerard Loughlin, för den kristna traditionen att biologiskt eller socialt kön «inte längre kommer att vara bestämmande för vår frihet att ge eller ta

²⁰ Jfr Matt. 3:9, 4:22, 8:21f., 10:34–8, 12:46–50, 13:54–58, 19:10–12, 19:16–30 samt paralleller i de andra evangelierna. Se dessutom Mark. 13:12, Luk. 4:22–30, 5:11, 6:32–35, 9:61f., 10:38–42, 11:27f., 12:49–53, 14:12–14, 14:26f., 18:29 och 20:34–36.

²¹ Jfr 1 Kor. 7:29.

²² Mark D. Jordan, a.a., s. 174.

²³ Elizabeth Stuart, a.a., s. 95.

¹⁹ L. William Countryman, a.a., s. 169f., 199f.

emot kärlek. För i Kristus finns sannerligen vare sig man eller kvinna, endast kropparnas ömsesidighet».²⁴ Avgörande är inte huruvida två kristna kan få barn utan deras relation till den andre. Endast genom att avskaffa de biologiska föreställningarna om sexuell skillnad som de primära och signifikanta för den kristna traditionen kan den nå fram till en verklig heterosocialitet som inte är reduktiv. Den sexuella kärleken mellan personer av samma kön kan, menar Loughlin, på sätt och vis tydliggöra den sexuella skillnaden bättre än den sexuella kärleken mellan personer av olika kön, eftersom det i det förnämnda fallet blir tydligt att det inte handlar om en biologisk skillnad, utan om den teologiska skillnad som grundar sig på ett ömsesidigt, ständigt pågående givande, mottagande och återgåldande, och vars paradigmatiska instans i den kristna traditionen är Guds relation till människorna. Det innebär att den sexuella kärleken mellan personer med samma genitala konfiguration i princip löper lika liten eller lika stor risk att bli en «homosexuell» kärlek, dvs. en «kärlek till det samma», som den sexuella kärleken mellan personer med olika genitala konfigurationer.

För den kristna kyrkan är emellertid inte sexuell kärlek den primära formen av kärlek. Kärleken till Gud kommer först. För att kunna åstadkomma något mer än en pragmatisk bearbetning av de samtida omständigheterna måste en teo-

logi om människans sexualitet, vare sig det rör sig om sexualitet överhuvudtaget eller frågan om vilka former av genital kärlek som är legitima mellan vilka personer, bearbeta denna fråga i ljuset av dess i strikt mening teologiska horisont, dvs. relationen mellan Gud och oss människor. Vad det innebär att leva som en sexuell varelse i den kristna kyrkan kan endast förstås mot bakgrund av människans relationalitet överhuvudtaget, såväl i dess mellanmänskliga som dess gudomliga dimensioner.

Till syvende og sidst är det enligt den kristna tron alltså inte de sexuella relationerna som är bestämmande för en människas identitet, utan hennes relation till Gud. Det betyder inte att sexuella relationer är något oviktigt för en människas identitet, men det betyder att de sexuella relationerna måste ses i ljuset av relationen till Gud. Vad relationen till Gud fostrar är relationer där den andre inte kan reduceras till min spegelbild — en kärlek till den andre och inte till det samma. Detta gäller oavsett om vi talar om heterosexuella eller homosexuella relationer: En homosexuell läggning betyder helt enkelt att den homosexuella människan möter den andre och därmed upptäcker sig själv i relation till personer av samma kön.²⁵ Med andra ord kan inte homosexuell kärlek sägas vara en kärlek till «det samma» och alltså en självcentrerad kärlek i högre grad än heterosexuell kärlek.

²⁴ Gerard Loughlin, *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*. Challenges in Contemporary Theology. Oxford/Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2004, s. 161.

²⁵ David Matzko McCarthy, «The Relationships of Bodies: A Nuptial Hermeneutics of Same-sex Unions», *Theology and Sexuality*, s. 212f.

Summary

This article is, first, a critical discussion of the heteronormativity of the Christian tradition and, second, a systematic-theological proposal on how to figure what could be called a more genuine conception of «heterosexuality» which includes sexual relationships between human beings of the same genital configuration as well as sexual relationships between human beings of different genital configurations. In the first part I discuss the history of concept of sodomy, with the help of the theologian Mark D. Jordan, and also try to show why this concept, as little as its younger relative «homosexuality», is not very fruitful when it comes to understanding sexual relationships from a theological perspective. I argue, further, that the eschatological horizon for sexuality has disappeared from the modern conception of bodies, and that the modern horizon of biological reproduction implies a theological deficit. The last part of my argument is that, theologically speaking, the horizon for any sexuality is a love for the other that does not reduce the other to the same, and, thus, sexual relationships between human beings of the same genital configuration could be seen as a way of loving the other as much as and in the same way as sexual relationships between human beings of different genital configurations. What we call «homosexuality» could be as «heterosexual» as «heterosexuality» and vice versa.