

Teologins queera dilemman

IDA SIMONSSON

*Ida Simonsson studerar systematisk och exegetisk teologi på masternivå på Teologiska Högskolan i Stockholm. Där har hon tidigare skrivit kandidatuppsatsen *Kristi kropp och makten inom systematisk och exegetisk teologi*. Uppsatsen är en jämförande studie av kyrkan som *Kristi kropp*, dess maktstrukturer och dess relation till omvärldens maktthavare hos Paulus och William Cavanaugh.*

Inledning

Under senare tid har pronomenet "hen" rört upp starka känslor i den svenska kulturdebatten, något som tyder på att frågeställningar kring könsidentitet är angelägna för allt fler i vår tid. Frågorna som en gång väcktes i en förhållandevis snäv cirkel av queerteoretiker och hbtq-aktivister tycks nu befinna sig i en övergång till att bli allmänt tankegods, inte minst inom teologin där många ser en potential i mötet mellan queerteori och teologi. Det är den form dessa frågeställningar tar inom teologin jag vill undersöka här, framförallt en specifik spänning som uppstår i detta möte. Den spänningen kan formuleras enligt följande: Medan queerteori dekonstruerar kulturellt konstruerade identiteter för att spåra de uteslutningar som sker i identitetsbyggets namn, så ägnar sig den teologi som bedrivs inom den kristna tanketraditionen ofta åt att utforska och teoretiskt underbygga en kristen identitet. Hur kan då "queer" (d.v.s. queerteori) och "teologi" sammanföras utan att det ena reduceras till att förläna ett subversivt skimmer åt eller legitimeras det andra? Kontrasten mellan queerteori och kristen teologi ställs på sin spets i den katolska teologen Elisabeth Stuarts "Sacramental flesh", publicerad i antologin *Queer Theology*, och texten lämpar sig därför väl för att närma sig detta problem. Stuart använder sig här av en av queerteoriens förgrundsgestalter, Judith Butler, och hennes teori om genusmelankoli. Genusmelankoli är tillsammans med performativitet och parodi centrala begrepp inom queerteorin. Genusmelankolin uppstår enligt Butler som resultat av det som måste negeras för att bekräfta en specifik könsidentitet i ett tvåkönsschema – till ex-

empel en sexuell dragning till någon av samma kön, en dragning som måste förnekas för att en solid könsidentitet enligt vårt samhälles traditionella normer ska kunna upprätthållas. Detta upprätthållande inbegriper alltså ett ständigt uppträdande i enlighet med normer, vilket får dessa normer att framstå som något naturligt eller givet. Detta kallar Butler könsidentiteternas performativa karaktär. Parodin är istället ett uppträdande som visar att det är möjligt att agera annorlunda, en repetition med variation som avslöjar att könsidentiteterna inte är absoluta, till exempel dragshowens parodierande av könsnormer. Jag kommer att återkomma till och vidare belysa dessa centrala begrepp i ljuset av den spänning mellan queerteori och teologi jag vill undersöka närmare.

Butlers teori om genusmelankoli väcker enligt Stuart två frågor: dels om det finns någon plats där det är möjligt att vara sant queer (av Stuart definierat som att kunna uppvisa manlighet och kvinnlighet på ett sätt som avslöjar deras performativa karaktär), dels om det finns någon möjlighet att undfly genusmelankolin. Stuarts svar blir att *bara* "the Christian theologian can answer in the affirmative to both these questions and therefore save queer theology from self-destructive despair".¹ Bortsett från att det är svårt att avgöra om Stuart verkligen så oproblematiskt övergått från queerteori till queerteologi och menar att båda är i samma desperata belägenhet, eller om hon bara skrivit fel, så är det

¹ Elizabeth Stuart, "Sacramental Flesh", 65-75 i *Queer Theology: Rethinking the Western Body* (red. G. Loughlin; Oxford: Blackwell, 2007), 65.

också en ganska provocerande formulering. Hon fortsätter med att konstatera att kyrkan är den enda gemenskapen med mandat att vara queer, och hennes text avslutas med att queerteori når sitt *telos* i kyrkan där genusmelankolin ersätts av glädjen att växa in i Kristi kropp. Stuart tycks alltså mena att den kristna tron och teologin på ett unikt sätt svarar mot den problematik queerteorin med Judith Butler i spetsen enligt henne identifierar korrekt men inte löser.² Stuart tolkar skillnaden mellan kristen praktik och teologi (som identitetsbyggande) och queerteori (som ifrågasätter identiteter som ”givna”) som att den senare har ett problem och den förra erbjuder en lösning eftersom den kristna identiteten till skillnad från alla andra enligt Stuart faktiskt *är* given – av Gud. Identiteten kommer oss till mötes genom sakramentens förebådande av *eskaton*. Denna lösning, sakramentens queerande funktion, får sin teoretiska benstomme utlagd i ”Sacramental Flesh”. Stuarts queerande eskatologiska teologi bär på en intressant potential, men jag misstänker att hon förbiser aspekter av Butlers teori om genusmelankoli som inte låter sig förbises med mindre än att genusmelankolins problematik bagatelliseras.

I denna artikel vill jag fördjupa mig i den queerteologiska diskussionen och dess inre spänningar. Fördjupningen kommer att ske i tre steg. För det första ska jag belysa den logik som ligger bakom sakramentens queerande funktion hos Stuart. I ett andra led undersöker jag om det stämmer, som Stuart menar, att denna logik svarar mot den problematik Butler identifierar som genusmelankoli i *Genustrubbel*. Slutligen söker jag, utifrån svaret på dessa två frågor, formulera en ansats till queerteologi som tar på allvar både genusmelankolins problematik och den kristna teologins anspråk på att tala om den kristna identitetens befriande karaktär.

² Ett liknande mönster återfinns hos den anglikanska teologen Sarah Coakley, se hennes artikel ”The Eschatological Body: Gender, Transformation and God”, bl. a. publicerad i Sarah Coakley, *Powers and Submission: Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford: Blackwell, 2002), 153-167. Finns även översatt till svenska i *Postmodern teolog: en introduktion* (red. O. Sigurdson & J. Svenungsson; Stockholm: Verbum, 2006), 240-258.

Queera sakrament

Kärnan i det Stuart skriver kan sammanfattas i hennes avslutande ord: ”in Christ maleness and femaleness and gay and straight are categories that dissolve before the throne of grace where only the garment of baptism remains”.³ Hon anspelar här på Gal 3:27-28: ”är ni döpta in i Kristus har ni också iklätt er Kristus. Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna”. På vilka vägar återvänder då Stuart till sin inledande utgångspunkt, att kristendomen erbjuder möjligheter att vara sant queer?

Stuart tar sin utgångspunkt i Kristi kropps förskjutningar och dess mångtydighet, från nyfött barn till död och uppståndelse till kyrkan, en kropp som utgörs av många kroppar. Genom sakramenten blir denna kropp tillgänglig för de kristna, och de kristna blir en del av kroppen. Det första steget är dopet. I dopet tar vi emot en identitet som inte förhandlats fram i samspel med våra sammanhang och kulturer, utan är oss given. I dopet rör den döpte sig från ett slaveri under destruktiva begär till insikten att allt begär har sitt mål i Gud, ”in other words, baptism unmasks the melancholia at the heart of society”.⁴ Dopet avslöjar otillräckligheten hos de konstruerade identiteterna liksom hos de begär de inrymmer, tvingar oss att inte tillhöra dessa identiteter och öppnar upp en annan typ av tillhörighet. Denna radikala förändring kan komma till stånd genom att dopet involverar döden – dopet beskrivs som ”new creation brought about through a death to sin”, den döpta omvandlas i Kristi likhet och förenas med Kristus genom kyrkan.⁵

Synden har därför genom dopet förlorat sitt grepp om människan. Den döpta lever i sin kultur men är samtidigt indragen i en annan värld, i den eskatologiska spänningen mellan redan och ännu inte. Alla kulturella identiteter förlorar sin mening i denna spänning eftersom de inte är avgörande i Guds ögon, och därför bör inte heller vi se dem som avgörande. Sexuella identiteter och könsidentiteter har nämligen konstruerats som en del av en maktordning, vilket queerteorin visat oss. Identitetskategorierna som sådana kan

³ Stuart, 75.

⁴ Stuart, 67.

⁵ Stuart, 67.

betraktas som synd och behöver därför ifrågasättas av den kristna teologin, kristna måste leva i sina kulturellt betingade identiteter på ett sätt som parodierar dem. Här använder sig Stuart av begreppet parodi i den funktion det kommit att få inom queerteorin, som en repetition med variation, något jag kommer återkomma till. Stuart menar att parodin av hävd är kristendomens sätt att fungera, nattvarden som parodierar den sista måltiden, den sista måltiden som parodierar den judiska sedermåltiden. Stuart tar också upp hur förmoderniteten conceptualiserade kön på ett annat sätt än vi. Sålunda kan monasticism förstås som tidig, om än tydligt patriarkal, queerteori. "Earlier generations of Christians were much better at parodying gender than us".⁶ I det celibatära löftet blir det uppenbart att det heterosexuella reproduktiva äktenskapet inte är lika med kristet lärjungaskap, och Gud framträder som begärets mål snarare än det "motsatta könet". I samma tradition kan nunnor ha mansnamn och munkar ha vad vi skulle betrakta som kvinnokläder.

I nattvarden får de döpta lära sig om och öva sig i det eskatologiska livet. Vigningen av bröd och vin påminner om Kristi kropps instabilitet, och genom nattvarden konstitueras kyrkan samtidigt som Kristi kropp och Kristi brud. Begäret riktas mot det gudomliga. I detta sammanhang blir det djupt problematiskt att de enda som får vigas till präster är män, ett exkluderande som förstärker snarare än relativiserar de kulturellt förhandlade identiteter som Stuart betraktar som synd. Prästerskapet bör istället representera den uppståndna kroppens mångkönade karaktär.

Äktenskapet har en trinitarisk dimension som upplöser fixeringen vid fortplantning, avgränsad tvåsamhet och heterosexualitet. Det eskatologiska äktenskapet mellan Kristus och kyrkan upplöser slutligen det mellan människor ingångna äktenskapet, det senare pekar egentligen hela tiden mot det förra. I döden möter slutligen den döde Kristus, och alla identiteter förlorar sin relevans gentemot identiteten som döpt, vilket understryks genom hela begravningen. I döden upphör allt, "only the garment of baptism remains".⁷

⁶ Stuart, 69.

⁷ Stuart, 75.

Eskatologin genomsyrar Stuarts text på flera plan, dels är den ständigt närvarande som queerande potential, och dels i textens själva rörelse, en rörelse som är parallell med det kristna livet. Redan i textens, och det kristna livets, början har vi fått tillgång till dopets gåva. Och vid dess slut, döden, avslutar Stuart med allusionen till Gal 3:27-28, visar på hur alla identiteter löses upp i döden, utom den kristna eftersom dopet består in i döden. Slutet återvänder till och förklarar början. Samma logik återfinns hos Paulus i Rom 6:1-11, där synden (hos Stuart likställd med identiteterna) i döden förlorar sin makt över oss, och eftersom dopet innebär en identifikation med Kristi död så är vi redan i dopet fria. Därför kan Stuart skriva att melankolin är "unmasked", att synden inte har makt att alienera den döpta från Gud och att denna inte behöver, eller ens kan, leva kvar som om de gamla identiteterna vore giltiga. Döden är med andra ord dopets teologiska förutsättning. Stuarts association mellan synd och köns- och sexualitetsidentiteter, som är konstruerade "in the context of power and are part of a matrix of dominance and exclusion",⁸ gör att dopet befriar den döpta från just dessa identiteter, som annars ofta inom teologin betraktas som essentiella. Här uppfattar jag att Stuarts kärna ligger, *dopet som genom att också vara en död befriar från synd, vilket inkluderar köns- och sexualitetsidentiteter*. Det är i detta ljus, identiteterna som synd, som celibatet och äktenskapet får sin queera funktion. Båda två handlar ytterst om att rikta begäret mot den treniga Guden, som i sin förening med människan upplöser såväl tvåsamhet som heterosexualitet, och därmed också könsidentiteternas föreställda essentiella karaktär. Nattvarden innebär en undervisning och en övning i det eskatologiska livet, fritt från synd. Det är också utifrån detta resonemang kritiken mot det manliga prästerskapet hämtas.

Butlers genusmelankoli och Stuarts sakrament

Stuarts text är elegant strukturerad, slutet återvänder till början och blir dess bas. Men kan tex-

⁸ Stuart, 68.

tens rörelse användas som argument för det hon påstår, att dopets element av död faktiskt kan och bör befria oss från den synd som köns- och sexualitetsidentiteter och därmed genusmelankolin innebär? Problemet med hennes (och Paulus) resonemang är naturligtvis att detta inte går att förankra i en levd erfarenhet, hur queer och vacker tanken än är. Liksom Paulus, som inte bara skriver till sina vänner att de som döpta har dött bort från synd, utan samtidigt paradoxalt nog uppmanar dem att inte synda, verkar också Stuart inse att det finns ett glapp mellan teologi och erfarenhet. Hon nöjer sig nämligen inte med att konstatera att det skett genom dopet, hon uppmanar också till att det ska ske, och visar på hur den döpta genom livet med kyrkan kan lära sig att leva så. Varför fungerar då inte dopets död på det omedelbart befriande sätt som frasen ”new creation brought about through a death to sin” antyder?⁹

Hos Butler är könsidentiteterna inte något jag kan klä av och på mig efter tycke, utan konstituerar mig som konstruerat subjekt. De är inte bara kategorier vi bedöms utifrån eller uppträdanden vi utför, så kallade könsroller, utan själva våra kroppar. ”Som en antimetaforisk aktivitet gör inkorporeringen förlusten *bokstavlig på* eller *i* kroppen och visar sig därmed som kroppens fakticitet”.¹⁰ Med andra ord, det finns inte något subjekt bortom det konstruerade som i någon enkel mening skulle kunna befrias från konstruktionen genom dopet. Hur kommer då Butler fram till detta? Hon använder sig av Freuds teori om melankoli, där melankolin, till skillnad från andra sorgprocesser, utgörs av att ett kärleksobjekt vid en förlust internaliseras så att kärleksrelationen inte behöver uppges. Därmed internaliseras också eventuella konflikter. Detta blir en konstituerande del av personen, och denna mekanism gäller enligt Freud också konsolideringen av en könsidentitet. I Butlers freudianska analys föregår förbudet mot homosexualitet faderslagens incestförbud, eftersom det senare är beroende av att det finns en läggning, nämligen den heterosexuella. I och med förbudet mot homosexualitet så internaliseras det förbjudna kär-

leksobjektet, individen identifierar sig med detta objekt. Förbudet mot homosexualitet skapar alltså inte bara en heterosexuell läggning utan också manlig respektive kvinnlig könsidentitet. Identifikationen förstärks genom en upprepning av förbudet i kulturen, formandet av kroppen i enlighet med könsstereotyper och produktionen av begärets läggning. Oidipuskomplexet är på så vis beroende av att pojken identifierat sig med fadern, och dess ”positiva” (enligt Freud) utgång, att pojken inte internaliserar modern som förbudet objekt utan istället förskjuter begäret till ett annat tillåtet objekt i enlighet med samma heterosexuella läggning, är beroende av förbudet mot homosexualitet. Läggningar såväl som könsidentiteter är alltså produkter av lagen snarare än något naturligt eller ursprungligt som sedan måste kanaliseras eller undertryckas. Det är detta som är genusmelankolin: vårt genus/kön och vår sexualitet vilar på uteslutningar och internaliserade förluster. Och eftersom det inte finns något mystiskt inre hålrum där sådana internaliseringar kan hårbärgas så måste kroppen själv förstås som den yta, eller det rum, där internaliseringarna ”förvaras”.¹¹

Om man köper Butlers analys, vilket Stuart tycks göra då hon erkänner genusmelankolin som ett verkligt problem, blir det svårt att hänga med i Stuarts resonemang när hon till synes så lättvindigt menar att synden (och därmed identiteterna) förlorat sin makt över oss genom dopets död. Om Butlers förståelse av könsidentiteter godtas så bär vi på vår genusmelankoli i själva kroppen och kan inte räkna med att något annat än den kroppsliga döden ska upplösa den fullständigt – inte ens en identifikation med någon annans död eller ett föregripande av den egna döden. Men trots att Stuart verkar godta Butlers modell menar hon att dopet avslöjar denna melankoli och synden förlorar sin makt över oss. Hon menar att det är just denna befriande kristna identitet som gör att queerteorin når sitt *telos* i kyrkan.

Har Stuart då inte förstått genusmelankolins kroppsliga karaktär? Hon tillskriver dock queerteorin en destruktiv desperation som den behöver frälsas från, hon verkar alltså vara införstådd med att det Butler beskriver inte kan avhjälpas i

⁹ Stuart, 67.

¹⁰ Judith Butler, *Genustrubbel* (Göteborg: Daidalos, 2007), 131.

¹¹ Butler, 125-130.

en handvändning. Domet är i så fall för Stuart inte bara en identifikation med Kristi död eller ett föregripande av den egna döden, utan i någon bemärkelse en faktisk död, det nya livet faktiskt en kroppslig transformation. Eskatologin verkar då vara realiserad snarare än framtida, betoningen i ”redan men ännu inte” ligger på redan. Samtidigt motsägs detta av det Stuart själv kan konstatera och kritisera, nämligen att kyrkans beteende gång på gång visar att eskatologin inte är realiserad – prästerskapet är exklusivt manligt, kyrkan är alltför besatt av heterosexuellt, monogamt och prokreativt äktenskap på bekostnad av celibat och andra former av samlevnad. Stuarts segerjubel över dopidentitetens befriande karaktär verkar helt enkelt vara lite för övermodigt. Vid en första anblick verkar det alltså som att Stuart faktiskt inte kan erbjuda en lösning på genusmelankolin.

Stuart är väl införstådd med hur hal den givna dopidentiteten kan verka ur ett queerteoretiskt perspektiv, att den kristna identiteten kan ses som lika instabil som alla identiteter, ”a mere matter of performance as well”.¹² Hennes svar blir dock just att dopidentiteten inte är kulturellt förhandlad utan given av Gud. Här tror jag att vi finner resonemangets svaga punkt, den punkt som i sina konsekvenser gör att jag som läsare får välja mellan att de två osannolika alternativen att hon antingen inte förstått Butlers genusmelankoli eller att hon ser på domet som realisering av *eskaton*. Jag menar nämligen att det inte finns någon given motsättning mellan att en identitet förstås som given av Gud och att den är en identitet som måste bli ”performed”. Jag vill prova att förskjuta Stuarts dopidentitet så att den förstås just som såväl given *och* i behov av att sättas i spel. Med denna förskjutning tror jag att frågan om huruvida logiken bakom sakramentens queerande funktion svarar mot genusmelankolins problematik kan besvaras jakande. Denna möjlighet behöver dock utredas närmare.

Parodi och performativitet

När Stuart skriver att den kristna identiteten inte är ”a mere matter of performance” syftar hon

¹² Stuart, 66.

antagligen på den queerteoretiska förståelsen av könsidentiteten som befäst genom ständiga uppreningar. Den kristna identiteten står för Stuart i motsats till förtryckande köns- och sexualitetsidentiteter och kanske är det därför hon också är övertygad att den inte kan vara lik de senare på något sätt. Butler skriver angående performativiteten att ”beteckandet är *inte en grundläggande handling, utan snarare en reglerad upprepningsprocess* som just genom att skapa materialiserade effekter genomdrivar reglerna och samtidigt döljer sig själv”.¹³ Här får alltså det performativa ett lömskt skimmer, processen döljer sig själv på ett bedrägligt vis. Men frågan är om det lömska inte snarare har att göra med att i just det här fallet fungerar det performativa så att det ger sig själv ontologisk status? Det vill säga det får resultatet, könsidentiteterna, att framstå som givna, orubbliga. Om det performativa accepteras som performativt, alltså förhandlingsbart, öppet för omformuleringar, skulle det då vara lika förtryckande?

Den reformerta teologen Serene Jones skriver om rättfärdigheten genom tro som en rättfärdiggjord identitet som inte är människans men som ges åt henne att *spela upp*, snarare än som en ny rättfärdig essens.¹⁴ Jones ser alltså inga problem i att förstå det performativa som något positivt. Kan det då vara så att det istället för att finnas en motsägelse mellan identiteten som given och som i behov av ”performance” finns en motsägelse i Stuarts dopidentitet som *inte* blir ”performed”, det vill säga inte utförd eller satt i funktion? Vad är en identitet som inte sätts i spel, hur kan den döpta förhålla sig till en identitet som inte inbegriper ett uppträdande?

I Stuarts utläggning av de kristna sakramentens betydelse visar det sig mycket riktigt att den kristna identiteten innebär vissa lekar, spel eller uppträdanden. Kristna är kallade att leva sin kristna identitet på ett sätt som visar på de kulturellt betingade identiteternas kontingens, något de gör genom parodin. En intressant detalj här är att Stuart inte refererar till att Butlers föreslagna subversiva strategi gentemot könsidentiteternas

¹³ Butler, 227.

¹⁴ Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 66-67.

skenbara stabilitet är just parodin, den skeva upprepningen som avslöjar identitetens performativa karaktär.¹⁵ Kan denna tystnad ha att göra med att Stuart gärna vill se Butler och hennes lärjungar som desperata och i behov av frälsning? Eller har hon inte läst de delarna av Butlers texter? Jag lutar nog mer åt det senare, för hon verkar använda sig av parodin på ett ganska oreflekterat sätt. Stuart menar till exempel att den kristna parodin syns i nattvardens upprepning av den sista måltiden. Men vad är då relationen mellan den sista måltiden och nattvarden om parodins funktion bara någon mening tidigare är att ”expose” de kulturella identiteternas ”non-ultimacy”?¹⁶ Eller någon mening senare, ”[e]arlier generations of Christians were much better at parodying gender than us”?¹⁷ Parodi tycks betyda två olika saker för Stuart beroende på om det är fråga om nattvarden eller om könsidentiteter. Ifråga om könsidentiteterna är Stuarts resonemang lite orimligt – det går inte att hävda att någon skulle ha parodierat något som inte fanns. Snarare förstärktes genom performativitet en annan typ av könsidentitet. Den förmoderna synen på kön, i sig till en till synes stabil patriarkal enkönsmodell, kan dock användas för att iscensätta förskjutningar av den moderna tvåkönsmodellen. Däri ligger den förmoderna traditionens subversiva potential, inte i att den i sig var subversiv, utan i kunskapen om att den moderna synen på kön har utvecklats ur något annat och därmed är något kontingent och relativt.

Butler skriver angående dragshowens parodiska funktion att ”[g]enom sin *genusimitation* avslöjar drag indirekt *genusstrukturens imitativa karaktär*”.¹⁸ Utifrån denna beskrivning, som också återspeglas i Stuarts föreslagna hållning gentemot köns- och sexualitetsidentiteter, så är dock nattvarden inte någon parodi. Jag har aldrig bevittnat något nattvardsfirande eller läst någon nattvardsteologi som menar att nattvarden avslöjar den sista måltidens imitativa karaktär. Snarare tycks nattvarden vara performativ. Istället för att relativisera den sista måltiden, så förstärker nattvarden dess ställning som ett firande av en

himmelsk måltid som gång på gång upprepas, och upphäver istället andra faktorer, såsom tid och rum. Det är just denna eskatologiska funktion som Stuart verkar vilja vara ute efter, men det är inte en parodisk funktion i queerteoretisk bemärkelse. Nattvarden verkar om något vara en omvänd parodi, ett uppträdande som relativiserar allt annat än sin egen eskatologiska verklighet.

Snarare än att förstå Butler som desperat uppfattar jag att poängen med *Genustrubbel* är att visa på öppningar. Om varken könsidentitet eller sexualitet är fördiskursiva utan resultat av förbud och förluster som inkorporeras och iscensätts i ett oändligt antal upprepningar, så kan också en förskjutning av dessa upprepningar i parodins form öppna våra ögon för att lagen och melankolin inte är determinerande. Spelrummet må tyckas snävt, men det finns ändå där. Vi har ingen möjlighet att lämna vår kropp med dess inristade genusmelankoli bakom oss, men vi har en möjlighet att med våra kroppar prova att iscensätta parodiska variationer på lagens teman.

Jag tror, med Stuart, att en queerteoretiker antagligen betraktar den kristna identiteten med samma skepsis som alla andra identiteter. Och jag tror att det finns fog för det. Dopet verkar inte med automatik göra kristna människor bättre eller mindre fast i köns- och sexualitetsidentiteter än andra. Trots detta tror jag att Stuart har rätt i att kristendomens eskatologiska horisont bär på en queerande potential. Men snarare än att gå emot mina erfarenheter och hävda att den eskatologiska identiteten är given i dopet, oförhandlad och förvandlande, genom dopdöden befriande från synd, skulle jag alltså vilja pröva tanken att dopidentiteten går att se som en roll som väntar på att spelas upp. Jag återvänder till Serene Jones; ”[i]n God’s merciful decision to forgive the sinner, God does not give us a new nature but allows us to ‘play’ (perform) an identity that is not ours by right but is a gift. We are invited to put on – as in a performance – an alien righteousness, one that is Christ’s, not ours”.¹⁹ Hon skriver också om kyrkans relation till skriften och berättelserna däri som ett ”performance”, samtidigt som ”the story performs the church”.²⁰ Kyrkan spelar upp historien, erbjuder manu-

¹⁵ Butler, 212-221.

¹⁶ Stuart, 69.

¹⁷ Stuart, 69.

¹⁸ Butler, 216.

¹⁹ Jones, 66-67.

²⁰ Jones, 157-158.

skript eller positioner för människor att inta och improvisera utifrån, samtidigt är kyrkans existens i sig sprungen ur berättelsen, kyrkan berättar och berättas.

En kombination av dessa två, den rättfärdiggjorda individen som får iklä sig Kristi rättfärdighet och gemenskapen som samtidigt upprepar (spelar upp) en berättelse och själv blir berättad i samma berättelse, ger en alternativ bild till Stuarts givna dopidentitet vars förutsättning är att dopet innebär att dö bort från synden. Denna bild förstärks ytterligare av Jones betoning av samspellet mellan helgelsen, att som individ och kyrka bli formad av Lagen och växa, och rättfärdiggörelsen, att bli dömd och därefter få den främmande rättfärdigheten som gåva. Uppspelet av den kristna identiteten är alltså en upprepning i rörelse och växande, den är inte given en gång för alla, den kristna personen är aldrig fullständigt befriad från synd utan växer, döms och rättfärdiggörs om vartannat.

En fascinerande aspekt av Serene Jones ”spelade” kristna identitet är att den på intet sätt är överklig. Snarare visar Butlers analys att det ständigt upprepade och spelade blir verkligt, kroppsligt. Ett bra exempel på det är hur vår tvåkönsmodell är uppfattad som en verklighet till en så hög grad att de människor som föds med ”avvikande” anatomi eller ”avvikande” endokrinologiska funktioner underkastas kirurgi eller hormonbehandlingar redan som mycket små barn för att kunna spela rollen på ett sätt som inte stör skådespelet. Ett annat mer vardagligt exempel är hur män i högre grad tränar med tyngre vikter och färre repetitioner i gymmet för att bli större och manligare, och kvinnor med lättare vikter och fler repetitioner för att bli slankare och kvinnligare. Tvåköns-modellen fortsätter alltså att bekräfta och förstärka sig själv. Parodins skeva upprepanen, som Butler framställer det, gör dock inte anspråk på att äga någon slags ursprunglig sanning om sexualitet och kön, utan är ett lekfullt sätt att visa på att det performativa är just performativt. Hon skriver, nästan som ett svar på Stuarts anklagelse om desperation, att ”[k]onstruktionen står inte i motsats till handlande; konstruktionen är handlandets nödvändiga scen, själva förutsättningen för

dess tydlighet och kulturella begriplighet”.²¹ Det faktum att våra identiteter är konstruerade och så tydligt kodade är det som kan göra en parodi kraftfull. Det uppdrag Butler ger oss är inte att hitta en plats utanför det konstruerade, eftersom en sådan plats enligt henne inte existerar, utan att delta i upprepningen men hitta strategier som öppnar upp. Identiteternas konstruerade karaktär är det som gör att våra liv inte är determinerade.

Jag vill här återgå till konsolideringen av köns- och sexualitetsidentiteter som melankoliska strukturer på och i kroppen. Hela vår kropp från våra inre organ och muskler till vår hud är genomkorsad av ett fint nätverk av nervceller. Detta nätverks centrum är det vi kallar hjärnan. Känslor, minnen, vanor, trauman och så vidare är elektriska impulser som bildar mönster i detta nätverk, impulser som fortplantar sig till andra typer av celler som utgör olika delar av våra kroppar. Detta är i själva verket, trots att vårt språk envisas med att dela upp ”personlighet” och ”kropp”, en väldigt vardaglig erfarenhet – upprördhet är ytlig andning, hög puls, svettningar och spända muskler, och avspänningens psykiska och fysiska aspekter är omöjliga att skilja åt. Butlers förståelse av genusmelankolin som kroppslig stämmer väldigt bra överens med denna kunskap. Det är därför rimligt att anta att om en person utför vissa ”yttre” beteenden kommer det att få ”inre” konsekvenser, och tvärtom. Närmare bestämt: att iklä sig Kristus och därmed identifiera sig själv med en judisk man i antika Mellanöstern, en inkarnerad Gud, en avrättad och uppståndna Messiasgestalt, en mångkönad kyrkokropp och den andra personen i den treeniga Guden, borde kunna påverka de kroppsliga melankoliska strukturerna. I dopet får kyrkan spela upp en scen där den döpta dör och uppstår till ett nytt liv. Den döpta får sedan försöka uppträda som om synden inte har någon makt i det egna livet, som om kroppen redan hade förvandlats och befriats från sina inristade köns- och sexualitetsidentiteter. I nattvarden får de döpta tillsammans så att säga iscensätta sin generalrepetition, öva sig i att uppfatta de kulturellt betecknade kropparnas instabilitet och flytande karaktär, hur den allra mest centrala kroppen förflyttas från kött och blod till bröd och vin till

²¹ Butler, 229.

multipla variationer av kött och blod. I celibatet får personen ifråga rikta sitt begär mot något annat än en människa och därmed bryta genusmelankolins dynamik, i äktenskapet får de tvåsamma öva sig i att dra in ytterligare tre/en i relationen. Att uppträda, ”perform”, tala och handla utifrån denna typ av mångfacetterade identifikationer måste få konsekvenser. Detta är ingen parodi i butleriansk bemärkelse, och det är heller ingen stuartiansk dödsmetaforik. Det kanske snarast kan beskrivas som en vald och medveten performativitet som i och med ständiga uppreningar så småningom kan rista in nya tecken på kroppens yta, tecken av nattvardens gränsöverskridande kroppslighet. Väl etablerade elektriska impulsmönster i nervsystemet försvinner såvitt jag vet inte, men däremot kan nya mönster bildas och nya associationsbanor påverka de gamla mönstren.

Denna identifikation är möjlig för att den inte kräver att någon ”lyfter sig i håret” ut ur sin kontext. Tvärtom finns den redan mitt i den västerländska kontexten, det är en tradition som är oss historiskt given. Identifikationen kräver heller inte ett omöjligt utsuddande av neurologiska mönster, utan erbjuder snarare en möjlighet att inrätta nya mönster. Detta kan ses som en del av den eskatologiska belägenheten, att den kristna personen har att leva i ”redan men ännu inte”, leva i en värld av stiliserade kvinno- och manskroppar och sexualitetsmönster samtidigt som den försöker spela upp en eskatologisk mångkönad kropp.

Lagen, konstruktionen och slutet

Slutligen måste konstateras att en del återstår att göra för att kunna formulera en queerteologi som tar på allvar såväl genusmelankolins problematik som den kristna teologins tal om den kristna identitetens befriande karaktär. Jag har inte genomfört någon genealogisk studie av vilka utslutningar och vilka potentiellt förtryckande strukturer som konstituerar den paradoxala eskatologiska identitetsupplösande identiteten som kan sammanfattas i Gal 3:27-28. En sådan undersökning är en förutsättning för att kunna avgöra om en performativ kristen identitet också kan vara queer. Det är också en förutsättning för

att kunna avgöra om den kan vara befriande. Jag har heller inte utrett om eller på vilket sätt identiteten i Kristus kan förstås som given till skillnad från andra identiteter. Trots dessa teoretiska luckor kan jag ändå skönja konturerna av en möjlig queerteologi.

Jag tror att Stuart har rätt i att för en kristen teolog finns en avgörande skillnad mellan den kristna identiteten som given och andra identiteter som hon förstår som kontingenta, även om den förra föreställs som i behov av att sättas i spel och övas in. Galaterbrevets omstörtande ”i Kristus” är en identitet vars form kommer ur det som ännu inte är, som föreställs komma de kristna till mötes ur framtiden eller ur det himmelska. En queerteologisk dekonstruktion av det slag jag nyss nämnde skulle kunna kritisera kulturellt förhandlade tolkningar av den kristna identiteten, men skulle den kunna kritisera den kristna identiteten som sådan? Dock är det möjligt att med Serene Jones, och faktiskt också delvis med Butler om än på ett annat sätt, se det konstruerade och lagen som en förutsättning för den mänskliga samvaron, för den kulturella begripligheten. Lagen, för Jones Guds Lag, är den struktur som hjälper oss att växa. Konstruktionen är för Butler förutsättningen för aktörskap. Tack vare Lagen kan vi utvecklas, tack vare konstruktionen är våra liv inte determinerade. En queerteologisk dekonstruktion av den kristna identiteten kanske skulle behöva ha denna förståelse av lag och konstruktion, som möjligheter att existera och därmed potentiellt livgivande, för att kunna hålla samman queerteori och kristen teologi. En kulturellt förhandlad kristen identitet kan då, om den bedöms som livgivande, förstås som en av Gud given existensmöjlighet, och de lagar som styr konstruktionen av den uppfattas som Guds Lag. För ett sådant projekt måste naturligtvis etiska kriterier upprättas för att bedöma hur och när en kulturellt förhandlad identitet är livgivande och när den inte är det.

Sammanfattningsvis så tror jag alltså att för att den kristna identiteten ska kunna vara queerande och befriande i bemärkelsen bryta mot och luckra upp våra kulturella konstruktioner genom att erbjuda en annan identitet, den ”i Kristus” som Paulus och Stuart skriver om, så måste den uppfattas som given ur *eskaton*. Den form denna identitet tar i kulturen kan och bör utsättas för en

queerteoretisk granskning, men samtidigt ligger *eskaton* som sådant alltid utom räckhåll för en sådan analys - ett försök att ringa in detta oåtkomliga skulle antagligen bli outhärdligt tråkigt. Och det helhjärtade performance av Kristi rättfärdighet som Jones skriver om kan inte åstadkommas om inte personen som kliver in i den

brinner för det. Den kristna identitetens queerande och befriande potential är alltså paradoxalt nog samtidigt beroende av en queerteoretisk dekonstruktion och av en eskatologi som aldrig kan utsättas för queerteoretisk dekonstruktion fullt ut.

Summary

This article investigates a tension within queer theology, or more specifically between queer theory and Christian theology. Whereas queer theory seeks to deconstruct culturally constructed identities to trace the exclusions that are made in the name of cultural comprehensibility, theology explores the Christian identity as a means to strengthen it. The investigation focuses on the apparent conflict between the logic of a God-given Christian identity that dissolves all other identities, exemplified by Elisabeth Stuart's "Sacramental Flesh", and the theory of gender melancholia and this melancholia as constitutive for the gendered subject as presented by Judith Butler in *Gender Trouble*. However, this tension seems to be solved when focus is put on the possibility to see the Christian identity not as beyond cultural negotiation, but rather as in need to be enacted in culture. This is understood from two perspectives. First in terms of Butler's theories of performativity – cultural constructs become corporeal through constant reenactments. Second, in terms of Serene Jones' understanding of the righteousness of faith as a righteousness that is given to the Christian to perform. Finally, the article argues that with this notion of the Christian identity as beyond human grasp, given from an eschatological horizon, but still always performed in culture and therefore always in need of revision, it is possible to hold together queer theory and Christian theology.