

# En vision för kristen etik

– Exemplet homosexualitet

av Richard B Hays

Gary kom till New Haven sommaren 1989 för att ta ett ordentligt farväl. Min bästa vän från studentåren vid Yale – nu var han döende i AIDS. Medan han ännu kunde resa inbjöd jag honom att komma och besöka oss en sista gång.<sup>1</sup>

Under veckan han bodde hos oss gick vi på bio tillsammans (*Drömmarnas fält* och *Döda poeters sällskap*), vi drack vin och skrattade, vi hade långa allvarliga samtal om politik och litteratur, om evangeliet, sex och liknande. Framför allt lyssnade vi på musik. En del var nostalgisk musik: skivan med skolkören som Gary dirigerade med glödande precision; sextiotalsmusik som väckte minnen till liv från åren då vi demonstrerade tillsammans mot Vietnamkriget – Beatles, Byrds, Bob Dylan, Joni Mitchell. En del var nyare musik vi uppträckt. Jag spelade R.E.M. och Indigo Girls för honom; han lät mig lyssna på Johannes Ockegheims *Requiem (Missa pro defunctis)*. Hans estetiska sinne var som vanligt förfinat och välvägt, och han var som vanligt fast besluten att inte blunda för sanningen, inte ens inför döden.

Vi bad tillsammans många gånger den veckan, och vi pratade teologi. Det stod klart att Gary hade kommit inte bara för att ta farväl

RICHARD B HAYS är professor i Nya testamentet vid Duke University Divinity School i Durham, USA. Hans mest kända bok, *The Moral Vision of the New Testament* – ur vilken följande kapitel är hämtat – är en lärobok i nytestamentlig etik. Boken vill visa hur etik kan bedrivas på Nya testamentets grund. I denna process urskäljer författaren fyra arbetsmoment: det beskrivande, det sammanförande, det tillämpande samt det praktiska. Följande kapitel ger ett exempel på hur denna arbetsmodell kan tillämpas på ett aktuellt etiskt problem: homosexualitet.

utan också för att, inför Gud, tänka igenom förhållandet mellan sin homosexualitet och sin kristna tro. Han var arg på alla självmmedvetna kristna gaygrupper, för han ansåg att hans situation var mer komplicerad och tragisk än vad deras apologetiska hållning ville medge. Han oroade sig också för att gayapologeterna uppmuntrade kristna homosexuella att »hämta sin identitet ur sin sexualitet« och därmed nästan omärkligt ersätta grunden för sin identitet från Gud med ett slags avgudadyrkan. I mer än tjugo år hade Gary brottats med sin homosexualitet och upplevt den som ett tvång och ett lidande. När han nu gick mot döden ville han prata igenom allt igen från början, för han visste att jag älskade honom och litade på att jag inte skulle dölja någonting. Gary hade inte tid att gå som katten kring het gröt. Som Bob Dylan sjöng: »Let us not talk falsely now, the hour is getting late.«

Gary ville särskilt diskutera de bibeltexter som handlar om homosexuella handlingar. Bland många andra gåvor hade Gary en utmärkt förmåga att tolka texter. Sedan han lämnat Yale och hjälpt till att bilda en församlingsbaserad kristen teatergrupp i Toronto, tog han så småningom en kandidatexamen i fransk litteratur. Även om han inte var någon utbildad bibelexeget, så var han en omsorgsfull och lyhörd uttolkare. Full av förhoppning hade han läst igenom standardverken i den spirande rörelse som förespråkar att man ska acceptera homosexualitet i kyrkan: John McNeill, *The Church and the Homosexuals*; James Nelson, *Embodiment*; Letha Scanzoni och Virginia Ramey Mollenkott, *Is the Homosexual My Neighbor?*; John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.<sup>2</sup> Dessa böcker gjorde honom bara ledsen och besviken. Han tyckte att författarna, trots goda intentioner, pressade in sin önsketolkning i bibeltexterna. Hur gärna han än ville tro att bibeln inte fördömer homosexualitet, kunde han inte kränka sin egen intellektuella integritet genom att låtsas övertygad av deras argument.

Ju mer vi samtalade, desto mer fann vi att våra uppfattningar stämde överens. Båda två hyste vi starka betänkligheter mot det ökade trycket på kyrkan att erkänna homosexualitet som en legitim kristen livsstil. Som forskare i Nya testamentet bekymrade jag mig för vissa exegetiska och teologiska tvivelaktigheter inom gruppen av gayapologeter. Som kristen homosexuell ansåg han att deras böcker

varken gjorde rättvisa åt bibeltexterna eller åt hans egen skakande erfarenhet av den gaygemenskap han gått in och ut ur i tjugo år.

Vi kom fram till att våra vittnesbörd kompletterade varandra och att vi hade ett budskap att förmedla till kyrkorna. Den offentliga debatten i ämnet har dominerats av enträget ideologiska röster: å ena sidan gayrättsaktivister som kräver att kyrkan obetingat ska acceptera homosexualitet; å andra sidan fullständig fördömlig av kristna homosexuella. Följaktligen har kyrkan blivit mer och mer polariserad. Gary och jag kom överens om att vi skulle försöka uppmuntra till en mer nyanserad debatt bland trons folk. Han skulle skriva en artikel om sin egen erfarenhet och berättat om sin kamp för att leva som sann kristen, plågad av en sexuell läggning som han ansåg oförenlig med bibelns undervisning, och jag gick med på att skriva en replik.

Sorgligt nog blev Gary snart för sjuk för att genomföra sin idé. Hans sista brev till mig var ett försök att sätta några tankar på pränt medan han ännu kunde skriva. I maj 1990 dog han.

*Den här artikeln* har jag skrivit för att hålla mitt löfte till en älskad broder i Kristus som inte kommer att höras mer på den här sidan av evigheten. Jag publicerar den med förhoppning om att den ska bidra till en ömsint, genomtänkt teologisk reflektion bland trons folk.<sup>3</sup> Behovet av den här sortens reflektion är stort, för ingen fråga skapar så skarpa motsättningar i vår tid som vilka normer som gäller för homosexualiteten. Hur ska bibeln brukas på rätt sätt när vi diskuterar ämnet?

### 1. Genomgång av bibeltexterna

Bibeln talar väldigt sällan om homosexuellt beteende. Det omnämns kanske bara något halvdussin gånger i hela bibeln. Av betoningen att döma är detta en fråga av mindre vikt – jämfört med exempelvis ekonomisk orättvisa. Bristen på texter som behandlar ämnet är ett viktigt faktum för den nytestamentliga etiken. Man bör verkligen akta på vad bibeln säger, men varje etik som vill vara

Hays tillämpar här det beskrivande momentet i sin arbetsmodell för nytestamentlig etik. Beskrivningen blir bibelutläggande till sin karaktär. I detalj redogör Hays för de enskilda bibeltexterna, utan att omedelbart försöka harmonisera dem. Syftet är att undersöka hur varje text ger vägledning i etiska frågor.

biblisk strävar efter att lägga betoningarna på rätt ställe och inte överbetona oväsentligheter. (Tänk om all den energi som nu läggs ner i kyrkan på homosexualitet i stället skulle ägnas åt att försöka förmå de rika att dela med sig till de fattiga! En del av de ivrigaste förkämparna för »bibelns moral« angående sex blir egendomligt svävande när Nya testamentets undervisning om ägodelar kommer på tal.)<sup>4</sup>

Innan vi ger oss i kast med frågan, bör vi säga något kort om de gammaltestamentliga texter som brukar citeras. Därigenom kan vi undanröja några tänkbara missuppfattningar och skissa grunden för den traditionella judiska undervisningen som de nyttestamentliga författarna utgår från.

1 Mos 19:1-29. Den ökända berättelsen om Sodom och Gomorra – som ofta åberopas i samband med homosexualitet – hör egentligen inte till ämnet. »[M]ännan i Sodom« kom och bankade på Lots dörr tydligen i avsikt att begå gruppvåldtäkt på Lots båda gäster – som vi läsare ju vet egentligen är änglar. Änglarna räddar Lot och hans familj och förklarar att staden ska ödeläggas. Skildringen av gruppvåldtäkten utgör ett exempel på stadens synd, men det finns ingenting i texten som är relevant för att bedöma det moraliska i att två personer av samma kön frivilligt har sexuellt umgänge med varandra. I själva verket finns det ingenting i hela den övriga bibliska traditionen, förutom en dunkel vers i Judas 7, som tyder på att Sodoms synd först och främst betraktades som sexuell missgärning av något slag.<sup>5</sup> Den tydligaste beskrivningen av Sodoms synd finner vi i ett ord av profeten Hesekiel: »Detta var din syster Sodoms synd: hon och hennes döttrar kunde leva storslaget, i överflöd och ostörd ro, men de hjälpte inte den som var svag och fattig« (Hes 16:49).

3 Mos 18:22; 20:17. De få bibeltexter som likväl tar upp frågan om homosexualitet beteende är dock klart och odelat negativa i sitt område. Helighetslagarna i Tredje Moseboken förbjuder tydligt och bestämt manligt homosexuellt umgänge: »Du får inte ligga med en man som man ligger med en kvinna; det är något avskryvt« (3 Mos 18:22). (Här sägs inget om kvinnligt homosexuellt beteende.) I 3 Mos 20:10-16 finns samma handling med på listan över en mängd sexuella överträdelser – inklusive äktenskapsbrott, incest och tidelag –

som ska bestraffas med döden. Det är värt att notera att själva handlingen att »ligga med en man som man ligger med en kvinna« förbjuds kategoriskt – motiven för handlandet anses inte ha någon moralisk betydelse. Detta entydiga lagförbud utgör grunden för den senare allmänna förkastelsen av manligt homosexuellt umgänge inom judendomen.<sup>6</sup>

Att citera en lag från Tredje Moseboken behöver ju förstås inte betyda att frågan är avgjord för den kristna etikens räkning. Gamla testamentet innehåller många bud och förbud som kristenheten från första början har åsidosatt eller bedömt som inte längre gällande – framför allt regler kring omskärelse och kosthållning. Vissa etiker har hävdats att inte heller förbudet mot homosexualitet längre gäller för kristna – det utgör bara en del av Gamla testamentets rituella »renhetsregler« och saknar således moralisk betydelse i dag.<sup>7</sup>

Men Gamla testamentet gör ingen systematisk skillnad mellan rituallagar och moralagar. Samma avsnitt av helighetslagarna innehåller till exempel också förbud mot incest (3 Mos 18:6-18). Är det en renhetslag eller en moralag? Tredje Moseboken gör i princip ingen skillnad mellan dem. I vilket fall måste kristenheten avgöra huruvida Israels traditionella normer fortfarande gäller för det nya gudsfolket med Jesu efterföljare. För att få reda på vilka bedömningar urkyrkan gjorde i den här frågan, måste vi gå till Nya testamentet.

1 Kor 6:9-11, 1 Tim 1:10, Apg 15:28-29. Faktum är att urkyrkan genomgående antog Gamla testamentets undervisning i frågor som rörde sexualmoral, inklusive homosexuella handlingar. I exempelvis 1 Kor 6:9 och 1 Tim 1:10 ingår homosexuella i listan över människor som gör sådant som Gud inte kan acceptera.

I Första Korintherbrevets sjätte kapitel uttrycker Paulus sin förbittring över korinthierna, av vilka somliga tycks ha trott att de kommit in i ett andligt upphöjt tillstånd, där den gamla tillvarons moralregler inte längre gällde (jfr 1 Kor 4:8, 5:1-2, 8:1-9). Han ställer en enkel retorisk fråga: »Har ni glömt att ingen orätfärdig ska få ära Guds rike?« Sedan ger han exempel på vilka slags människor han menar: »Inga oruktiga eller avgudadyrkare eller hörkarlar eller malakoi eller arsenokoitai, inga som är tjuvaktiga eller själviska, inga drinkare, overtviga och utsugare«.

Jag har medvetet låtit bli att översätta de termer som hänger samman med den nu aktuella frågan, eftersom deras översättning på senare tid har ifrågasatts av Boswell med flera.<sup>8</sup> Ordet *malakoi* är ingen fackterm som betyder »homosexuell« (något sådant ord finns varken i grekiskan eller i hebreiskan), men det används ofta i den hellenistiska grekiskan som nedsättande slang för att beteckna den »passiva« partnern (ofta unga pojkar) i homosexuellt umgänge. Det andra ordet, *arsenokoitai*, förekommer inte i någon bevarad grekisk text före Första Korinthierbrevet. Somliga forskare har menat att dess betydelse är oklar, men Robin Scroggs har visat att ordet är en översättning av hebreiskans *mishkav zakur* (»ligga med en man«), vilket härleds direkt från 3 Mos 18:22 och 20:13 och vilket i rabbiniska texter brukar syfta just på homosexuellt umgänge.<sup>9</sup> I den grekiska översättningen av Gamla testamentet (Septuaginta) lyder 3 Mos 20:13 så här: »Alla som ligger med en man som med en kvinna [*koimethei meta arsenos koiten gynaikos*], de har begått en styggelse« (min översättning). Det är säkert ur detta idiom som substantivet *arsenokoitai* har bildats. Paulus använder också ordet på ett sätt som förutsätter och på nytt fastslår riktigheten i helighetslagarnas fördömlighet av homosexuella handlingar. Detta är alls ingen kontroversiell detalj i Paulus argumentation, för brevet visar inga tecken på att någon i Korinth ivrade för att man skulle acceptera homosexuell erotisk utövning. Paulus tar helt enkelt för givet att hans läsare delar hans uppfattning, att sådana som inläter sig i homosexuell utövning är »orättfärdiga« (*adikoi*) i likhet med andra sorters lagöverträdare i listan.

I 1 Kor 6:11 hävdar Paulus att de syndiga beteenden som ingår i listan över lastbarheter även brukade förekomma bland vissa av korinthierna. Men nu, eftersom brevet mottagare hade övergått till ett liv under Kristi herradöme, borde de ha lagt sådana saker bakom sig: »Så har somliga av er levt, men ni har låtit tvätta er rena, ni har helgats och gjorts rättfärdiga genom Herren Jesu Kristi namn och genom vår Guds ande.« I resten av kapitlet (1 Kor 6:12–20) manar Paulus korinthierna att ära Gud med sina kroppar, därför att de nu tillhör Gud och inte längre sig själva.

Texten i Första Timotheosbrevet inkluderar *arsenokoitai* i en förteckning över människor som »lever utan lag och ordning«. Deras beteende anges noga i ett syndaregister som inbegriper allt från lögn

och slavhandel till mord på föräldrar, allt under rubriken handlingar »som strider mot den sunnda läran.« Även här tas Gamla testamentets förbud mot homosexualitet för givet, men i sammanhanget diskuteras inte sexualmoral som sådan.

En annan möjlig bibeltext av betydelse är apostladekretet i Apg 15:28–29, som föreskriver att hedningar som övergått till den nya kristna rörelsen måste iakttä en minimilista med renhetsförbud för att ha gemenskap med den övervägande judiska urförsamlingen.

*Den heliga [A]nden och vi har beslutat att inte lägga någon börd på er utöver följande ofstergivliga krav: att ni avhåller er från kött som offrats till avgudar, blod, kött från kvävda djur och otukt [porneia].<sup>10</sup>*

Om (vilket verkar sannolikt) dessa bestämmelser grundar sig på renhetslagarna i 3 Mos 17:1–18:30 – vilka gäller inte bara för israeliterna utan även för »invandrarna som bor hos er« (3 Mos 17:8–16, 18:26) – då kan samlingsbegreppet *porneia* mycket väl innefatta samtliga sexuella överträdelser som omnämns i 3 Mos 18:6–30, inklusive homosexuellt umgänge. Detta är antagligen en korrekt beskrivning av den gammaltestamentliga bakgrunden till Apg 15:28–29, men det är alls inte säkert. I vilket fall som helst visar det närmaste sammanhanget i Apostlagärningarna att man framför allt beaktade sig för huruvida nyomvända hedningar måste lära sig omskäras. Sexualmoral var alltså inte den viktigaste punkten på dagordningen. Därför får vi aldrig veta den exakta omfattningen av förbudet mot *porneia* i berättelsen.

*Rom 1:18–32.* Den kristna etikens viktigaste text när det gäller homosexualitet är fortfarande Romarbrevets första kapitel. Det är nämligen enda stället i Nya testamentet som i ett bestämt teologiskt sammanhang ger en förklaring till fördömligheten av homosexuellt beteende.

*Därför lät Gud dem följa sina begär och utlämnade dem åt oronhet, så att de förnedrade sina kroppar med varamåra. De bytte ut Guds sanning mot lögnen; de dyrkade och tjänade det skapade i stället för skaparen. ... Därför utlämnade Gud dem åt förnedrande*

*lidelser. Kvinnorna bytte ut det naturliga umgänget mot ett onaturligt, liksom övergav männen det naturliga umgänget med kvinnorna och upptändes av begär till varandra, så att män bedrev otukt med män. Därmed drog de själva på sig det rätta straffet för sin villfarelse.* (Rom 1:24-27)

(Detta är för övrigt enda stället i bibeln som omnämner lesbiskt könsomgång.) Eftersom texten ofta citeras och inte så sällan missuppfattas, måste vi göra en noggrann undersökning av vilken roll den spelar i Paulus argumentation.

Efter hälsningen och den inledande tacksägelsen (Rom 1:1-5) börjar Paulus sin utläggning med en programförklaring i 1:16-17: Evangeliet är »en Guds kraft som räddar var och en som tror, juden främst men också greken. I evangeliet uppenbaras nämligen en rättfärdighet från Gud, genom tro till tro, som det står skrivet: *Den rättfärdige ska leva genom tron.*« Denna teologiskt pregnanta formulering betonar först och främst evangeliets karaktär som en aktiv manifestation av Guds kraft. Evangeliet är inte bara en moralisk eller filosofisk lära som man kan ta emot eller förkasta efter behag. Det är snarare det eskatologiska verktyg genom vilket Gud förverkligar sitt syfte i världen.<sup>11</sup>

Paulus är på sitt karaktäristiska sätt ute efter att i likhet med Habackuk långt tidigare och John Milton långt senare »rättfärdiga Guds vägar bland människor«<sup>12</sup> genom att förklara att Guds rättfärdighet (*dikasynē theou*) nu slutgiltigt har uppenbarats i evangeliet. För att visa sin rättfärdighet har Gud »ställt fram« Jesus Kristus, just därför att han nu ville »visa sin rättfärdighet« (Rom 3:25-26). Evangeliet är bland annat ett rättfärdigande av Guds rättfärdighet. Detta innebär ju förstås mycket mer än bara en abstrakt proklamation om att Gud är moraliskt oklanderlig. Det evangelium som förkunnar Guds rättfärdighet är för Paulus också en kraft – en Guds kraft som räddar var och en som tror« (1:16) – som i nåd uppenbaras för att befria människan ur syndens och dödens slaveri.<sup>13</sup>

Efter att ha slagit an denna grundton byter Paulus plötsligt tonart och börjar fördöma det fallna människosläktets orättfärdighet: »Ty Guds vrede uppenbaras från himlen och drabbar all gudlöshet och orätt hos de människor som håller sanningen fången i orättfärdig-

het« (Rom 1:18). Det grekiska ord som här översätts med »orätt, orättfärdighet« (*adikia*, som används två gånger i 1:18 för att understryka vikt) är raka motsatsen till begreppet »rättfärdighet« (*dikaiosynē*). Översätter man inte *adikia* med »orättfärdighet« är det lätt att missa den avsedda kontrasten – Guds rättfärdighet blir synlig genom Guds vrede mot mänsklighetens orättfärdighet. I resten av kapitlet (1:19-32) söker Paulus förklara, belägga och utveckla denna mänskliga orättfärdighet närmare. Den består i grund och botten i att människan inte har ärat Gud och tackat honom (1:21). Gud har tydligt visat sin »makt och gudomlighet« i och genom världen som han skapat (1:19-20), men människan har mestadels nonchalerat detta vittnesbörd och i stor skala övergått till avgudadyrkan (1:23). Den genialitet som präglar Paulus analys består i att han inte anger något syndaregister som *orsak* till att människan har fjärrmat sig från Gud. I stället pekar han på dess upprinnelse: samtliga synder följer ur människans radikala uppror mot Skaparen (1:24-31). Som den tyske utläggaren Ernst Käsemann förklarar: »Paulus kastar paradoxalt nog om orsak och verkan: det moraliska fördärvet är ett resultat av Guds vrede, inte orsaken till den.«<sup>14</sup>

För att styrka sin anklagelse måste Paulus påvisa att dessa människor verkligen befinner sig i uppror mot Gud och inte bara är okunniga om honom. Här är det viktigt att förstå resonemangets – människans okunnighet är en följd av hennes ursprungliga uppror. Eftersom människor inte erkände Gud »ledde [deras tankemöda] dem ingenstans, och deras oförståndiga hjärtan förmörkades« (1:21; jfr 2 Thess 10 b-12). Paulus menar inte att varje enskild individ först har känt Gud och sedan förkastat honom. Nej, han tänker i mytisk-historiska termer och uttalar en allmän fördömmelse av hela mänskligheten. Hela stycket är »Paulus verklighetsskildring av det allmänna syndafallet.«<sup>15</sup> Som Käsemann uttrycker det: »Enligt apostelns uppfattning dikteras historien av det ursprungliga syndaupproret mot Skaparen, vilket ideligen kommer till uttryck i alla sammanhang.«<sup>16</sup> Det här avsnittet är inte bara en kritisk fördömmelse av vissa hedniska synder; det är snarare en diagnos på människans tillstånd. Det osunda beteende som detaljerat beskrivs i v 24-31 är symptom på den sjukdom som hela mänskligheten lider av. Eftersom de har övergett Gud »[står] både judar och greker ... under syndens väide« (3:9).

Guds »vrede« mot den fallna människan tar sig ironiskt nog, enligt Paulus, uttryck i att han låter dem få sin vilja igenom och klara sig själva.

*De ville gälla för visa men blev till dårar. De bytte ut den oförgångliga Gudens härlighet mot bilder av förgångliga människor, av fåglar, fyrfotadjur och kräldjur. Därför lät Gud dem följa sina begär och utlämnade dem åt orenhet, så att de förnedrade sina kroppar med varandra. De bytte ut Guds sanning mot lögnen; de dyrkade och tjänade det skapade i stället för skaparen.* (Rom 1:22–25)

I dessa och de efterföljande meningarna, där uttrycket »[Gud] lät dem« återkommer tre gånger (1:24, 26, 28), klargör Paulus gång på gång den springande punkten: avgudadyrkan befäcker till slut både avguden och människan som dyrkar den. Guds dom låter synden få fritt spelrum, och människans ursprungliga lust att förhärliga sig själv får till följd att hon fördärvar sig själv. Att inte erkänna Gud som skapare slutar i blind förvrängning av skapelsen.

De synder som anges i v 24–31 tjänar alltså två grundsyften i Paulus sätt att argumentera. (Notera att de försyndelser som räknas upp i v 29–31 inte har något med sexuellt beteende att göra.) För det första betraktar han dessa olika former av »föraktliga tänkesätt« och »det som inte får göras« som yttringar (inte provokationer) av Guds vrede, straff som tillfogas det upproriska människosläktet ungefär likadant som plågorna som hemsökte egyptierna i Andra Moseboken.<sup>17</sup> Paulus varnar inte alls läsarna för att de kommer att ådra sig Guds vrede om de gör sådant som han räknar upp. Nej, han talar i samma tradition som Israels gamla profeter och lägger fram en empirisk undersökning av människans ohämmade laglöshet i syfte att bevisa att Guds vrede och dom redan nu är verksam i världen. För det andra, genom att stapla synder på varandra vill Paulus visa hur djupt indragen människan är i »gudlöshet och orätt« (1:18b). Jean Calvin insåg klart och tydligt att Paulus använder homosexualiteten för att illustrera den springande punkten, därför att:

*[G]udlöshet är en föråldrad synd, och därför använder Paulus ett omiskännligt bevis [des homosexuellt handlande] för att visa att de inte kan komma undan sin rättvisa dom, eftersom denna gud-*

*löshet åtföljdes av uppenbara tecken på Herrens vrede ... Paulus använder dessa tecken för att bevisa människors avfall och svek.*<sup>18</sup>

Paulus skildring av homosexuellt beteende är förvisso av underordnad, illustrerande karaktär jämfört med huvudlinjen i resonemanget.<sup>19</sup> Men just denna illustration torde av både Paulus och hans läsare ha betraktats som särskilt slående. Upproret mot den Skapare som har kunnat »uppfattas i hans verk« blir tydligt märkbart när människan ignorerar de könsskillnader som är grunden för Guds skapelseordning. Hänvisningen till Gud som Skapare fick säkert Paulus, liksom hans läsare, att direkt tänka på skapelseberättelsen i 1 Mos 1–3, där det förkunnas att »Gud skapade människan till sin avbild ... Som man och kvinna skapade han dem«, och där Gud säger till dem: »Var fruktsamma och föröka er« (1 Mos 1:27–28).<sup>20</sup> Likaledes beskriver 2 Mos 2:18–24 mannen och kvinnan som skapade för varandra och slutar med en sensmoral: »Det är därför en man lämnar sin far och mor för att leva med sin hustru, och de blir ett.« Tanken att mannen och kvinnan kompletterar varandra har alltså sin teologiska grund i Guds skapelseverk. I skarp kontrast till detta framställer Paulus homosexuellt beteende som en symbolhandling för den antireligion som omfattas av de människor som inte ärar Gud som Skapare. När de inlåter sig i homosexuella handlingar, ger de ett synligt uttryck för en inre, andlig verklighet – att man förkastat Skaparens syfte. Att Paulus väljer homosexualiteten som illustration av människans fördärv är alltså ingen tillfällighet. Den tjänar hans retoriska syften eftersom den ger en slående bild av hur människan från början har gjort uppror mot Skaparens herravälde.

Begreppet »byta ut« spelar en central roll i den här texten. Det syftar till att betona det direkta sambandet mellan att förkasta Gud och att förkasta våra skapade könsroller. Orden »bytte ut« dyker upp första gången i 1:23, där Paulus framställer anklagelsen att den upproriska människan »bytte ut [éllaxar] den oförgångliga Gudens härlighet mot bilder av förgångliga människor, av fåglar, fyrfotadjur och kräldjur.« Anklagelsen upprepas i 1:25, där den för första gången direkt förknippas med sexuell orenhet: »De bytte ut [metéllaxar] Guds sanning mot lögnen; de dyrkade och tjänade det skapade i stället för Skaparen ... Därför utlämnade Gud dem åt förnedrande

lidelser.« Så långt skulle Paulus fördömande lika väl kunna gälla alla sorters sexuella överträdelser, såväl heterosexuella som homosexuella.

Men i 1:26–27 går han ett steg vidare i beskrivningen av hur månskligheten har förkastat Gud: »Kvinnorna bytte ut [*metällaxan*] det naturliga umgänget mot ett onaturligt, likaså övergav männen det naturliga umgänget med kvinnorna och upptändes av begär till varandra.« Den medvetna uppreningen av verbet *metällaxan* skapar en stark retorisk länk mellan upproret mot Gud och den »otukt« (1:27) som utgör både ett bevis på och en följd av detta uppror.

I sin redogörelse för vad det är som vilsegångna människor har »bytt ut«, för Paulus för första gången in begreppet »naturen« (*fysis*) i resonemanget (1:26). De har bytt ut (ordagrant) »det naturliga bruket till det [som är] emot naturen« (*tên fysikên chrésm eis tēn para fysin*). Vad menade Paulus med »naturen«, och varifrån kommer idén?

Det finns mängder av exempel, såväl i verk av grekisk-romerska moral filosofer som i mera litterära texter, på motsatsförhållandet mellan »naturligt« (*kata fysin*) och »onaturligt« (*para fysin*) beteendena. Dessa begrepp spelar en viktig roll i stoicismen, där rätt moraliskt handlande ses som synonymt med att leva *kata fysin*. Särskilt används motsatsförhållandet mellan »naturligt« och »onaturligt« ovanligt ofta (i avsaknad av lämpliga grekiska ord för »heterosexuell« och »homosexuell«) som ett sätt att skilja mellan heterosexuellt och homosexuellt beteende.<sup>21</sup>

Kategoriseringen av homosexuellt beteende som »emot naturen« upptogs med särskild iver av judisk-hellenistiska författare, som tenderade att se ett samband mellan filosofins åberopande av »naturren« och undervisningen i Moses lag. »Lagen medger inga andra sexuella förbindelser,« skriver Josefus, »än den naturliga [*kata fysin*] föreningen av man och kvinna, och då endast för att alstra barn. Men den avskyr könsungänget mellan män och bestraffar alla som inlåter sig i sådant med döden.«<sup>22</sup> På Paulus tid ingick kategoriseringen av homosexuell utövning som *para fysin* ofta i polemiska angrepp på den sortens beteende, särskilt i den judisk-hellenistiska värld. När denna idé dyker upp i Rom 1 (i en form som är ganska återhållsam jämfört med hur en del av Paulus samtida bland såväl judar som hedningar uttryckte sig), måste vi vara medvetna om att Paulus

knappast lämnar något originellt bidrag till det teologiska tänkandet i ämnet. Han talar ur ett judisk-hellenistiskt perspektiv där homosexualitet betraktas som en styggelse, och han utgår från att hans läsare delar hans negativa omdöme. Faktum är att hela resonemangets utformning och logik bygger på detta. Även om Paulus inte ger någon närmare förklaring av begreppet »naturen«, tycks det som att han i det här avsnittet uppfattar »naturen« som identisk med skapelseordningen. Förståelsen av »naturen« i denna konventionella bemärkelse bygger inte på empirisk observation av vad som faktiskt existerar. Det ger snarare en bild av hur det borde vara i den värld som Gud har skapat, så som det uppenbarats genom Skriftens berättelser och lagar. Människor som ger sig hän åt sexuell utövning *para fysin* trotsar Skaparen och visar att de har kommit bort ifrån honom.

Låt oss kort sammanfatta vår genomgång av Paulus i den här frågan. Syftet med Rom 1 är inte att utfärda några sexuella regler. Inte heller vill Paulus varna för Guds dom över dem som gör sig skyldiga till vissa synder. Nej, han ställer snarare en *diagnos* på människans sjuka tillstånd – han anför det utbredda homosexuella beteendet som bevis för att människor faktiskt befinner sig i uppror mot sin Skapare. Människans grundläggande synd är att hon inte ärar honom som Gud och tackar honom (1:21), och därför tar sig Guds vrede uttryck genom att den låter människans avgudadyrkan ha sin gång så att hon till slut förstör sig själv. Homosexuellt handlande är således ingen *provokation* av »Guds vrede« (Rom 1:18). Det är ett *resultat* av Guds beslut att »utlämna« upproriska människor åt att följa sina föraktliga tänkesätt och begär. Det orättfärdiga beteende som anges i Romarbrevet 1:26–31 är en lista över *symptom*. Den bakomliggande sjukdomen hos hela mänskligheten, både judar och greker, består i att de har vänt sig bort från Gud och hamnat under syndens väld (jfr Rom 3:9).

Har man det här sammanhanget klart för sig, följer flera viktiga observationer:

¶ Paulus redogör inte för varje enskild, hednisk syndares liv. Inte alla hedningar har först haft kunskap om Israels Gud och sedan valt att övergå till avgudadyrkan. När Paulus skriver: »De bytte ut Guds sanning mot lögnen«, ger han en generell redogörelse för männis-

kans allmänna syndafall.<sup>23</sup> Detta syndafall kommer ständigt till uttryck genom de många olika gudlösa beteenden som räknas upp i verserna 24–31.

¶ Paulus väljer att speciellt lyfta fram homosexuellt könsungäme därför att han ser det som en särskilt åskådlig bild av hur den fallna människan förvränger Guds skapelseordning. Gud skapade mannen och kvinnan för varandra, till att hålla sig till varandra, till att vara fruktsamma och föröka sig. När man då »byter ut« dessa skapelseroller mot homosexuellt umgänge, ger man konkret uttryck åt det andliga tillstånd som råder hos de människor som har bytt ut »Guds sanning mot lögnen«.

¶ Homosexuella handlingar är dock inte mer avskvärdade än andra synder. De är inte värre än något annat uttryck för mänsklig orättfärdighet som räknas upp i texten (v 29–31) – i princip inte värre än girighet, skvaller eller bristande respekt för sina föräldrar.

¶ Homosexuellt handlande *framkallar* inte Guds straff – det är ett straff i sig självt, en »antibelöning«. Paulus ger helt enkelt på nytt form åt en traditionell judisk tanke. I Salomos vishet, en mellan-testamentlig skrift som säkerligen påverkade Paulus tänkande i Rom 1, står det: »Dem som i dårskap levde ett ogudaktigt liv plågade [Gud] med deras egna skändligheter« (Salomos vishet 12:23).

Gång på gång i den rådande debatten återkommer påståendet att Paulus bara fördömer homosexuella handlingar som begås av pro-miskuösa, heterosexuella personer – eftersom de »bytte ut det naturliga umgänget mot ett onaturligt.« Paulus negativa omdöme gäller, enligt det här resonemanget, *inte* för människor som har en »genuint« homosexuell läggning. Men denna tolkning är ohållbar. »Byret« handlar inte om enskilda livsavgöranden. Det är snarare Paulus sätt att karakterisera den hedniska världens fallna tillstånd. I vilket fall som helst hade varken Paulus eller någon annan i antiken något begrepp om »sexuell läggning«. Att läsa in detta begrepp i texten (genom att hävda att Paulus bara tar avstånd från sådana som handlar emot sin egen sexuella läggning) är att begå en anakronism. Faktum är att Paulus behandlar *allt* homosexuellt beteende som ett obestriddigt belägg för att människan har gått vilse och blivit en främling inför Skaparen.

Men en sak till måste sägas: Rom 1:18–32 gillrar en homiletisk följla. Texten stiger i ett crescendo av fördömlelse och förkunnar Guds

vrede över människans orättfärdighet. Samma form av retorik användes i den judiska polemiken mot hednisk omoral. Den piskar upp ett indignerat raseri hos läsaren emot andra – dessa gudlösa, dessa avgudadyrkare, dessa otuktiga gudsfjender. Men plötsligt – i Romarbrevet 2:1 – slår fällan igen: »Därför finns det inget försvar för dig som dömer, vem du än är. Ty med din dom över andra dömer du dig själv, eftersom du handlar likadant som den du dömer.« För den som skadeglatt stämmer in i fördömlsen av de orättfärdiga finns det »inget försvar« (*anapologētos*) inför Gud (2:1), likaväl som det inte finns något försvar (*anapologētos*) för de människor som inte erkänner Gud (1:20). Det radikala som Paulus gör är att förkunna att alla människor, både judar och greker, faller under samma rättvisa dom, en dom som fälls av en alltigenom rättfärdig Gud.

Följaktligen är den självoda fördömlsen av homosexualitet, enligt Paulus sätt att se, lika syndig som själva det homosexuella beteendet. Det betyder inte att Paulus är bakslog när han fördömer homosexuella handlingar och alla de andra synderna som nämns i Rom 1:24–32. Alla synder som räknas upp förblir synder (jfr också Rom 6:1–23).<sup>24</sup> Men ingen av oss bör tro sig stå över Guds dom – alla har vi ett radikalt behov av Guds nåd. Därför borde Paulus varning ändra förutsättningarna för vår nuvarande debatt om homosexualitet. Ingen har en så säker ställning att man kan fälla någon dom över andra. Den som tror sig ha en sådan fördelaktig ställning lever i en farlig drömvärld och har glömt det evangelium som gör oss alla lika inför en helig Gud.

## 2. Synes – homosexualitet i bibeln som helhet

Även om det bara finns ett fåtal bibeltexter som talar om homoerotisk utövning, tar ändå samtliga som gör det oreserverat avstånd från allt sådant. Därför finns i den här frågan inget syntetiskt problem för den nytestamentliga etiken. I det avseendet skiljer sig frågan om homosexualitet avsevärt från frågor som slaveri eller kvinnans underordnande, där bibeln innehåller spänningar

Detta är den del i Richard Hays' arbetsmodell som försöker göra en synes av deltaljerna. Hays undersöker om det finns någon tankemässig samstämmighet mellan de enskilda vittnesbörden i bibeln. Finns det ett enhetligt etiskt synsätt i de olika bibeltexterna? Författaren använder sig av tre teologiska »visioner« (sinnebilder) – församlingen, korset och den nya skapelsen – för att foga samman och belysa de enskilda bibeltexterna. Syftet är att sätta in de etiska frågorna i ett övergripande bibliskt sammanhang.



och motsägande vittnesbörd. Bibelns vittnesbörd mot homosexuell handlande är entydigt.

Men ingen teologisk prövning av homosexualiteten kan låta sig nöja med ett fåtal texter som tydligt behandlar ämnet. Vi måste fråga oss hur Skriften utformar diskussionen i stort. Hur framställs människans sexualitet i bibeln som helhet, och hur ska det fåtal tydliga texter som behandlar homosexualiteten tolkas med hänsyn till detta större bibliska sammanhang? För att kunna sätta in förbudet mot homosexuellt handlande i ett sådant sammanhang, bör vi tänka på åtminstone följande saker i Skriftens framställning av den mänskliga existensen inför Gud.

*Guds ursprungliga syfte med människans sexualitet.* Från 1 Mos 1 och framåt säger Skriften upprepade gånger att Gud har skapat man och kvinna för varandra och att våra sexuella behov bör tillfredsställas inom ramen för det heterosexuella äktenskapet. Att lämna en fullständig redogörelse för de bibliska beläggen skulle vara en tung och svår uppgift, men jag ska försöka mig på att skissera huvuddragen.

Första Moseboken berättar om hur Gud skapade mannen och kvinnan för att komplettera varandra (1 Mos 1:27; 2:18). Berättelsen framställer den körtsliga föreningen mellan man och kvinna (2:24) som en god och grundläggande aspekt av Skaparens plan för världen. Detta framträder tydligt även hos Markus och Matteus (Mark 10:2-9, Matt 19:3-9).

Förutom Första Moseboken bör vi också ge akt på Höga visan, som hyllar kärleken och åtrån mellan man och kvinna. Likaså bör vi notera profeten Hoseas symboliska handlande då han gifte sig med Gomer, »en horkvinna«, för att symbolisera Guds förhållande till ett trolöst folk. »Herren sade till mig: Gå än en gång och älska en kvinna som är äktenskapsbryterska, en annans älskarinna, så som Herren älskar Israels folk fast de vänder sig till andra gudar och älskar druvsakor« (Hos 3:1). Symbolen ger på ett levande sätt uttryck för Israels avskvärdade trolöshet mot förbundet, men ytterst tjänar den som ett uttrycksmedel för ett ännu starkare budskap: Guds trofasta kärlek ska till slut övervinna Israels otrohet. Bokens avslutning ger en gripande bild av försoningen:

*Jag ska bota dem från deras trolöshet,  
jag ska älska dem av hjärtat,  
min vrede har vänt sig från dem.*

...  
*De ska åter få bo i hans skugga,  
de ska frodas som en trädgård  
och blomstra som en vinstock.* (Hos 14:5, 8)

Profetians huvudbudskap handlar om Guds trofasta kärlek som aldrig tar slut, men vad lär oss denna berättelse indirekt om äktenskapet? Den målar upp en kärlek som till och med övervinnet otrohet och bejakar det äktenskapliga förbundet.

Profeten Malakis bok innehåller en utsaga som i starka ordalag betonar äktenskapet som ett *förbund*. Denna syn på äktenskapet kunde skönjas även i Hoseas symboliska agerande, men här kommer det klart till uttryck. Gud vill inte längre se åt era offergåvor eller ta emot något av er, säger profeten. Varför?

*Därför att Herren var vittne vid föreningen mellan dig och din ungdoms hustru, som du är trolös mot trots er gemenskap och ert äktenskapsförbund.* (Mal 2:14)

Det är ingen tillfällighet att Malaki ställer äktenskapsförbundet och trolösheten mot förbundet med Gud (2:10-12) sida vid sida. Det ena återspeglar och symboliserar nämligen det andra.

Vänder vi oss till Nya testamentet, finner vi ögonblicksbilder som framställer äktenskapet som en spegling av Guds relation till sitt folk. Efesierbrevet 5:21-33 utvecklar bilden av äktenskapet som en symbol för förhållandet mellan Kristus och församlingen. »Ni män, älska era hustrur så som Kristus har älskat kyrkan och utlämnat sig själv för den« (Ef 5:25). Den här bibeltexten går också tillbaka till 1 Mos 2:24 i syfte att klargöra att mannen och kvinnan blir ett när de förenas i äktenskapet. Här används bilden för att förmana mannen att ta sitt ansvar och älska sin hustru som sig själv:

*På samma sätt är också mannen skyldig att älska sin hustru som sin egen kropp. Den som älskar sin hustru älskar sig själv, ty ingen har någonsin avskytt sin egen kropp, utan man ger den näring och*

sköter om den så som Kristus gör med kyrkan – vi är ju delarna som bildar hans kropp. (Ef 5:28–30)

Således anlägger Efesierbrevets författare en typologi på tre olika nivåer – han kopplar ihop berättelsen i Första Moseboken med de existerande äktenskapen i den kristna församlingen samt med Kristi relation till församlingen.<sup>25</sup> Varje enskild del av typologin speglar och belyser de andra två. Denna typologi framställer ju naturligtvis en hierarkisk bild av äktenskapet: »Och liksom kyrkan underordnar sig Kristus, så ska också kvinnorna i allt underordna sig sina män« (Ef 5:24). Men Efesierbrevets höga församlingssyn minskar i viss mån risken för maktutövning grundad på det här synsättet, för församlingen ska nå »en mognad som svarar mot Kristi fullhet«. Dessutom har Kristus »utlämnat sig själv för den« och sålunda gett mannen en förebild hur han ska behandla sin hustru. Även om Efesierbrevets symbolvärld fortfarande är patriarkalisk, ser vi början till en markant omtolkning av det patriarkaliska systemet på grundval av korsets budskap. Typologin om Kristus och församlingen uppvisar alltså en utomordentligt hög syn på äktenskapet. Om äktenskapet i sanning ska spegla kärleken mellan Kristus och församlingen, då ska det kännetecknas av ändlös trohet och självuppoftande kärlek.

På samma sätt upphöjs äktenskapet i ett kort förmaningsord i Hebreerbrevet: »Äktenskapet ska alltid hållas i ära och den äkta sängen bevaras obehärdad. Ty otuktiga och äktenskapsbrytare ska Gud döma« (Heb 13:4). Denna höga syn på äktenskapet som värt att äras och hållas heligt står i full samklang med Jesu ord i Markus 10:6–9.

Slutligen har vi Uppenbarelseboken som, utifrån en sinnebild liknande bilden av äktenskapet i Efesierbrevet 5, beskriver tidens slut då allting fullbordas som »Lammets bröllop« (Upp 19:6–9). I motsats till den stora skökan som kungarna på jorden har horat med (Upp 17–18), träder Lammets brud fram i »skinande vitt linnetyg«, som sägs symbolisera de heligas rättrådiga gärningar (19:8). Bruden identifieras också, i symboliskt motsatsförhållande till Babylon, som det nya Jerusalem som kommer ner ur himlen (21:2, 9). Hon förenar sig med Anden i bön om att Kristus slutligen ska komma i sin härlighet (22:17). Allt detta bildspråk fungerar som en symbolisk motbild till den gammaltestamentliga bilden av Israel som en otrogen

hustru.<sup>26</sup> Vid tidens slut kommer, enligt Uppenbarelsebokens författare, Guds folk slutligen att uppleva den upprättelse och enhet som föräbadades av Hosea. Mot bakgrund av att Gamla testamentet hela tiden sätter Guds förbund med Israel i relation till äktenskapsförbundet, är det inte konstigt att Nya testamentets kanon avslutar sin segerjublande vision av det nya förbundet med att framkalla bilden av det sanna äktenskapet. Således stöder och kompletterar Uppenbarelseboken med sin symboliska struktur den bild vi redan har skissat. I den värld som målas upp av den här texten framhålls äktenskapet som den fullkomliga gemenskap som Gud har lovat sitt folk i himlen, då Gud själv ska bo bland dem och torka alla tårar från deras ögon (21:3–4).

I ljuset av denna korta skiss över vad bibeln som helhet säger, ser vi att äktenskapet mellan man och kvinna ger konkret uttryck för Guds vilja i skapelsen och att det samtidigt utgör en sinnebild för den efterlängtrade föreningen mellan Kristus och församlingen. I det sammanhanget lyfter äktenskapet fram Guds slutliga frälsningsplan. Det är mot denna normgivande, kanoniska bild av äktenskapet som bibelns få men klart negativa omdömen om homosexualitet måste tolkas.

*Människans fallna tillstånd.* Bibelns analys av människans belägenhet, som klarast kommer till uttryck i Paulus teologi, ger en raffinerad beskrivning av människans slaveri under synden. Såsom upplysningens barnbarn vill vi gärna betrakta oss som fria moraliska varelser, som förnuftsmässigt kan välja mellan olika tänkbara handlingsalternativ. Men Skriften avslöjar denna sorglösa illusion och förklarar att vi har en djup benägenhet att bedra oss själva. Som Jeremia beklagande uttrycker det: »Hjärtat är bedrägligast av allt, det är oförfärligt – vem kan förstå det?« (Jer 17:9). Rom 1 säger att människan har drabbats av högmot och gått vilse: »Deras tankemöda ledde dem ingenstans, och deras oförståndiga hjärtan förmörkades. De ville gälla för visa men blev till dårar ... De vet vad Gud har bestämt: att alla som lever så förtjänar döden. Ändå är det just så de lever, ja än värre, de tycker det är bra när andra gör det« (Rom 1:21–22, 32). När vi väl har hamnat i detta fallna tillstånd, äger vi inte längre frihet att *inte* synda – vi är »slavar under synden« (Rom 6:17), vilket

förvränger vårt tänkande, får makt med vår vilja och gör oss oförmögna att lyda Guds lag (Rom 7). Återlösningen (som betyder »att frigges ur slaveri») är Guds befrielseverk som gör oss fria från syndens makt och för oss in i den sfär i vilken Gud genom sin förvandlande kraft gör oss mer och mer rättfärdiga (Rom 6:20-22, 8:1-11, jfr 12:1-2).

Således tillbakavisar bibelns klara, enkla antropologi det till synes förnuftiga antagandet att bara den synd som vi frivilligt begår är moraliskt klandervärd. Det är precis tvärtom – det ligger i syndens natur att vi inte *kan* välja att *inte* begå den. Det är vad det innebär att leva »efter vår köttliga natur« i en fallen skapelse. Vi är slavar under synden men likväl ansvariga inför Guds rättfärdiga dom av våra handlingar. I ljuset av denna teologiska antropologi är det omöjligt att hävda att en människas homosexuella läggning är moraliskt neutral därför att den inte är självvald.

*Amytologisering av sexualiteten.* Bibeln luckrar upp den västerländska kulturens fixering vid sexualiteten. Skriften (liksom många hägrivna kristna under generationer) vittnar om att man kan leva ett befriat, glädjefyllt, självförsakande kristenliv utan sexuella relationer. För det moderna medvetandet kan det tyckas mycket egendomligt, men det finns faktiskt avsnitt i Nya testamentet (Matt 19:10-12, 1 Kor 7) som klart anbefaller människor att leva i celibat som ett sätt att uttrycka sin tro. I den världsuppfattning som Skriften ger uttryck för, framstår sex som en fråga av mindre vikt. Visst måste vi erkänna att sexualdriften är en stark kraft som vi måste sätta gränser för, antingen genom äktenskap eller genom disciplinerad avhållsamhet. Men ingenstans i det bibliska sammanhanget finner vi att sexualiteten utgör grunden för en människas identitet eller för tillfredsställelse och mening med livet. Det viktigaste är rättvisa, barmhärtighet och trohet (Matt 23:23). Kärleken till Gud är långt viktigare än kärleken mellan människor. Den sexuella tillfredsställelsen intar i bästa fall sin plats som något underordnat gott i det större perspektivet.

Hur kan vi då – med dessa större bibliska perspektiv i åtanke – sätta in Nya testamentets undervisning om homosexualitet i bibelns berättelse som helhet? I min bok *The Moral Vision of the New Testament* (ur vilken denna studie är hämtad, övers. *anm.*) har jag framfört

tanken att vi bäst urskiljer den inre enheten i Nya testamentets moralperspektiv då vi läser texterna genom tre glasögon, tre sinnesbilder – *församlingen, korset och den nya skapelsen*.<sup>27</sup>

Man kan betrakta dessa sinnesbilder som rotmetaforer som ligger inbäddade i de nytestamentliga texterna. Dessa metaforer innesluter de viktigaste komponenterna i berättelsen och hjälper oss att rikta vår uppmärksamhet på de gemensamma nämnare som finns i de olika vittnesbörden.<sup>28</sup> Således fungerar de som *linsar* som kan fokusera vår tolkning av Nya testamentet. När vi läser de bibliska dokumenta på nytt genom dessa sinnesbilder, kommer våra många tidigare intryck av texten i skarpare fokus. I det avseendet skulle dessa sinnesbilder på sätt och vis formellt kunna fungera likt »trons analogi«, något som Irenaeus och andra tidiga uttolkare använde sig av. Sinnesbilderna skulle sammanfatta den bibliska berättelsen och samtidigt styra tolkningen av enskilda texter genom att sätta in dem i ett logiskt, berättande sammanhang.<sup>29</sup> Det är mycket viktigt att förstå att dessa syntetiska bilder inte *ersätter* Nya testamentets texter. Snarare tjänar de till att fokusera och vägleda vår tolkning och omtolkning av Nya testamentet, som ju förblir den främsta auktoriteten och källan till vår teologi och etik. Eftersom det bara finns ett fåtal direkt tillämpbara texter, har sinnesbilderna en begränsad uppgift i den här frågan. Ändå är det på sin plats att göra några observationer.

*Församlingen.* Bibelns restriktioner mot homosexuellt beteende handlar inte bara om enskilda individers personliga moral utan lika mycket om hälsotillståndet, friskheten och renheten hos det utvalda *folket*. Detta synsätt framgår klart och tydligt i Tredje Mosebokens helighetslagar. Nästan omedelbart efter förbudet mot homosexuellt handlande (3 Mos 18:22) ges följande allmänna varning, som åsyftar alla tidigare givna lagar om sexuella handlingar (3 Mos 18:6-23):

*Ni ska inte göra er orena genom något av detta, ty med allt detta har de folk orenat sig som jag driver undan för er. Landet blev orent, och jag straffade det för dess synder, så att det utspydde sina invånare. Men ni ska hålla mina bud och stadgar och inte göra någon av dessa vidriggheter; det gäller både infödda och invånare.*  
(3 Mos 18:24-26)

också församlingen en *koivonia*, en gemenskap där människor får hjälp och stöd att leva ut trons lydnad.

*Korset.* Inte någon av Nya testamentets texter ställer frågan om homosexualitet i direkt förbindelse med berättelsen om Jesu död. I Romarbrevet är dock kopplingen underförstådd och avgörande för textens förståelse. Människans uppror och orättfärdighet som sammanfattas i Rom 1:18–32 skapar den kritiska situation som nödvändiggör Jesu död. »Men Gud bevisar sin kärlek till oss genom att Kristus dog för oss medan vi ännu var syndare« (Rom 5:8). Den mänskliga orättfärdighet som specificeras i Rom 1 besvaras med en rättfärdighet från Gud, vilken ställer fram Jesus för att dö för de orättfärdiga (Rom 3:23–24) och ger dem kraft att leva ett nytt liv:

*Det som lagen inte kunde göra, eftersom den kom till korta inför vår köttliga natur, det gjorde Gud. Då han lät sin egen son bli lik en syndfull människa och sände honom som ett syndoffer, dödade han synden i människan. Därmed kunde lagens krav på rättfärdighet uppfyllas hos oss som lever efter vår ande och inte efter vår köttliga natur.* (Rom 8:3–4)

Hur påverkar detta Guds ingripande vår förståelse av vad Rom 1 säger om homosexuella handlingar?

För det första är inte Guds vrede – som yttrar sig därigenom att Gud »utlämnar« den upproriska människan till att följa sina egna tankar och begär – slutet på historien. Korsets evangelium förkunnar att Gud älskade oss medan vi ännu befann oss i uppror, och hans sons offerdöd visade hur djup denna kärlek är. Detta är den teologiska grundtanken bakom Paulus dräpande avslöjande av egenrättfärdigheten i Romarbrevet 2:1. Vi får inte vara för snabba att döma andra, för också vi – liksom de som »föredrar sina kroppar med varremål för Guds självuppoftande kärlek. Detta får viktiga följder för hur den kristna församlingen bör bemöta människor som strider mot sexuella böjelser. Även om en del av deras handlingar strider mot Guds syfte med skapelsen, tjänar *korset* som förebild för hur trons folk borde bemöta dem – inte genom att fördöma, utan genom att tjäna på ett självuppoftande sätt. Detta är ett särskilt viktigt bud-

Israel är ett heligt folk och uppfordras därför att hålla Guds bud för hela folkets väl. De som överträder budorden orenar inte bara sig själva utan hela landet och utsätter hela folket för fara. Det är därför som »[v]ar och en som gör någon av dessa vidrigheter ska utstötas ur sitt folk« (3 Mos 18:29).

Likaså växer Paulus förmaning till korinthierna, »Ära då Gud med er kropp« (1 Kor 6:20), fram ur hans lidelsefulla omsorg om enheten och helgelsen i församlingen som helhet. Detta kommer till uttryck gång på gång i Första Korinthierbrevet – att bedriva otukt med en sköka är orätt, bland annat därför att »era kroppar är Kristi lemmar« (6:15). Att inlåta sig i sexuell omoral orenar alltså Kristi kropp. Genom dopet har kristna kommit in i en levande organism, vars hälsa är beroende av alla medlemmars liv och leverne. Synd är som en infektion i kroppen, och därför är vårt moraliska handlande inte bara fråga om den enskildes frihet att göra vad han vill. »Lider en kroppsdel, så lider också alla de andra« (1 Kor 12:26). Detta resonemang tillämpas inte specifikt på varje enskild överträdelse i syndaregistret i 6:9–10. Det krävs dock inte mycket fantasi för att inse att Paulus betraktar församlingen som jämförbar (om än inte identisk) med det Israel som skildras i helighetslagarna. Detta är tanken bakom hans krav att församlingen i Korinth ska stöta ut den som lever ihop med sin styvmor (5:11–13).<sup>30</sup> En liknande tankegång skulle säkert enligt Paulus synsätt kunna tillämpas även på *malakoi* och *arsenokoitai* i 1 Kor 6:9. Den församling som har renats, helgats och gjorts rättfärdig i Herren Jesu Kristi namn borde ha lagt bort sådant beteende. Nya testamentet betraktar aldrig sexuellt handlande som bara en privatsak mellan vuxna människor som är i stånd att ta ansvar för sina egna handlingar. Enligt Paulus påverkar allting vi gör som kristna, inklusive vårt sexuella handlande, hela Kristi kropp.

Vi måste skynda oss att tillägga att Paulus tankar kretsar kring *församlingen*, inte kring samhället i stort. Det är en av de stora skillnaderna mellan 3 Mos och 1 Kor. Rätten till ett privatliv må vara en god princip för samhällsordningen i stort. Men denna politiska rättighet utsträcks inte automatiskt till att även gälla det sexuella livet i församlingen, där frågan om varje medlems ansvar för hela församlingens välfärd kräver en särskild, mycket strängare uppsättning normativa kriterier för att bedöma vårt handlande. Samtidigt utgör

skap till församlingen i en tid då aids-plågan har vållat mycket lidande bland homosexuella. (Det är också värt att påpeka att många medlemmar av gayrörelsen har reagerat på denna kris med radikala, självuppoftande kärleksgärningar som på ett mäktigt sätt åter speglar korsets paradig. Kyrkan i stort borde ta lärdom av sådana exempel.)

För det andra markerar korset slutet på det gamla livet under syndens makt (Rom 6:1-4). Således sitter ingen som är i Kristus fast i det förgångna eller i någon psykologisk eller biologisk determinism. Endast i ljuset av korsets förvandlande kraft kan vi citera Paulus ord till de kristna som – likt min vän – kämpar med homosexuella begär:

*Synden ska alltså inte få härska i er dödliga kropp, så att ni lyder dess begär. Låt inte synden bruka era lemmar som redskap för orättfärdigheten, utan låt Gud bruka er, ni som ju har återvänt till livet från döden; låt honom använda era lemmar som redskap för rättfärdigheten. Synden ska inte vara herre över er; ni står inte under lagen utan under nåden. (Rom 6:12-14)*

Paulus skildring av homosexuellt beteende visar att det hör till syndens och dödens sfär på vilket korset är Guds slirgiltiga svar. Därmed vill jag bara säga att fördömlen av homosexuellt handlande i Rom i aldrig bör läsas avskilt från resten av brevet, med dess budskap om nåd och hopp genom Kristi kors.

*Den nya skapelsen.* Nästan samma sak kan sägas här – varken fördömlen av homosexualitet eller hoppet om förvandling till ett nytt liv bör läsas avskilt från Romarbrevets eskatologiska sammanhang. Den kristna församlingen lever i en spänning mellan »redan nu» och »ännu inte». Redan nu äger vi den heliga Andens glädje, och redan nu får vi uppleva Guds förvandlande nåd. Men samtidigt har vi ännu inte fått uppleva frälsningen i sin fullhet – vi lever i tro, utan att se. Hela skapelsen ropar som i födslovåndor, och »till och med vi, som har fått Anden som en första gåva, också vi ropar i vår väntan på att Gud ska göra oss till söner och befria vår kropp» (Rom 8:23). Det betyder bland annat att kristna, som genom Kristi död har befriats från syndens makt, måste fortsätta att *kämpa* för att leva ståndaktigt i den tid som är nu. Vi lever i hoppet om att våra kroppar ska befrias, och den slutliga förvandlingen av vårt fallna fysiska tillstånd dröjer

till uppståndelsens dag. Den som begär att allting ska fullbordas nu, som om det vore en rättighet eller en garanti, lever i en slags barnslig illusion. Visst finns den heliga Andens förvandlande kraft »redan nu» mitt ibland oss – å andra sidan kastar »ännu inte» en skugga över tillvaron. Vi lever i en värld där vi ständigt frestas och måste kämpa för att leva i trohet mot Gud. Därför är disciplinerad avhållsamhet för somliga just nu det enda tänkbara alternativet till oreglerad sexualitet. »I hoppet är vi räddade – ett hopp som man ser uppfyllt är inte något hopp, vem hoppas på det han redan ser? Men om vi hoppas på det vi inte ser, då väntar vi uthålligt» (Rom 8:24-25). För att kunna göra riktiga moraliska bedömningar ur eskatologiskt perspektiv måste man lära sig hur man ska leva fri från syndens makt utan att tro sig redan ha övergått i ett tillstånd fritt från »lidanden i denna tid» (Rom 8:18).

### 3. *Nuvida tillämpning – hur ska vi agera utifrån Nya testamentets vittnesbörd om homosexualitet?*

Som den föregående exegetiska diskussionen har visat, finns det inga kryphål eller undantagsklausuler i Nya testamentet som lämnar utrymme för att acceptera en homosexuell livsstil under vissa omständigheter. Även om vissa utläggare på senare tid har försökt bortförklara bevisen, förblir Nya testamentet klart och entydigt i sin fördömlen av sex och samlevnad mellan samma kön. De svåra frågor som kyrkan nu måste besvara är uteslutande *hermeneutiska* frågor. På vilket sätt ska vi tillämpa dessa texter på de frågor vi ställs inför i dag, då kyrkan möts av nya, hårdare krav på att man ska acceptera och ordinera homosexuella?

*Sättet att tillämpa texterna.* Något man slås av när man undersöker de få relevanta texterna är att Nya testamentet inte innehåller något avsnitt som klart uttalar en *regel* mot homosexuellt handlande. Texten i 3 Mos förbjuder naturligtvis klart och tydligt homosexuella handlingar i form av

Detta är den hermeneutiska delen som ställer frågan vad bibelns budskap betyder för oss i dag. På vilket sätt talar Nya testamentet med auktoritet om etiska frågor? Författaren urskiljer fyra olika sätt:

1) Genom regler – klara påbud och förbud mot vissa beteenden; 2) Genom principer – generella riktlinjer som styr olika handlingsalternativ; 3) Genom förebilder – skildringar av människor som ger exempel på moraliskt riktigt (eller felaktigt) beteende; 4) Genom en symbolvärld som skapar den referensram med vilken vi förstår verkligheten. Utöver detta måste Nya testamentets vittnesbörd ställas i relation till andra auktoriteter, som kyrkans historiska tradition, det mänskliga förnuftet samt erfarenheten hos enskilda individer och den kristna församlingen som helhet.

en lag. Paulus tar som vi har sett detta förbud för givet. Det kan mycket väl finnas en indirekt syftning i Rom 1:32 på 3 Mos 20:13, som uttalar dödsstraff för en man som »ligger med en annan man som med en kvinna«. Men Paulus varken uppberar förbudet eller utfärdar några nya regler i frågan. Om de nytestamentliga texterna således ska fungera normativt, går det inte att härvisa direkt till Romarbrevet för att fastställa regler om sexuell beteende. Inte heller i 1 Kor 6:9-11 anges någon regel som bestämmer de kristnas beteende. I stället förkunnas att de kristna redan har övergått från ett gammalt liv i synd till ett nytt liv i gemenskap med Jesus Kristus. Denna text lämnar med andra ord en deskriptiv redogörelse för den nya symbolvärld inom vilken kristet beteende ska bedömas (se vidare nedan). Mot bakgrund av Paulus mera omfattande diskussion om den motsäiska lagens roll i kristenlivet, vore det en aning ironiskt att tolka och hylla Paulus som utfärdare av en ny lag om homosexualitet. Om förbudet mot *porneia* i apostlarnas påbud (Apg 15:28-29) även innefattar homosexuella handlingar, är detta det enda exemplet i Nya testamentet på en klar regel i frågan. Som vi har konstaterat är en så-dan tolkning trolig men alls inte säker.

De nytestamentliga texterna i fråga ger uttryck för tankar som kan förstås som *principer* avsedda att bestämma sexuellt beteende. Utifrån Rom 1 skulle man kunna utläsa principen att människan med sina handlingar bör erkänna och ära Gud som Skaparen. Just mot bakgrund av skapelseberättelsen i 1 Mos, leder denna princip Paulus till slutsatsen att homosexualitet strider mot Guds vilja. Men denna tillämpning av principen är beroende av en särskild syn på skapelseordningen. Bröt man ut den ur bibelns berättelse som helhet, skulle samma princip kunna användas för att legitimera helt andra bedömningar. Om till exempel homosexualitet på erfarenhetsmässiga grunder skulle bedömas som en »naturlig« del av skapelseordningen, skulle man kunna använda denna princip för att hävda att homosexualiteten ska accepteras inom kyrkan. Detta exempel visar åter hur litet generella principer betyder för det normativa arbetet – eller närmare bestämt hur den normativa tillämpningen av principer i grund och botten är beroende av en speciell bibelsyn.

Likaså skulle vi utifrån det något större sammanhanget i 1 Kor 6 kunna härleda följande *princip*: »Ära ... Gud med er kropp« (1 Kor

6:20b). Säkert en god princip, men hur bör den tillämpas på den fråga vi ägnar oss åt just nu? I sitt ursprungliga sammanhang får principen sin betydelse av de mer detaljerade beskrivningarna i 1 Kor 6:9-10 och 6:15-18. Om principen lyfts ur sitt sammanhang, kan den betyda nästan vad som helst inklusive: »Hylla kroppens gudomlighet genom att vidga era erotiska erfarenheter så mycket som möjligt.« Det vore naturligtvis en fullständig förvrängning av vad Paulus menade. Därför måste vi bestämt hävda att vår tolkning av »bibliska principer« måste begränsas och vägledas av hur de nytestamentliga författarna själva tillämpade dessa principer.

De enda *paradigm* för homosexuellt beteende som finns i Nya testamentet är de starkt negativa, schablonmässiga illustrationerna i de tre Paulustexterna (Rom 1:18-32, 1 Kor 6:9, 1 Tim 1:10). Nya testamentet innehåller inga omnämnanden av kristna homosexuella, inga skildringar av homosexuellt partnerskap, inga metaforer som ger en positiv bild av homosexuella relationer. Emellanåt stöter man på spekulativa påståenden om att Jesus var böig (på grund av sitt förhållande till »den [Lärjunge] som Jesus älskade«, se Joh 13:23), eller att Maria och Marta egentligen inte var systrar utan hade ett lesbiskt kärleksförhållande.<sup>31</sup> Denna typ av exegetiska sällsamheter, som inte har vunnit gehör bland seriösa forskare, kan bara betraktas som patetiska försök att skapa nytestamentligt stöd för en homosexuell livsstil fastän det inte finns något sådant stöd. Om Jesus eller hans efterföljare hade utövat eller uppmuntrat till homosexualitet, skulle det ha väckt oerhörd anstöt i dåtidens judiska kultur. En sådan strid skulle med all säkerhet ha lämnat spår efter sig i traditionen, på samma sätt som Jesu vana att sitta till bords med skökor och tull-indrivare gjorde det. Men det finns inte ett spår av någon sådan strid. Sett ur paradigmatiskt perspektiv tar Nya testamentets magra indicier fullständigt avstånd från homosexualitet.

En mer sofistikerad typ av paradigmatiskt argument till försvar för homosexualiteten framförs av dem som hävdar att ett bejakande av gaykristna i vår tid motsvarar bejakandet av hednakristna på bibelns tid.<sup>32</sup> Man menar att berättelserna i Apg 10-11 ger kyrkan en förebild för att utöka gränserna för kristen gemenskap genom att erkänna att Guds Ande blivit utgjuten över dem som tidigare ansågs orena. Jämförelsen är tankeväckande och förtjänar att nogra tas un-

der övervägande. Frågan är om jämförelsen stämmer och ifall den kan upphäva alla tidigare nämnda faktorer som ger starka skäl att säga nej till att kyrkan ska acceptera homosexualitet. (Se vidare kommentarer nedan om vilken roll *erfareheten* spelar.)

Nya testamentet talar i klartext om homosexualitet, framför allt genom att bygga upp en *symbolvärd*. Romarbrevets första kapitel målar, som vi har sett, upp en bild där mänskligheten befinner sig i uppror mot Gud och således i moraliskt förfall och kaos. Under loppet av denna skildring framställs homosexuella handlingar – på ett klart och förbehållslöst sätt – som symptom på detta tragiskt förvirrade uppror. Att ta fasta på vad Nya testamentet säger innebär således att man betraktar denna skildring som ett »synliggörande av verkligheten», en auktoritativ uppenbarelse av sanningen om människans tillstånd. Har man detta klart för sig, kräver texten att man bedömer homosexuella handlingar som en förvrängning av Guds skapelseordning.

Dessutom innehåller Rom 1 enormt mycket som kan säga oss vem Gud är: att han är en rättfärdig Gud som har skapat människor till att göra hans vilja, att han ger dem frihet att göra uppror mot honom, att han faller en rättsvis dom över deras uppror och visar sin »vråde» genom att låta dem lida de välförtjänta konsekvenserna av sin synd. Denna skildring av Guds karaktär måste gå hand i hand med bilden av Gud som en barmhärtig Gud, vilken framträder på många andra ställen i Romarbrevet. Guds rättfärdighet uppenbarar sig framför allt i hans befriande verk genom Jesus Kristus, vars rättfärdighet förvandlar oss och skänker oss kraft. Men i motsats till andra nytestamentliga texter som skildrar Guds karaktär som ett exempel för människan att efterlikna (exempelvis Matt 5:43-48), ger inte gudsbilden i Rom 1 upphov till några konkreta normer utan bildar snarare en motivationsgrund för etiskt handlande.

Sålunda ställer Nya testamentet oss ansikte mot ansikte med en redogörelse för hur det mänskliga livet inför Gud har gått snett. Ska vi använda dessa texter på ett riktigt sätt i våra etiska funderingar kring homosexualiteten, får vi inte försöka tvinga fram regler ur dem eller skapa generella principer utifrån dem. I stället bör vi framför allt ge akt på hur texterna skapar den *symbolvärd* inom vilken människans sexualitet kan förstås. Om Rom 1 – som ju är nyckeltexten –

ska hjälpa oss att göra normativa bedömningar av homosexualiteten, måste den fungera som ett diagnostiserande verktyg som avslöjar sanningen om hur människan på ett skamligt sätt har »bytt ut» det naturliga mot det onaturliga. Enligt Paulus utgör homosexuella förhållanden – hur de än må tolkas (eller bortförklaras, se Rom 1:32) av fallna, vilsegångna människor – en tragisk förvrängning av skapelseordningen. Accepterar vi Nya testamentets auktoritet i den här frågan, får vi vänja oss vid att uppfatta homosexualiteten därefter. (Självfallet skapar en sådan slutsats många frågor om hur problemet bör hanteras pastoralt.) Men ännu kvarstår problemet hur Nya testamentets vittnesbörd står i relation till andra moraliska perspektiv på frågan. Erkänner vi den normativa styrkan i Paulus analys?

*Andra auktoriteter.* Efter att ha konstaterat hur Nya testamentet betraktar sex mellan samma kön som ett tecken på hur människan kommit allt längre bort från Guds skapelseplan, måste vi likväl fråga oss hur detta synsätt ska värderas gentemot andra källor till moralisk vishet. En heltäckande diskussion av det här problemet skulle bli mycket lång. Därför vill jag för ögonblicket bara göra några korta reflektioner till utgångspunkt för samtalet.

Med större skärpa än själva Skriften har den kristna kyrkans *lärotradition* i moralfrågor under nästan två tusen år förklarat att homosexuellt beteende strider mot Guds vilja. Som John Boswells studie ingående visar har huvuddelen av den kristna etiktraditionen varit oförsonlig motståndare till homosexuell livsstil.<sup>33</sup> Det är först de senaste tjugo åren som man på allvar har börjat ifrågasätta kyrkans allmänna förbud mot den sortens beteende. Letar man i traditionen är det oerhört svårt att finna någon som klart går emot Nya testamentet i den här frågan. En text som Rom 1 skulle snarast tjäna till att tona ner traditionens hårda fördömande av homosexuella som en grupp särskilt avskvärdade syndare. (Johannes Chrysostomos, en inflytelserik biskop och teolog på 300-talet, förklarade exempelvis att homosexuellt umgänge var en synd värre än onukt, till och med värre än mord.<sup>34</sup> Bibeltexterna ger verkligen inget stöd för ett sådant påstående.) I vilket fall som helst är det omöjligt att plädara för att kyrkan ska acceptera homosexualitet genom att sammanställa traditionens och Skriftens auktoritet. Följden blir att detta bara stärker bibelns förbud.

När det gäller *förnuftet* och vetenskapliga belägg är bilden en aning suddig. En mängd moderna psykologiska och vetenskapliga studier visar att omfattningen av den homosexuella aktiviteten är stor. Vissa undersökningar hävdar att så mycket som 10 procent av befolkningen föredrar sex med personer av samma kön, och vissa teoretiker menar att homosexuell läggning är medfödd (eller formas i mycket tidiga år) och är omöjlig att påverka. Denna åsikt omfattas av de flesta förespråkare för fullt acceptering av homosexualitet i kyrkan. Om homosexualitet är genetiskt betingad, heter det, då är varje avståndstagande en form av diskriminering som kan likställas med rasism. Andra åter betraktar homosexuell läggning som en form av utvecklingsmässig störning. Vissa terapeuter påstår sig ha uppnått betydande kliniska framgångar i arbetet med att hjälpa homosexuella att utveckla en heterosexuell läggning. Andra ifrågasätter sådana påståenden. Den allmänna uppfattningen är för närvarande att terapeutisk behandling bara kan åstadkomma förändringar i beteendet – den kan inte på djupet förändra en människas sexuella läggning.

Det finns emellertid anledning att ifrågasätta den essentialistiska ståndpunkten att enskilda individer är födda med en viss sexuell läggning.<sup>35</sup> En stor tvärkulturell undersökning gjord av David Greenberg, professor i sociologi vid New York University, hävdar att den homosexuella identiteten är socialt betingad.<sup>36</sup> Enligt Greenberg har olika kulturer utformat olika konventioner för homosexuellt beteende, och tanken på homosexuell »läggning« som en livslång, medfödd egenskap hos vissa människor är en relativt ny tanke. Men även om man skulle instämma med Greenberg, bevisar det ju ändå ingenting varken åt ena eller andra hållet beträffande huruvida vissa människor är genetiskt förutbestämda att bli homosexuella.

Men på sätt och vis är frågan om den homosexuella läggningens orsak och uppkomst inte viktig för att utforma en normativ kristen etik. Vi behöver inte välja sida i debatten om homosexualiteten har sin grund i naturen eller i kulturen. Även om det gick att bevisa att den homosexuella böjelsen på något sätt är genetiskt betingad, så skulle inte det med nödvändighet göra det homosexuella beteendet moraliskt riktigt.<sup>37</sup> Den kristna etiken hävdar på intet sätt att alla medfödda egenskaper är goda och önskvärda. Man kan dra vissa paralleller till alkoholism, även om jämförelsen haltar något. En hel del

forskning visar att somliga har anlag för att bli alkoholister. När de väl kommer i kontakt med alkoholen, upplever de en sådan stark dragningskraft att det enda motmedlet är omsorgsfull samtalsterapi, kärleksfull gemenskap och fullständig avhållsamhet. Numera är det brukligt att betrakta alkoholismen som en »sjukdom«, och vi skiljer nog mellan att ta avstånd från själva beteendet och att på ett kärleksfullt sätt stödja dem som har drabbats av det. Kanske vi borde behandla homoerotisk dragningskraft på liknande sätt.<sup>38</sup>

Att resonera utifrån den statistiska förekomsten av homosexuellt beteende är av ännu mindre intresse för normativa etiska bedömningar. Även om 10 procent av befolkningen i landet skulle påstå sig ha en homosexuell läggning (och det är en osäker siffra),<sup>39</sup> skulle det ändå inte avgöra den *normativa* frågan. Man kan inte bara sätta likhetstecken mellan »så är det« och »så borde det vara«. Om Paulus hade fått se undersökningsresultatet, skulle han säkert ha svarat med sorg i hjärtat: »Visst, syndens makt breder ut sig i världen.«

Förespråkarna för homosexualitet i kyrkan har sitt starkaste kort när de hänvisar till *erfarenheten* som sanningsvittne. Det finns en del som lever i stadiga, kärleksfulla homosexuella förhållanden och påstår sig härigenom erfara Guds nåd – snarare än Guds vrede. Här ska man bedöma sådana påståenden? Hade Paulus fel? Eller är dessa erfarenheter bara ännu ett uttryck för det självbedrägeri han beskriver? Bör vi kanske – om vi bortser från dessa två oförenliga alternativ – fundera på om den moderna människan kan ha upptäckt nya sidor av verkligheten som Paulus inte kunde haft en aning om? Motsvaras det handlande som Paulus fördömde exakt av dagens erfarenhet av homosexuella förhållanden? Robin Scroggs hävdar till exempel att Nya testamentets fördömelse av homosexualitet bara gäller en viss sorts pederasti inriktad på att utnyttja unga pojkar, något som var vanligt förekommande i den hellenistiska kulturen. Följaktligen är hans fördömelse inte tillämpbar på vår tids erfarenhet av ömsesidigt kärleksfulla homosexuella relationer.<sup>40</sup> Enligt min uppfattning tar Scroggs inte tillräcklig hänsyn till Rom 1, där relationerna inte alls framställs som pederastiska och där Paulus avståndstagande inte har någonting med utnyttjande att göra.

Men faktum kvarstår att det finns många kristna homosexuella – som min vän Gary och några av mina bästa teologielever – vars liv



visar tecken på Guds närvaro, vars arbete för Gud är äkta och bär frukt. Hur ska vi bedöma sådana vittnesbörd? Borde vi – likt de första judekristna som tveklöst att välkomna »orena« hedningar in i trons gemenskap – bejaka Andens verk och säga: »Hur skulle då [vi] kunna hindra Gud?« (jfr Apg 10:1-11:18)? Eller borde vi betrakta detta som ännu ett exempel på en sanning som vi alla känner till alltför väl: »Men denna skatt har jag i lerkärl!« Gud ger av sin Ande åt brustna människor och förmedlar nåd även genom oss syndare, utan att han fördenskull skriver under på vår synd.

I tredje delen av min bok *The Moral Vision of the New Testament* angav jag som hermeneutisk riktlinje att *påståenden om gudomligt inspirerade erfarenheter som moisés säger Skrifternas vittnesbörd bör få normativ ställning i kyrkan först efter lång och smärtsam prövning av en samstämmig kristenhet*. Det är långtifrån klart att kyrkans gemenskap som helhet är beredd att sätta tilltro de erfarenhetsgrundade anspråk som för närvarande framställs till stöd för ett normativt accepterande av homosexualiteten. Dessutom får kyrkan i sin iver att vara »inkluderande« inte blunda för andra kristnas erfarenheter – människor som i likhet med Gary kämpar med homosexuella begär och upplever att det hindrar dem att leva helhjärtat för Gud. Det här är en komplicerad fråga, och vi har ännu inte hört slutet på den.

Hur som helst är det viktigt att komma ihåg att erfarenheten måste ses som en hermeneutisk lins för att tolka Nya testamentet – inte som någon oberoende, motverkande auktoritet. Det är här som jämförelsen med urkyrkans accepterande av hedningar definitivt faller. Församlingen iakttog inte bara Cornelius och hans familjs erfarenhet och drog slutsatsen att Skriften trots allt måste ha fel. Tvärtom fick det faktum att oomskurna hedningar kom till tro på evangeliet församlingen att gå tillbaka och läsa om Skriften på nytt. Genom denna förnyade läsning upptäckte man klart och tydligt Guds avsikt – från och med förbundet med Abraham och framåt – att välkomna alla folk och förmå hedningarna att tillbe Israels Gud. Det är till exempel vad Paulus söker bevisa med sina invecklade exegetiska resonemang i Galater- och Romarbrevet. Vi ser början på sådana tankgångar i Apg 10:34-35, där Petrus inleder sitt tal till Cornelius med att anspela på 5 Mos 10:17-18 och Ps 15:1-2 i syfte att erkänna att »Gud inte gör skillnad på människor utan tar emot var och en som

fruktar honom och som gör vad som är rättfärdigt, vilket folk han än tillhör.« Det var bara på grund av att man fick *hermeneutisk upplysning* av Skriften genom dessa nya erfarenheter av hedningarnas omvändelse som församlingen med tiden kunde ta beslutet att välkomna hedningarna in i gudsfolkets gemenskap. Det är just detta som förespråkarna för homosexualitet i kyrkan inte har gjort – åtminstone inte ännu. Skulle de kunna läsa Nya testamentet på nytt och visa hur denna nyordning kan ses som en uppfyllelse av Guds syfte med den mänskliga sexualiteten så som den tidigare har uppenbarats i Skriften? Mot bakgrund av innehållet i de bibeltexter som vi tidigare har gått igenom är det svårt att föreställa sig hur ett sådant resonemang skulle kunna utformas.

Med tanke på den stora osäkerhet som råder kring de vetenskapliga och erfarenhetsmässiga beläggen, det vittnars som omgärdar könsrollerna i vår moderna kultur, liksom vår benägenhet att bedra oss själva, så anser jag det klokt och nödvändigt att låta Skriftens och den kristna traditionens samstämmiga vittnesbörd bestämma kyrkans liv i denna smärtsamt kontroversiella fråga. Vi måste erkänna att Nya testamentet säger sanningen om oss själva både som syndare och sexuella varelser skapade av Gud, nämligen den att äktenskapet mellan man och kvinna är den normativa formen för människans sexuella utlevelse, och att homosexualitet är ett av många tragiska tecken på att vi är ett faller släkte som har kommit bort ifrån Guds kärleksfulla syfte.

#### 4. *Bibelordet i praktiken* – *en kyrka som lider med skapelsen*

Hur ska vi då i kyrkan reagera på vår tids pastorala och politiska verktyg? Vi har ju sagt att Nya testamentet inte lämnar rum för homosexuellt beteende. Likväl ställs vi inför komplicerade problem som kräver omsorgsfulla, känsliga lösningar. Vilka avgöranden ska kyrkan fatta i de praktiska spörsmål som omger homosexualiteten? Hur ska Nya testamentets vittnesbörd i frågan ta sig konkret uttryck i församlingens liv? I det följande vill

Den praktiskt inriktade delen i Hays arbetsmodell för nytestamentlig etik vill visa hur den tidigare tolkningen av bibeltexterna kan ta sig konkret uttryck i en kristen församling. Resultatet är ett liv som kännetecknas av »Andens frukt« (Gal 5:22-23)? Här den förmåga att forma kristuslikhet i enskilda människors liv och i församlingens liv? För Hays är detta den avgörande frågan utan vilken all etisk reflektion blir betydelselös.

jag ställa några nyckelfrågor och drista mig att fälla några omdömen, grundade på de exegetiska och teologiska reflektioner som tidigare framförts. Men först och främst måste var och en som håller fast vid bibelns undervisning om homosexualitet komma ihåg vad Paulus varnade för i Rom 2:1-3 – det finns »inget försvar» för någon av oss, alla står vi och faller under Guds dom och barmhärtighet.

a) *Bör kyrkan stödja de homosexuellas kamp för medborgerliga rättigheter?* Ja. Varje utåtående om kyrkans strävan att påverka myndigheternas socialpolitik kräver komplicerade resonemang. Men kyrkan bör på intet sätt göra homosexuella till föremål för illasinnad, diskriminerande behandling. I den mån som kristna har gjort så förut, måste vi ödmjukt be om förlåtelse och i stället leva ut försoningens budskap.

b) *Kan homosexuella bli medlemmar i den kristna kyrkan?* Det är ungefär som att fråga: »Kan avundsjuka personer bli medlemmar i kyrkan?» (jfr Rom 1:29) eller: »Kan alkoholister bli medlemmar i kyrkan?» Faktum är att många redan är det. Såvida vi inte tror att församlingen är en fullkomligt syndfri gemenskap, måste vi erkänna att människor med en homosexuell läggning är välkomna jämte andra syndare in i den gemenskap som tror på Honom som gör syndare rättfärdiga (Rom 4:5). Är de inte välkomna, måste jag gå ut genom porten tillsammans med dem och lämna dem kvar som tror sig ha rätt att kasta första stenen.

Det betyder att vi inom överskådlig framtid måste hitta sätt att leva tillsammans i en situation där vi i församlingen har vitt skilda uppfattningar i moralfrågan men där vi ändå respekterar varandra som systrar och bröder i Kristus. Om kyrkan ska börja tillämpa utslutning ur gemenskapen på grund av homosexualitet, så finns det andra långt viktigare frågor där vi borde sätta gränsen – till exempel våld och materialism.

Samtidigt vill jag hävda att kyrkan har en pastoral uppgift att utmana kristna homosexuella att omforma sin identitet i enlighet med evangeliet. De som är kallade att undervisa och förkunna i församlingen bör hålla fast vid den bibliska normen och uppmana andra att göra likadant. Detta är en svår balansgång, men vi gör på samma sätt i många andra frågor. Kan en rasist vara medlem i kyrkan? Förmodligen, men vi hoppas och ber att kyrkan ska bli en moralskapande

gemenskap som kan hjälpa honom eller henne att ändra sig. Kan en militär vara kristen? Förmodligen, men min syn på evangeliet kräver att jag försöker övertala den personen att säga nej till våld och att med Jesus som föredöme vägra använda våld som ett medel att uppnå rättvisa.<sup>41</sup> Min teologiska uppfattning om våld är för närvarande en minoritetsuppfattning både i den västerländska kyrkan och med hänsyn till den historiska kyrkans huvudlinje. Jag kan inte stöta ut mina militäristiska systrar och bröder, och jag vill inte att de ska stöta ut mig. Men jag vill att det ska finnas en levande moraldebatt där vi försöker övertyga varandra i frågan om kristna någonsin har rätt att gripa till våld. Precis som det finns troende kristna som utan betänkligheter tror att krig kan rättfärdigas, så finns det troende kristna som utan betänkligheter tror att homoerotisk praktik står i överensstämmelse med Guds vilja. Av tidigare anförda skäl tror jag att båda grupperna har fel. Men frågorna är i bägge fallen så svåra att vi borde erkänna varandra som systrar och bröder i Kristus och arbeta för att klara ut våra meningsskiljaktigheter genom att tillsammans fundera på vad Skriften säger.

c) *Är det lämpligt att kristna som upplever sig ha en homosexuell läggning fortsätter att utöva sin homosexualitet?* Nej. Den ende som verkligen hade rätt att kasta första stenen förmanade den som fick ta emot hans barmhärtighet: »Gå nu, och synda inte mer.» Det vore lika olämpligt att kristna homosexuella levde kvar i sitt homosexuella handlande som att kristna heterosexuella levde kvar i otukt eller äktenskapsbrott. (I den mån som man låter bli att tala om heterosexuell renhet utanför äktenskapet, framstår kyrkans fördömelse av homosexuella förbindelser som klart godtycklig och fördömsfull.) Om kristna homosexuella inte kan ändra sin läggning och gå in i ett heterosexuellt äktenskap, bör de försöka leva ett disciplinerat liv i sexuell avhållsamhet.

Trots alla vackra illusioner som målas upp av den västerländska masskulturen är sexuell utlevelse inte någon okränkbar rättighet, och att leva i frivillig avhållsamhet är inte ett öde värre än döden. Här har den katolska traditionen något att lära oss som är uppväxta i en protestantisk miljö. Samtidigt som det är obiblskt att präster tvingas leva i celibat, så kan ett liv i sexuell avhållsamhet »hjälpa er att leva anständigt och troget hålla fast vid Herren» (1 Kor 7:35). Nog är det av visst

intresse för den kristna etiken att både Jesus och Paulus levde utan sexuella relationer. Det är också värt att notera att i Kor 7:8-9, 25-40 anbefaller frivillig avhållsamhet som en möjlighet för var och en, inte bara för en särskild ledarkast. Vi borde arbeta hårt inom kyrkan för att återge det ogifta ståndet dess värdighet och betydelse.

I sitt sista brev till mig skrev min vän Gary om lärjungaskapets krav: *Ska homosexuella uteslutas ur trons gemenskap? Absolut inte. Men den som vill ansluta sig till en sådan gemenskap bör vara medveten om att det är ett ställe där man blir förvandlad, fostrad och underörsad, inte bara ett ställe där man blir tröstad och struken medbära.*

Gemenskapen kräver att dess enskilda medlemmar strävar efter helighet, samtidigt som den stöder den karaktärsdanande process som Jesu lärjungar måste genomgå. Den kristna församlingen måste vara en gemenskap vars liv tillsammans skänker uppriktig vänskap, känslomässigt stöd och andlig fostran åt alla som befinner sig inom dess gemenskapskrets. Behovet av den här sortens stöd är kanske störst bland ogifta, oavsett deras sexuella läggning. I det avseendet, liksom i många andra, kan kyrkan uppfylla sin kallelse enbart genom att leva som en alternativ gemenskap i världen.

d) *Ska kyrkan sanktionera och välsigna homosexuellt partnerskap?* Nej. Kyrkan ska fortsätta att lära – som den alltid har gjort – att det finns två sätt att leva för oss som Guds skapade, sexuella varelser om vi vill leva som rättrogna lärjungar – antingen i heterosexuellt äktenskap eller i sexuell avhållsamhet.

e) *Betyder det att människor med en homosexuell läggning tvings leva i fullständigt celibat på ett innehållsligt annorlunda sätt än människor med en heterosexuell läggning?* Här krävs ett nyanserat svar. Samtidigt som Paulus betraktade celibatet som en nådegåva, ansåg han inte fördens skull att den som saknade gåvan var fri att tillfredsställa sina sexuella begär utanför äktenskapet. Människor med en heterosexuell läggning uppmanas också att avhålla sig från sex om de inte gifter sig (1 Kor 7:8-9). Den enda skillnaden – visserligen en viktig sådan – när det gäller människor av homosexuell läggning är att de inte har alternativet att »gifta sig« med en annan homosexuell. Var hamnar de då? De hamnar i exakt samma situation som de heterosexuella som gärna skulle gifta sig men som inte kan hitta någon lämplig partner (och det finns många sådana) – kallade till en kost-

sam och svår lydnad, allt medan »vi ropar i vår väntan« på att Gud ska »befria vår kropp« (Rom 8:23). Den som inte känner igen denna beskrivning som en existerande del av det kristna livet har aldrig på allvar kämpat med evangeliets krav, som söker utmana och stävja våra »naturliga« impulser på många olika sätt.

Mycket av den nuvarande debatten kretsar kring den här sista punkten. Många av dem som förespråkar ett förbehållslöst accepterande av homosexualitet ser ut att arbeta med en förenklad antropologi som utgår från att allt som existerar måste vara gott – de har en teologi om skapelsen men ingen teologi om synden och frälsningen. Dessutom har de en förverkligad eskatologi som jämställer personlig tillfredsställelse med sexuell tillfredsställelse i vilken man förväntar sig sexuell »frälsning« nu. Paulus skildring av människan som en fallen skapelse och slav under synden, likväl friköpt i Kristus till trons lydnad, vittnar om en helt annan syn på vår sexualitet. Han ser fram emot den dag då kroppen ska uppstå och nå sin slutliga tillfredsställelse. Således framstår eskatologin som den avgörande frågan som skiljer den traditionella synen från dem som vill ändra på den.

f) *Ska kristna homosexuella förväntas ändra sin läggning?* Denna svåra fråga måste också besvaras inom ramen för Nya testamentets eskatologi. Å ena sidan är Andens förvandlande kraft verkligen närvarande mitt ibland oss – vittnesbörd från sådana som påstår sig ha blivit helade och förvandlade till en heterosexuell läggning bör tas på fullaste allvar. De bekänner med ord hämtade ur Charles Wesley's psalm: »All syndens makt besegrar [Gud]. Den fångne gör han fri.«<sup>42</sup> Om vi inte fortsätter att leva med det hoppet så kanske vi hopas på för lite från Gud. Å andra sidan kastar »ännu inte« sin skugga över våra liv – vittnesbörd från sådana som Gary som ber och kämpar i den kristna gemenskapen och som i årtal förgäves har sökt att bli helade måste tas på minst lika stort allvar. Kanske den bästa situationen för många just nu i väntan på Jesu återkomst är att leva i disciplinerad avhållsamhet, fri från tvångsmässiga begär. (Exakt samma norm gäller för ogifta med en heterosexuell läggning.) Det verkar vara det andliga tillstånd som Gary uppnådde i slutet av sitt liv:

*Sedan Alla helgons dag har jag känt mig förvandlad. Jag ser mig inte längre som homosexuell. Många skulle säga: »Ojojå – du är*

42 år – och döende i AIDS. Vilken förlust.« Men nej, jag gjorde inte det här av egen vilja, i ett försök att fullkomna mig själv, att göra mig själv godtagbar i Guds ögon. Nej, han gjorde detta för mig. Jag känner att en tung börda har lyfts av mig. Jag har inte blivit »straight«. Jag skulle tro att jag är, som den helige Paulus säger, en eunuck för Kristi skull.<sup>43</sup>

g) Ska människor med en homosexuell läggning ordineras till tjänst i församlingen? Jag har medvetet sparat den här frågan till slutet, där den hör hemma. Det är beklagligt att man i samfunden har dragit stridslinjen vid frågan om homosexuella ska ordineras. Den efterföljande kampen har fått den olyckliga effekten att vi har fått två olika moraliska normer, en för präster och pastorer och en för lekmän. Det skulle vara mycket bättre att utfärda en moralisk mätstock som gällde alla Jesu efterföljare. Restriktioner mot homosexualitet hör hemma i kyrkans moralkatekes. Restriktioner mot homosexualitet hör godtycklighet att skilja ut homosexualitet som en särskilt svår synd som utesluter ordination/vigning. (Det gör i alla fall inte Nya testamentet.) Kyrkan har inte några motsvarande specialregler för att utesluta den som är giring eller självgod från att bli ordinerad. Så-dant ligger på de organ som har till uppgift att pröva kandidater som vill bli präster eller pastorer. Dessa organ måste bedöma om den enskilda kandidaten har de gåvor och egenskaper som krävs för att tjäna i församlingen. I alla händelser skulle en människa med homosexuell läggning som försöker leva i disciplinerad avhållsamhet säkert vara en lämplig kandidat för ordination/vigning.

Vi lever således som en gemenskap som tar emot syndare så som Jesus gjorde, utan att fördensull göra avkall på Guds rättfärdighet. Vi lever i beaktelsen att Guds nåd har friköpt oss från fördärv och främlingskap och har börjat göra oss till hela människor. Vi lever i vetskapen om att fullkomlighet är ett hopp för framtiden och inte någonting vi uppnår här i livet. De kristna homosexuella ibland oss kanske kan lära oss något om vad det innebär att vara människa i tiden mellan korset och den slutliga återlösningen av våra kroppar.

Mitt i en kultur som dyrkar den egna njutningen, samt i en kyrka som ofra förkunnar en falsk Jesus som är eftergiven, har de som sö-

ker vandra lydandens smala väg ett mäktigt budskap att förmedla. På samma sätt som Paulus kunde se i hedningarnas homosexualitet en åskådlig symbol för människans fallenhet, kunde jag i omvänd bemärkelse se i Gary en symbol för att Guds kraft blir störst i svagheten (2 Kor 12:9), något som jag har sett också hos andra homosexuella vänner och kollegor. Gary fick själv känna på syndens bitande makt i en galen värld, men han litade ändå på Guds kärlek. Därigenom gav han konkret uttryck åt »våra lidanden i denna tid« som Paulus talar om i Rom 8 – det liv i frihet och glädje som tillhör dem som »har fått Anden som en första gåva« medan vi ropar tillsammans med skapelsen i slaveri under förgängelsen.

1. Vid den här tiden undervisade jag på Yale Divinity School. Jag flyttade till Duke University 1991.

2. John McNeill, *The Church and the Homosexuals*. 4 uppl. Boston: Beacon 1993; James Nelson, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*. Minneapolis: Augsburg 1978; Letha Scanzoni och Virginia Ramey Mollenkott, *Is the Homosexual My Neighbor? Another Christian View*. San Francisco: Harper & Row 1978; John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago/London: University of Chicago Press 1980.

3. Det här kapitlet utgör en revidering och utökning av min artikel »Awaiting the Redemption of Our Bodies: The Witness of Scripture Concerning Homosexuality« i *Sojourners* 20:17–21. En reviderad version av artikeln har tryckts i en antologi: Jeffrey Siker (red), *Homosexuality and the Church: Both Sides of the Debate*. Louisville: Westminster/John Knox 1994. Delar av det exegetiska arbetet med Romarbrevets första kapitel är också anpassat från min artikel »Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1« i *Journal of Religious Ethics* 14/11784–215.

4. På frågan om ägodelar, se Luke Timothy Johnson, *Sharing Possessions: Man-date and Symbol of Faith*. Overtures to Biblical Theology 9. Philadelphia: Fortress 1981; Sondra Ely Wheeler, *Wealth as Peril and Obligation: The New Testament on Possessions*. Grand Rapids: Eerdmans 1995.

5. I Judas 7 står det: »Tänk också på Sodom och Gomorra och deras grannstäder, som på samma sätt som änglarna bedrev otukt och onaturligt umgänge: de straffa-

des med evig eld och är ett vande exempel.« Orden »bedrev ... onaturligt umgänges« (*apêlousai opisô sarkos beteras*, »for efter annat kött») syftar på att de efter icke-mänskligt (dvs ånglars!) »kött«. Uttrycket *sarkos beteras* betyder »kött av annat slag«, och därför går det inte att tolka denna vers som en fördömelse av homosexuella begär, vilket ju innebär att man får efter kött av samma slag.

6. I sin artikel »Are There Any Jews in The History of Sexuality?« (*Journal of the History of Sexuality* 5:333-355, 1995) argumenterar Daniel Boyarin på ett övertygande sätt att dessa levitiska förbud i senare rabbinisk tradition ansågs gälla enbart manligt homosexuellt umgänge där anal penetration förekom. Andra former av homosexuellt handlande skulle i denna tolkningstradition ha uppfattats som olika former av masturbations, som likaså fördömdes men som fick mycket mildare påföljder. Boyarin påpekar att texterna i Tredje Moseboken förbjuder ett visst handlande men säger ingenting om sexuell »läggning«. Utifrån det drar han slutsatsen att det i rabbinernas begreppsvärld inte fanns någon motsvarighet till den moderna tanken på »homosexualitet«.

7. William L. Countryman,  *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress 1988.

8. Se Boswell 1980, s 186-187, 338-353.

9. Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*. Philadelphia: Fortress 1983, s 106-108.

10. Denna formulering är en upprepning av innehållet i Jakobs tidigare tal (Apg 15:19-20)

11. Se John Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*. Society for New Testament Studies Monograph Series 26. Cambridge: Cambridge University Press 1975, s 40-53.

12. John Milton, *Det förlorade paradiset*. Stockholm: Natur och Kultur 1961, I.26.

13. Om betydelsen av »Guds rättfärdighet«, se Hays artikel »Justification« i *Anchor Bible Dictionary* 3:1129-1133. New York: Doubleday 1992.

14. Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, eng övers Geoffrey Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans 1980, s 47.

15. Scroggs 1983, s 110.

16. Käsemann 1980, s 47.

17. Noterat av Victor Furnish i *The Moral Teaching of Paul: Selected Issues* (rev utg). Nashville: Abingdon 1985, s 75-76. Tanken är välbekant i den hellenistiska judendomen, och en tolkning av de egyptiska plågorna enligt detta synsätt ges i Salomos vishet 11:15-16, 12:23: »I sin orättfärdighet hade de tänkt dåraktiga tankar och förts vilse av dem; de hade dyrkat förnuftslösa reptiler och andra simpla djur. Därför sände du en mängd förnuftslösa varelser att straffa dem, för att de skulle lära sig att det som brukas till synd, det ska också brukas till straff ... Dem som i dårskap levde ett ogudaktigt liv plågade du med deras egna skändligheter.«

18. Jean Calvin, *The Epistles of Paul and the Apostle to the Romans and to the Thesalonians* [1556]. Eng övers Ross Mackenzie. Calvin Commentaries, vol 8. Grand Rapids: Eerdmans 1960, s 34.

19. Scroggs 1983, s 113-114.

20. Min kollega Dale Martin har på senare tid gjort gällande att Rom 1:18-32 inte anspelar på mänsklighetens allmänna syndafäll, utan på en gammal judisk myt om ursprunget till hedningarnas avgudadyrkan, så som den skildras t ex i Jubileerboken 11 («Heretosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32«, *Biblical Interpretation* [1995] 3/333-355). Sålunda ifrågasätter han varje hänsyftning eller anspelning i dessa verser på Första Mosebokens berättelser om skapelsen och syndafallet. Den- na exegetiska frågeställning är mycket viktig för hur texten ska tolkas. Det är omöjligt att här ge ett uttömmande svar, men följande saker kan sägas: 1) Även om Paulus inte uttryckligen citerar 1 Mos 1-3, så finns det en tydlig hänvisning i Rom 1:20 till »världens skapelse« och till »hans verk«. Ingen judisk läsare kunde läsa dessa ord utan att tänka på skapelseberättelsen i Första Moseboken. 2) Vidare är de ord som används i Rom 1:23 ett tydligt eko av 1 Mos 1:26-28: »De bytte ut den oförgängliga Gudens härlighet mot bilder (ordagrant: en *likt*het [homoioma] av en bild [eikon]) av förgängliga människor, av fåglar, fyrfotadjur och kräldjur.« I Första Moseboken får människan, skapad till Guds *æbild* och *likt*het, makt över djuren. Men i Rom 1 går människorna miste om den gudomliga avbildens härlighet och börjar i stället dyrka bilder av djur över vilka Gud hade gett dem makt. Avgudadyrkan är alltså en egen- domlig omkastning av skapelseberättelsen. 3) Martin menar att Rom 1:18-32 inte kan tolkas som en skildring av mänsklighetens tillstånd efter det allmänna syndafallet, eftersom texten endast talar om hedningarnas andliga tillstånd, inte judarnas. Vid ett första, ytligt påseende är denna tolkning korrekt, men den tar inte hänsyn till Paulus resonemang i sin helhet. I Rom 1 använder han sig av konventionell judisk polemik emot hednisk omoral, men efter hand som resonemanget utvecklas märker läsaren - som måhända ivrigt applåderade den anti-hedniska polemiken - att samma ord av fördömelse riktar sig även till honom. Det finns »inget försvar« (2:1) vare sig för judar eller hedningar - alla står de »under syndens våld« (3:9). Alltså visar sig det konventionella angreppet på hednisk avgudadyrkan samtidigt vara en beskrivning av människans allmänna tillstånd. Detta argument ligger till grund för hela det logiska resonemanget i brevet.

21. För följande exempel och andra, se Furnish 1985, s 58-67; Scroggs 1983, s 59-60. Exempelvis sedan den stoisk-kyniske förkunnaren Dio Chrysostomos klagat på att homosexuella bordeller vanar gudinnan Afrodite, »vars namn står för det naturliga [kata fysin] könsungänget och föreningen mellan man och kvinna«, går han vidare och säger att ett samhälle som tillåter sådant handlande snart kommer att upptäcka att dess okontrollerade lustar leder till den ännu mer beklagansvärda pederastin.

*Finns det någon möjlighet att denna lideriga samhällsklass skulle kunna avbälla sig från att vanära och fördärva männen, så att de inte kunde dra en klar gräns där naturen [fysis] har satt den? Eller kommer man inte - under det att man tillfredsställer sina begär efter kvinnor på alla tänkbara sätt - att tröttna på detta nöje och då söka någon annan värre, lagvridigare form av lättfärdighet? ... Den*

som aldrig blir mätt på sådant ... kommer att vända stegen mot männens läger, ivrigt att få besudla den ungdom som snart ska bli nämndemän och domare och generaler, övertygad om att han genom dessa kommer att finna en svåruppnåelig njutning [Discourse 7:35-157-157].

På samma sätt låter Plutarchos Daphneus, en av talarna i hans dialog om kärleken, tala nedsättande om »föreningen emot naturen med män« (*hē para fysin homilia pros arrēnas*) – i motsats till »kärleken mellan man och kvinna«, som betecknas som »naturlig« (*hē fysikē*). Några meningar senare klagar Daphneus på att de som frivilligt »förenar sig med män« gör sig skyldiga till »svagsinne och omanlighet«, eftersom de »emot naturen« (*para fysin*) låter sig »enligt Platons ord »betäckas och bestigas av boskap« (*Dialogue on Love* 751 c, e). Plutarchos hänvisning till Platon visar att Paulus inte alls var upphov till den dikotomiska tillämpningen av *kata fysin/para fysin* på heterosexuellt och homosexuellt beteende. Att denna dikotomi är så ofta förekommande i skrifter av hellenistiska moral filosofer vittnar om en vedertagen uppfattning som går tillbaka åtminstone till Platon (*Larus* I.636c). Den förekommer nästan uteslutande i sammanhang där författarna uttalar sig negativt om det moraliskt riktiga i att ha »onaturlig« homosexuella förhållanden.

22. Josefus, *Against Apion* 2.199. Här anspelar han naturligtvis på 3 Mos 20:13; jfr 3 Mos 18:22, 29. På andra ställen i samma verk ondgör sig Josefus över »köns-umgänget med män« som *para fysin* och anklagar grekerna för att ljuga ihop historier om homosexuellt beteende bland gudarna som »en ursäkt för de avskyvärda, onaturliga [*para fysin*] njutningar de själva inlätit sig i« (*Ag. Ap.* 2.273, 275). Filon, som var samtida med Paulus, uttrycker sig på liknande sätt i ett långt avsnitt om stämplars pederasti som »en onaturlig njutning« (*hēn para fysin hēdonēn*) (*De specialibus Legibus* 3:37-42). Filons avsmak för homosexualitet kommer klarast till uttryck i hans återgivning av berättelsen om Sodom (*De Abrahamo* 133-141). Här framför han anklagelsen att Sodomns invånare »kastade av sig naturens lag [*ton tēs fysēs nomon*] och ägnade sig åt starka drycker och läckra rätter och förbjudna former av konsum-gänge. Inte bara i sitt vansinniga begär efter kvinnor vanhelgade de sin nästas äktenskap, utan män betäckte också män ...« Efter en skrämmande beskrivning av den homosexuella livsstilen bland folket i Sodom, avrundar han berättelsen med att skildra Guds straffdom:

*Men Gud tyckte synd om människorna, vars frälsare och älskare han var, och förökade i största möjliga mån det umgänge som män och kvinnor naturligt [*kata fysin*] bar för att avla barn. Men han avskydde och utrotade detta onaturliga, förbjudna umgänge, och de som traktade efter sådant förde han fram och tuktrade med straff.*

23. Som Käsemann 1980, s 47, och Scroggs 1983, s 110, mycket riktigt noterar.  
24. Detta faktum förbises av Calvin L. Porter i »Romans 1:18-22: Its Role in the Developing Argument« *New Testament Studies* 40:218-228, där han försvarar den märkliga tesen att »Paulus bestrider och argumenterar emot Rom 1:18-32 genom hela Romarbrevet« (s 221).

25. En mindre komplicerad typologi, som inte tar med de existerande äktenskaps-  
pen i församlingen, finns i 2 Kor 11:2.

26. Eller man, som i Mal 2.

27. Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New York: HarperCollins 1996, s 193-205.

28. Sinnebilder av det här slaget liknar i mångt och mycket Northrop Fries tanke om *diánoia*, som han hämtat från Aristoteles. Medan ett verks *mythos* är dess linjära handling, så är *diánoia* dess tema – dess berättandemodell sedd som en synoptisk enhet. »Ordet berättelse, *mythos*, förmedlar tanken på en rörelse som uppfångas av örat, medan ordet betydelse, *diánoia*, förmedlar eller åtminstone bevarar tanken på en sanning som uppfångas av ögat ... [S]å snart helheten framstår klart för oss, »förstår vi vad det betyder«

29. Som Rowan Greer påpekar: »Irenaeus hämtar hela tiden stoff från Skriften för att ange inom vilka ramar han tror den måste tolkas.« (»A Framework for Interpreting a Christian Bible«, i James Kugel och Rowan Greer, *Early Biblical Interpretation*. Library of Early Christianity. Philadelphia: Westminster 1986, s 155-176. Ovanstående citat från s 174.) Jag står i tacksambethessskuld till Kathryn Greene-McCreight för att hon gjort mig uppmärksam på den formella likheten mellan min föreslagna modell och den hermeneutiska funktionen hos trosregeln (Regula fidei). För vidare reflektioner kring förhållandet mellan »reglerstyrd tolkning« och bibelns »bokstavliga betydelse«, se Kathryn Greene-McCreight, *Ad Litteram: Understanding of the Plain Sense of Scripture in the Exegesis of Augustine, Calvin, and Barth of Genesis 1-3*. Doktorsavhandling, Yale University. Ann Arbor: University Microfilms 1994.

30. Se min kommentar till detta avsnitt i Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press 1989, s 97.

31. John J McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*. Boston: Beacon 1995, s 132-139. Jfr Sjeff van Tilborgs påstående i boken *Imaginative Love in John* (Biblical Interpretation Series 2. Leiden: Brill 1993) att skildringen av förhållandet mellan Jesus och den lärjunge som han älskade är uppbyggd efter samma mönster som homosexuella kärleksförhållanden i den grekiska antiken.

32. Luke Timothy Johnson, *Decision Making in the Church: A Biblical Model*. Philadelphia: Fortress 1983, s 95-97; Jeffrey Siker, »How to Decide? Homosexual Christians, the Bible, and Gentle Inclusion.« *Theology Today* (1994) 51/2:219-234.

33. Boswell 1980. Ar 1994 gav Boswell ut en studie som påstods bevisa att kristna kyrkor i det förmoderna Europa hade utformat liturgier för att välsigna »homosexuella partnerskap«. Boken skapade i början en smärre sensation. Men sedermera riktade seriösa akademiska recensenter förödande kritik mot boken. Se t ex Robin Darling Young, »Gay Marriage: Reimagining Church History« i *First Things* (1994) 47:43-48; Brent D Shaw, »A Groom of One's Own: The Medieval Church and the Question of Gay Marriage« i *The New Republic* (1994) 211/3-4:33-41. Ceremonin för *adelphopoiesis* som Boswell hade »uppträckt« är välbekant för liturgiforskare som en rit för att få adoptioner eller särskilda vänskapsband. Men dess syfte var absolut inte att ge kyrklig sanktion åt »homosexuella äktenskap«, som Boswell vill mena.

34. Chrysostomos, »Commentary on Romans, Homily 4« i *Im Epistolam ad Romanos*, citerad i Boswell 1980, s 360–361.

35. Essentialism är ett begrepp som härrör från antikens strävan att finna ett fenomen oföränderliga kärna (essens), vilken skulle vara giltig oberoende av tid och rum. I det här sammanhanget innebär det att människan har en bestämd sexuell läggning från födseln och att denna läggning inte påverkas av några sociala faktorer. Övers. *anm.*

36. David F Greenberg, *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press 1989.

37. Här hänvisas läsaren till tidigare anförda argument att handlingar inte nödvändigtvis måste vara »frivilliga« för att vara syndiga inför Gud. För en nyanserad, användbar diskussion om vetenskapliga och socialvetenskapliga bevis och hur dessa bevis står i förhållande till normativa frågor, se Mary Stewart Van Leeuwen, »To Ask a Better Question: The Heterosexuality/Homosexuality Debate Revisited« i *Interpretation* (1997) 51/2:143–158.

38. För ett resonemang som tillbakavisar denna jämförelse, se Jeffrey Sikers artikel i *Theology Today* (1994) 51/2: 219–234.

39. Se studien av Laumann m fl som visar att bara 1,4 procent av kvinnorna och 2,8 procent av männen har en homosexuell eller bisexuell läggning. (Edward D Laumann, John H Gagnon m fl, *Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press 1994.)

40. Scroggs 1983.

41. Se kapitel 14 i *The Moral Vision of the New Testament*.

42. »O giv mig tusen tungors ljud« ur Psalm 44. Psalmer och Sånger. Libris och Verbum förlag, 1987.

43. I själva verket är Garys formulering en rätt elegant sammanfattning av 1 Kor 4:10 och Matt 19:12.

# Människan inför Gud

— Romarbrevets första kapitel och debatten

av Gunnar Samuelsson

Homosexualitet nämns endast några få gånger i vår bibel. Jesus har inget att säga som är direkt relaterat till homosexualitet. Varför ska man då ägna flera artiklar åt ämnet? Orsaken till detta är att den kristna församlingen i nutid möter helt nya utmaningar kring denna fråga, inte minst gällande tolkningen av de få bibeltexter som trots allt är direkt relaterade till homosexualitet. Vill man söka vägledning angående homosexualitet i bibeln finns det några verser i slutet av Romarbrevets första kapitel som är av särskilt intresse. Dessa verser ska vara i fokus för min analys.

En stor del av vårt Nya testamente består av brev skrivna av en man som tidigare varit en nitisk förföljare av den kristna församlingen. Hans namn var Paulus. Efter mötet med den uppståndne Kristus fick Paulus ett gudomligt uppdrag att föra ut evangeliet till den icke-judiska världen. Denne hedningarnas apostel blev urkyrkans störste teolog. Hans livsverk resulterade bland annat i en rad brev som ingår i Nya testamentet, det konstituerande dokumentet för den kristna tron. Dessa har utövat ett avgörande inflytande på kristnas trosliv och sätt att leva. Det han skrev har också påverkat det västerländska samhället i mer än nitton århundraden.

GUNNAR SAMUELSSON (född 1966), pastor i Svenska Missionsförbundet och doktorand i bibelvetenskap vid Göteborgs Universitet. Samuelssons artikel bygger vidare på den tolkningen som Richard B Hays presenterat av Romarbrevets första kapitel och för bland annat in den nutida debatten kring verserna 26–27. En fylligare framställning finns i Samuelssons 20-poängsuppsats »Homosexualitet i NT? En kritisk analys och prövning av argument från debatten kring homosexualitet och NT«.