

Detta är min kropp

DANIEL ENSTEDT

DETTA
ÄR MIN KROPP

KRISTEN TRO, SEXUALITET
OCH SAMLEVNAD



GÖTEBORGS UNIVERSITET

Skrifter utgivna vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, 41

Avhandling för filosofie doktorsexamen i religionsvetenskap,
Göteborgs universitet 29 januari 2011

© Daniel Enstedt, 2011

Form & sättning: Richard Lindmark
Omslagsbild: Ylva Enstedt Ralph
Tryck: Intellecta Infolog AB, Källered, 2011

ISSN 1102-9773
ISBN 978-91-88348-40-1

Distribution: Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion,
Göteborgs universitet, Box 200, 405 30 Göteborg

ABSTRACT

Ph.D. dissertation at University of Gothenburg, Sweden, 2011

TITLE: *Detta är min kropp: Kristen tro, sexualitet och samlevnad*

ENGLISH TITLE: *This is my Body: Christian Faith, Sexuality and Relationship*

AUTHOR: Daniel Enstedt

LANGUAGE: Swedish, with an English summary

DEPARTMENT: Department of Literature, History of Ideas and Religion, University of Gothenburg, Box 200, SE-405 30 Göteborg, Sweden

SERIES: Skrifter utgivna vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, 41

ISSN 1102-9773

ISBN 978-91-88348-40-1

On October 27, 2005 the Church of Sweden introduced a special blessing for same-sex unions—a decision that was rooted in an ongoing discussion on the distinction between “genuine” homosexuality on the one hand and “promiscuous” homosexuality on the other. Not surprisingly, the Church’s decision was welcomed by one group of adherents (e.g., LGBT Christians) and disparaged by another (e.g., protesting priests), thus underlining their differing views on the matter of sexuality, relationships and Christian faith.

Using archival theories in the analysis of numerous Church documents and narratological theories in the analysis of ten *protest-priest* and eleven *LGBT* interviews, this dissertation examines the development of thought that opened the way for a same-sex blessing as well as the contrasting attitudes, problems and viewpoints that have surrounded it.

The archival analysis of Church documents revealed that while some changes in policy have occurred over the years, the Church’s basic understanding of sexuality and relationships remains dominated by a monogamous heterosexual paradigm that is backed by various scientific and medical rationales (what Foucault terms *biopower*). Barring one exception, the same could be said of both groups of respondents, who, despite their differences of opinion on the matter of the same-sex blessing, nonetheless upheld similar Christian norms and assumptions, most relevantly, an unshakable belief in the sanctity of monogamous relationships and the profanity of those that are bisexual and/or polyamorous in form.

Guided by a post-structuralist analysis of the writings of de Sade and Bataille, the dissertation explores ways of framing the sexual discourse that surmount the hegemony of *biopower* and challenge existing beliefs. The Church’s refusal to give up its longstanding views on human sexuality is interpreted in the dissertation as a sign of *thanatophobia* or the fear of death. To ameliorate this condition, post-structuralist theologians urge the Church to confront its fears and fixations by entertaining notions that destabilize current gender categories and open the possibility of a Christianity that can include both committed single-partner *and* causal multi-partner forms. One such possibility involves the revival of the late medieval notion of *ars moriendi*, the art of dying, which regards death and resurrection differently than we do today. By turning from the bio-political discourse on sexuality to other forms of theological reasoning, the Church of Sweden may well be able to overcome its presently ingrained ways of thinking about this matter.

KEYWORDS: Church of Sweden, blessing same-sex unions, sexuality, queer theory, psychoanalysis, discourse theory, archive theory

TACKORD 11

1. INLEDNING 13

KRISTEN TRO OCH SEXUALITET 14

Från sodomi till homosexualitet 16

Kristna reaktioner på sexualitetens uppkomst 19

Svenska kyrkan, sexualitet och sekularisering 20

FRÅGESTÄLLNING 21

TIDIGARE FORSKNING 22

DISPOSITION 25

2. ARKIV, DISKURS, NARRATIVITET 27

ARKIVERAD TRO, ARKIVERAD SEXUALITET 27

Arkivets korpus 29

TEORIER OM ARKIVET 32

Arkivet som plats, arkivet som metafor 36

Diskurs och arkiv 37

Heterosexualitet, arkivets hegemoni 39

Interpellering, subjektivering, disciplinering 40

Hotet mot arkivet 43

ARKIV, VITTNE, BERÄTTELSE 46

Arkiv och berättelser 48

TEORIER OM FORSKNINGSINTERVJUN 50

Positionering 51

Intervjuguide och urval 53

3. VÄLSIGNALSEAKT FÖR SAMKÖNADE PAR 59

SVENSKA KYRKAN OCH POLITIKEN 60

Svenska kyrkans identitet 61

Svenska kyrkan, makt och demokrati 63

Svenska kyrkan och moderniteten 65

DEN SYNDFULLA HOMOSEXUALITETEN 67

Kvinnoprästfrågan 69

Vändningen på 1960-talet och 1970-talet 72

En distinktion mellan läggning och handling 73

KYRKOMÖTET 2005 74

Sexualitetens värdehierarki 77

De homosexuellas erfarenhet 79

Synd och promiskuitet 81

Bisexualitetens ambiguitet I 86

KÄRLEKSRETORIK FRÅN EROS TILL AGAPE 92

Exegetik från Paulus till johannitisk kärlek 95

Individuell och strukturell synd 97

Skapelseteologi 99

Antropologi mellan kyrka och klinik 103

Stabila, monogama och stödjande samkönade relationer 106

ECKLESIOLOGI 110

- Världens mest sekulariserade kyrka 111
- Kristen kyrka eller social mysklubb 113
- Gudsfolket, en odemokratisk kärna 114
- Missionsprovinsen 115
- En sönderslagen avbild 117

SVENSKKYRKLIGA GRÄNSDRAGNINGAR 119

- Bekännelsen och löftet 122

4. EKHO 127

EN KRISTEN HBT-RÖRELSE 128

BERÄTTELSE OM KRISTEN TRO, SEXUALITET OCH SAMLEVNAD 132

- Homosexualitetens hegemoni 132
- Ideal och erfarenheter av promiskuitet 134
- Bisexualitetens ambiguitet II 138
- Biomakten ifrågasatt 140
- Mikas fantasi 143
- Bibelsyn 147
- En egen kristen tro 148
- Kristendom, kristen tro 153
- Gudsbild, kristologi 155
- Allena i Kristi efterföljd 157
- Den groteska kroppen 160
- En delad kropp 165

LIVSBERÄTTELSE 168

- Kristna komma ut-berättelser 168
- Ett kristet HBT-predikament 174
- Positioner och polemik 177
- Gemensamma erfarenheter av förtryck 178
- Den kristna komma ut-berättelsens två axlar 181
- Berättelsens sociala betydelse 184

5. PRÄSTDEKLARATIONEN 187

KLASSISK KRISTEN TRO 189

- Prästdeklarationen, en genealogi 193

BERÄTTELSE OM KRISTEN TRO, SEXUALITET OCH SAMLEVNAD 196

- En gåva från Gud 196
- Fördomar och homofobi 200
- Sexualitet som yta, sexualitet som djup 203
- Att leva med ovisshet 211
- Pastoralt arbete och homosexualitet 212
- Ecklesiologi 215
- Kyrka och samhälle 221
- Bibelsyn 225
- Gudsbild, Guds avbild 232

LIVSBERÄTTELSE 234

- Av Gud kallade 234
- Livet som gudsbevis 238
- Kvinnliga präster och prästdeklarationen 242
- En gemenskapshandling 244
- Mot kyrkomötets beslut, mot homosexualitet 247
- Prästernas predikament 249
- Reaktionerna på prästdeklarationen 251
- Sanningsivrare 252

6. POSITIONER OCH MOTSÄTTNINGAR 259

POSITIONER INOM SVENSKA KYRKAN 261

- Prästdeklarationen, positioner och motstånd 263
- EKHO, positioner och motstånd 269

SPEGLAR FÖR VARANDRA 271

- (Sado)masochistisk logik 273

7. KROPPSFÖRESTÄLLNINGAR, SAMLEVNADSFORMER OCH ESKATOLOGISKA PERSPEKTIV 279

NY-NYGRENIANISM 279

- Kristna kroppsföreställningar 284
- Under Guds kjol 288

ORGANISERING AV KROPPAR 290

- Juridik, jämlikhet och förväntningar 291
- Till äktenskapets försvar 295
- Kristna samlevnadsformer 296
- Samkönade samlevnadsformer 298
- Bisexualitet och polyamorösa relationer 302
- Omorganisering av kropparna 305

SEKULARISERING, ECKLESIAL DÖD 309

- Thanatofobi, sorg och melankoli 313
- Döden som gudsmöte 316

8. EPILOG 321

VIGSEL FÖR SAMKÖNADE PAR 321

- En polyamorös framtid? 327

SUMMARY 331

LITTERATUR 341

BILAGA 1. INTERVJUGUIDE: PRÄSTDEKLARATIONEN 361

BILAGA 2. INTERVJUGUIDE 2: EKHO 363

BILAGA 3. BREV/MEJL TILL INTERVJUPERSONERNA 365

TACKORD

Jag vill börja med att tacka mina två handledare, Ola Sigurdson och Åke Sander, för skarpsynta och alltid konstruktiva kommentarer. Tack till alla doktorander i religionsvetenskap för en stimulerande arbetsmiljö. Hans Leander, Erik Alvstad, Helena Holmberg, Marie Fahlén och Ferdinando Sardella har på ett uppbyggligt sätt medverkat till avhandlingens tillkomst. Även Bo Claesson har diskuterat mina texter. Tack! Jag vill också tacka Jone Salomonsen, Universitetet i Oslo, som var opponent på mitt slutseminarium. I samband med slutseminariet gav även Bertil Nilsson värdefulla kommentarer. Ett stort tack riktas till Kristina Hermansson som har haft synpunkter på mina texter och tankar under nära nog hela doktorandtiden. Ett varmt tack till samtliga doktorander på "pumphuset" för såväl interdisciplinära som odisciplinerade samtal.

Till alla intervjupersoner: era berättelser har under flera år varit en del av min vardag. Tack för förtroendet.

Ett generöst stipendium från Stiftelsen Torsten Amundsons fond möjliggjorde en vistelse vid Emory University, Atlanta. Mark D. Jordan gav där avgörande synpunkter på mitt arbete. Medel har också kommit från andra stiftelser som har bidragit till avhandlingens färdigställande: Vilhelm och Martina Lundgrens stiftelse, Helge Ax:son Johnsons stiftelse, Stiftelsen Lars Hiertas minne, Birgit och Gad Rausings stiftelse för Humanistisk forskning samt Kungliga och Hvitfeldtska stiftelsen.

En mor kan man tacka för mycket. I detta sammanhang vill jag tacka dig Ann-Mari Harryson för att jag fick låna din bil, en illröd Ford Fiesta, för landsomfattande intervjuturer. Min svärfar Bo Ralph hjälpte mig med att skräda orden. Stort tack!

Jag har tre barn och en fru. Ester, Isak och Arild har fordrat min fullständiga närvaro och förmedlat framtidstro. Det är till dig Ylva som jag tillägnar denna avhandling. Du är kärlek.

Göteborg, december 2010

1. INLEDNING

Homosexualitet och samkönade relationer har diskuterats länge inom Svenska kyrkan. I biskopsbrevet *Ett brev i folkets livsfråga* från 1951 talas det om en ”homosexuellt inriktad människa” och att den ”som övar homosexuella handlingar bryter mot Guds bud”.¹ Drygt femtio år senare, den 27 oktober 2005, beslutade Svenska kyrkan genom kyrkomötet om att införa en välsignelseakt för samkönade par. Beslutet hade föregåtts av en rad svenskkyrkliga utredningar, rapporter och diskussioner i olika forum. Syftet var att formulera och omformulera hur Svenska kyrkan ska förhålla sig till homosexualitet och samkönade relationer. Redan från början var detta ett arbete kantat av märkbara motsättningar.

Reaktionerna på kyrkomötets beslut lät inte vänta på sig. Några dagar efter beslutet, den 1 november 2005, publicerade komminister Yngve Kalin en protest mot beslutet på sin hemsida där han skriver att det ”står i strid med den ordning för samliv och äktenskap, som Gud genom sitt ord uppenbarat för oss och som definieras som en relation mellan en man och en kvinna. Guds ord tillåter oss inte att välsigna någon annan slags parrelation”.² Den så kallade prästdeklarationen undertecknades av 864 präster som var emot kyrkomötets beslut.

Medan prästdeklarationen uppvisar ett motstånd mot beslutet så finner det några av sina förkämpar inom EKHO, numera en förkortning för *Ekumeniska grupperna för kristna homo- och bisexuella samt transpersoner*. EKHO har länge arbetat aktivt för att få en förändring till stånd inom

1 Biskopsbrevet 1951, 14

2 Kalin 2005a

Svenska kyrkan; till en början beträffande synen på homosexualitet och sedermera med anledning av en välsignelseakt för samkönade par.

I denna avhandling behandlar jag frågor om kristen tro, sexualitet och samlevnad utifrån Svenska kyrkans beslut om att införa en välsignelseakt för samkönade par. Jag undersöker Svenska kyrkans delaktighet i organiseringen och legitimeringen av vissa mänskliga relationer, samtidigt som andra relationsformer systematiskt utesluts. Genom att ta fasta på aspekter som utesluts diskuterar jag andra möjliga sätt att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Därutöver behandlas motsättningarna mellan de olika uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad som blev påtagliga i samband med kyrkomötets beslut. En övergripande fråga rör religiös och social förändring och motståndet mot förändringen. Det är emellertid inte bara Svenska kyrkans dokument som analyseras härnäst. Ett år efter prästdeklarationen genomförde jag en serie intervjuer med elva kristna HBT-personer som jag kom i kontakt med genom EKHO och tio präster som har undertecknat prästdeklarationen. Dessa intervjuer utgör en betydande del av det material som undersöks i avhandlingen. Innan jag specificerar de frågor som behandlas i avhandlingen ska jag ge ramarna till den problematik som här aktualiseras.

KRISTEN TRO OCH SEXUALITET

Svenska kyrkan är inte ensam om att diskutera samkönade relationer och sexualitet. Inom såväl andra kristna kyrkor som inom andra religioner har frågorna stötts och blötts. Men även om frågor om sexualitet och samlevnad på intet sätt är nya inom kristenheten, så har den relativt sentida frågan om *homosexualitet* splittrat kyrkor och församlingar världen över. Konflikter om homosexualitet och HBT-personers status är idag, som Daryl White och Kendall O. White skriver, ”endemic in Christian organisations”.³ Därtill har olika uppfattningar om sexualitet och kristen tro en historia som kan framställas på en rad skilda sätt.

En av föregångarna när det gäller att teckna kristendomens hantering av sexualiteten i historien är John Boswell. I *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (1980) diskuterar Boswell hur, vad

3 White och White 2004, 210

han kallar, *gay people* och homosexualitet uppfattades från antiken fram till Europas högmedeltid. Fokus ligger på hur kristendomen har hanterat homosexualiteten och *gay people*. I *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (1994) skriver Boswell en historia där samkönade pars relationer mötte acceptans i det förmoderna kristna Europa, bland annat genom ett slags mimetisk bröllopsritual. Boswell delar visserligen uppfattningen om att homosexualitet är en neologism som först skapades i Tyskland på 1800-talet och talar därför om *gay people* och homosexualitet på olika sätt.⁴ Men Boswell använder likväl begreppen anakronistiskt då han applicerar moderna begrepp som homosexualitet och heterosexualitet på förmoderna texter och samhällen. Boswells egen förståelse av homosexualitet och *gay people* är dessutom essentialistisk; även om begreppen är förhållandevis nya så betecknar de något som funnits i alla tider. Denna uppfattning är Boswell långtifrån ensam om. Den är snarare symptomatisk för den tidigare forskningen kring homosexualitet, samkönade relationer och kristen tro, vilket också kommer att framgå av det material som behandlas i avhandlingen. Anledningen till detta är, som Jeffrey Weeks skriver, att "[s]exuality emerged as a subject for serious study at the end of the nineteenth century" i samband med den biologiskt grundade sexologins framväxt.⁵ Det dröjde fram till 1970-talet innan historiker och sociologer på allvar började ifrågasätta den dittills dominerande uppfattningen om sexualiteten som biologiskt given. Det innebär emellertid inte att biologin anses obetydlig, utan snarare att biologin varken betraktas som given eller determinerande för sexualitet och genus. Biologin är precis som sexualiteten inbäddad i historiska diskurser.⁶ Eftersom jag delar uppfattningen om sexualiteten som historiskt och diskursivt betingad och konstituerad snarare än som biologiskt given och determinerad ska jag inledningsvis teckna sexualitetens historia utifrån det perspektiv som blir en utgångspunkt i följande analyser.

4 Boswell 1980, 41f

5 Weeks 2000, 4

6 Se Butler 1993, 29; se också Fausto-Sterling 2000, 1–29. I *Gay: en världshistoria* (2007) skriver redaktören Robert Aldrich om de olika begrepp som genom historien kommit att beteckna samkönad sexualitet samt hur dessa begrepp hör samman med vitt skilda discipliner och diskurser (se Aldrich 2007, 12). Trots detta tecknas sexualitetens historia emellanåt anakronistiskt i antologins artiklar, i synnerhet när *homosexualitet* under antiken, medeltiden och det tidigmoderna Europa behandlas. Det är också denna typ av essentialism som är problematisk med Boswells arbeten.

Från sodomi till homosexualitet

Den kristna diskursen om homosexualitet föregicks av olika diskurser om sodomi och sodomiten. Begreppet sodomi är en medeltida artefakt, en konstruktion som fick långtgående konsekvenser för hur kristendomen kom att uppfatta sexualitet. I *Invention of Sodomy in Christian Theology* (1997) undersöker Mark D. Jordan medeltida texter som behandlar *sodomia* för att på så sätt skärskåda hur kristen teologi producerar argument för att kategorisera och bedöma genitalt beteende mellan människor av samma kön. I de medeltida texterna förs sexuell och andlig ”störning” samman. Båda ansågs ha en djupare orsak: människan har vänt Gud ryggen. Sodomi var därmed en teologisk kategori som var rikligt associerad med ansvar och skuld. Olika sexuella handlingar sorterades under kategorierna naturligt och onaturligt i den medeltida kategoriseringen av sexualitet och synd.⁷

Begreppet sodomi var ett notoriskt mångtydigt begrepp under medeltiden och renässansen, utan några stabila betydelser. Den boskillnad som senare gjordes mellan hetero- och homosexualitet existerade varken under renässansen eller tidigare. Det går därför inte att översätta sodomi med homosexualitet.⁸ I *Sodomities* (1992) skriver Jonathan Goldberg att ”those sexualities are undifferentiated in the period [renässansen], because both boys and women are regarded as potential sexual objects for adult males”.⁹ Det innebär alltså att den moderna kategoriseringen av sexualiteten inte heller existerade innan dess sentida uppkomst. Alan Bray skriver redan 1982 om att omtala en person under renässansen ”as being or not being ’a homosexual’ is an anachronism and ruinously misleading”.¹⁰ Detta är långtifrån den essentialistiska och anakronistiska uppfattning som bland andra John Boswell företräder.

Homosexualitet är med andra ord lika lite som heterosexualitet en stabil eller tidlös kategori. Det är en 1800-talsartefakt skapad av äldre

7 Jordan 1997, 29; Jordan 2002, 76. För en beskrivning av en motsvarande utveckling i Sverige, där såväl lagstiftning som den tystnad som omgärdade sodomiten under 1600- och 1700-talet belyses, se Jonas Liliequists arbeten. Den ”tystnadspolitik” som figurerade i 1700-talets Sverige syftade till att undvika att väcka den lusta som man befارade att kunskapen om sodomi kunde väcka (Liliequist 1995, 11ff). Det dröjde fram till 1864 års lagstiftning innan denna tystnadspolitik upphörde (Rydström 2001, 39–41).

8 Jordan 1997, 160–161

9 Goldberg 1992, 110

10 Bray 1982, 16

stoff. Den är en del av en kategoriseringsprocess som skapar identiteter som homosexuell, bisexuell och heterosexuell. Föreställningen om en identitet som kretsar kring partners könskonfiguration är en produkt av bland annat kristen teologi.¹¹ Sodomien banade väg för homosexualiteten. Men medan sodomi betraktades som en synd mot naturen, blev homosexualitet en *personage*, där synden var konstituerande för individen. Den homosexuella människan internaliserar och konstitueras av ett slags latent sodomi. Som Michel Foucault skriver i den inflytelserika *Histoire de la sexualité* (1976), som utkom på svenska som *Sexualitetens historia* (2002):

Sodomien [...] var en typ av förbjuden handling; utövaren av den var bara dess juridiska subjekt. Den homosexuelle på 1800-talet har blivit en personlighet [*personnage*] med ett förflutet, en historia och en barndom, en karaktär, en livsform; en morfologi [...]. Sodomiten var en återfallsförbrytare, den homosexuelle är nu en art.¹²

Denna åtskillnad har visat sig vara avgörande för studiet av sexualitet. Diskursen om homosexualitet, som enligt teologen Elizabeth Stuart egentligen handlar om heterosexualitet, hör samman med den sexualisering av självet som skedde i upplysningens kölvatten, vilket resulterade i en "social construction of the pathological homosexual suffering from displaced 'normal' (that is heterosexual) desire".¹³ Snarare än att hemfalla åt det teologiska syndabegreppet, så patologiserade man homosexualiteten. Sexualiteten definierades inte längre i teologiska termer av kristendomen, utan av den biologiskt informerade medicinvetenskapen och psykiatrin. Homosexualitet blev därmed betraktad som en psykisk störning. En kristen sexuell norm var länge penilt-vaginalt samlag mellan två partner som inte i första hand söker njutning eller försöker förhindra befruktning. Det var utifrån denna norm som sodomi och sodomiten bedömdes som avvikare.¹⁴ Från slutet av 1800-talet och framåt övertar homosexualiteten och homosexuella rollen som avvikare.¹⁵ Forskningen

11 Jordan 1997, 163–164

12 Foucault 2002, 64–65

13 Stuart 1997, 185

14 Jordan 2002, 78

15 I *Sinners and Citizens* (2001) undersöker Jens Rydström skiftet från vad han kallar ett sodomitiskt paradig till ett homosexuellt paradig. Detta skifte, som når sin kulmen un-

utgår alltså från premissen att homosexualiteten är patologisk, menar teologen Robert Goss, inte minst i samband med beskrivningar av homosexuellas barndom, uppväxt och relationer.¹⁶

Det är emellertid inte bara (homo)sexualiteten som är en modern skapelse, utan också könen. ”Någon gång på 1700-talet uppfanns könet som vi känner det”, skriver Thomas Laqueur i *Om könens uppkomst* (1994).¹⁷ Enkönsmodellen, som i korthet innebär att kvinnor och män i princip har samma kön(sorgan), bortsett från vissa yttre och inre skillnader, kom att få konkurrens av en tvåkönsmodell där kvinnor och män förstås som två skilda varelser. Till skillnad från Foucaults uppfattning om hur ett *episteme* på ett mer fundamentalt vis ersätter ett annat, menar Laqueur att enkötsmodellen inte dog ut: ”den lever än i dag i många skepnader – men i allt högre grad skulle man inläsa två kött, två åtskilda och motsatta kön i kroppen”.¹⁸ Kvinnan var inte längre en ringare version av mannen, utan en helt annan varelse. Om det tidigare funnits en gradskillnad mellan man och kvinna, finns det nu en artskillnad. Men det innebär som sagt inte att enkönsmodellen helt övergavs.

Tvåkönsmodellens uppkomst under 1700-talet hörde samman med den vetenskapssyn som då växte fram, där biologin och medicinvetenskapen fick en framträdande plats när det gällde att definiera människan och könen. Den kunskap, det *episteme*, som dominerade denna vetenskap kom att spridas och generaliseras till andra samhällliga områden. Till detta omformulerande av människan i två kön tillkom en rad föreställningar och uppfattningar, där inte minst kvinnan försågs med seglivade definitioner. Laqueur menar att ”debattens [om könsskillnaderna och dess betydelse] själva villkor hade förändrats: skillnader som hade uttryckts med hänvisning till genus uttrycktes nu med hänvisning till könet, till biologin”.¹⁹ Detta innebär dessutom att ”den moraliska ordningen hade biologisk grund”, vilket den inte haft tidigare.²⁰ Det var alltså

der 1930-talet, hör intimt samman med införlivandet av de moderna sexualitetskategorierna. Skiftet äger först rum i de svenska storstäderna, då sodomiparadigmet kom att dröja sig kvar på den svenska landsbygden.

16 Goss 1993, 7

17 Laqueur 1994, 173

18 Laqueur 1994, 171–172. Som citatet visar använder Laqueur ömsom *kött* och ömsom *kön* i sin framställning.

19 Laqueur 1994, 177

20 Laqueur 1994, 177

inte en *sannare* förståelse av människan som formulerades på 1700-talet, då det uppfattades som att ”biologin är det enda som definierar kategorin ’kön’”.²¹ Tvåkönsmodellen, liksom enkönsmodellen, är kulturella produkter, inte biologiska.

Sodomi var ett sätt att inringa, definiera och avgränsa sexualiteten, homosexualitet är ett annat, vilket inte minst blir tydligt i Svenska kyrkans diskussion om homosexualitet under andra hälften av 1900-talet. Den homosexuella *personage* som vi kommer att möta i det svenskkyrkliga materialet har till viss del övertagit konnotationer som gudsfrånvändhet och synd från sodomiten. Frågan som väcks i ljuset av detta blir då vilken sorts homosexualitet, för begreppet används alltså om än tillsammans med andra begrepp, som produceras och definieras i de dokument som leder fram till kyrkomötets beslut om en välsignelseakt för samkönade par.

Kristna reaktioner på sexualitetens uppkomst

De nya sätt att tala om sexualitet som växte fram under 1800-talet har i flera avseenden satt dagordningen för den samtida förståelsen, kunskapen och debatten om sexualitet. Gayle Rubin, en av queerteoriens portalfigurer, menar att kampen om att definiera sexualiteten under 1800-talet har gjort avtryck i ”laws, social practices, and ideologies which then affect the way in which sexuality is experienced long after the immediate conflicts have faded”.²² I perioder av omformulerande sätts alltså inte bara agendan för framtida uppfattningar om sexualitet, utan också för hur sexualiteten regleras, praktiseras och upplevs. Hur har då 1800-talets sexualitetsdiskurs kommit att påverka kristendomens sätt att uppfatta och tala om sexualitet?

Elizabeth Stuart menar att den kristna responsen på den moderna sexualitetsdiskursen var tredelad. För det första accepterade och legitimerade kristendomen den antropologi som lanserades, med tillägget ”that it is heterosexual sexuality that is given to humanity in the grace of creation”.²³ För det andra bejakade teologin denna antropologis utgångspunkt, nämligen att sexualiteten var i personens centrum. Även

²¹ Laqueur 1994, 180

²² Rubin 1993, 8. Rubin syftar här på en kamp som ägde rum 1880 i England och 1950 i USA.

²³ Stuart 1997, 186

när den liberala teologin förutsatte att homosexualiteten inte var patologisk, vidhöll man heterosexualiteten som ”God’s normative will”.²⁴ För det tredje nämner Stuart den, enligt henne, pseudoradikala uppfattningen där homosexuella välkomnas in i heterosexuella institutioner som äktenskapet och prästerskapet. Detta kan på ytan verka radikalt, menar Stuart, men det döljer det faktum att homosexuella förväntas infoga sig i en heterosexuell struktur.²⁵ Huruvida detta är fallet med välsignelseakten för samkönade par återstår att se.

Svenska kyrkan, sexualitet och sekularisering

Den moderna vetenskapens framställning av den mänskliga sexualiteten är en central del av det moderna projektet. Svenska kyrkan är en av företrädarna för den moderna sexualitetsuppfattningen i Sverige.²⁶ Samtidigt måste Svenska kyrkan förhålla sig till andra aspekter av moderniteten som har med sekularisering, differentiering och individualisering att göra. De motsättningar och gemensamma strävanden som kännetecknar Svenska kyrkan under 1900-talet står i en invecklad relation till den förändrade samhälleliga situationen som bär modernitetens signum.

Sedan årsskiftet 2000 har Svenska kyrkans förhållande till den svenska staten förändrats. När beslutet om en välsignelseakt för samkönade par fattades på kyrkomötet hade fem år gått sedan Svenska kyrkans relation till staten reformerades. Beslutet om en välsignelseakt för samkönade par har fattats i en kyrka som förlorat en del av sina medlemmar och som befinner sig i en samhällelig situation som kan beskrivas som mångreligiös, där synen på homosexualitet genomgått en omvälvande förändring under större delen av 1900-talet.²⁷

Det är inte endast inom kristna kyrkor som synen på homosexualitet

24 Stuart 1997, 186

25 Stuart 1997, 187

26 Se Gustafsson 2001, 124–129

27 Förändringarna i Svenska kyrkans medlemsstatistik kan ges flera förklaringar, varav en är den ökade invandringen som bidragit till vad som kallas ett mångreligiöst Sverige (Sander och Andersson 2009). När folkmängden ökar till följd av invandring och invandrare inte är medlemmar i Svenska kyrkan sjunker självfallet den procentuella andelen svenska medborgare som är medlemmar i Svenska kyrkan. Det finns också orsaker till den vikande medlemsstatistiken som inte kan härledas till invandringen (se Svenska kyrkan 2009). Statistiken verkar entydigt ge stöd åt tesen om sekularisering på institutionell nivå. Men det faktum att Svenska kyrkan tappar medlemmar innebär inte per automatik att svenska folket har blivit mindre religiösa.

har förändrats. Under 1900-talets Sverige har synen på homosexualitet och samkönade relationer genomgått flera avgörande förändringar, med avkriminaliseringen 1944 och upphävandet av sjukdomsklassificeringen 1979 som viktiga hållpunkter. Homosexuellas sociala utrymme och acceptans tycks ha ökat något, även om samhället och institutioner som äktenskapet alltjämt är heteronormativa. Den ökade acceptansen för homosexuella i samhället hör, påpekar sociologen Steven Seidman i *Beyond the closet* (2002), samman med ett normaliserande av homosexuella, vilket har möjliggjort ett liv ”utanför garderoben”:

Gay life today is defined by a contradiction: many individuals can choose to live beyond the closet but they must still live and participate in a world where most institutions maintain heterosexual domination.²⁸

Seidman skriver om den förändring som ägt rum i USA, men det finns skäl att anta att detta också gäller Sverige. Samhällets heterosexuellt präglade institutioner gör det svårt för homosexuella att verka i samhället utan att anamma och anpassa sig till en heteronormativ livsstil. Frågan är på vilket sätt detta blir synligt i samband med kyrkomötets beslut om en välsignelseakt för samkönade par.

FRÅGESTÄLLNING

Välsignelseakten för samkönade par kan betraktas som en del av en samhällelig förändring där homosexuella och samkönade relationer bemöts med allt större acceptans och välvillighet. En berättelse som framställer en positiv utveckling inom kyrka och samhälle, där kyrkomötets beslut är ett steg mot jämställdhet oavsett sexuell läggning, kan emellertid inrymma en rad problem som har att göra med hur samkönade par och homosexuella benämns och kategoriseras. Historikern Sara Edenheim skriver i avhandlingen *Begärets lagar* (2005) att ”till synes positiva förändringar för homosexuella kan ge upphov till andra problem som lätt döljs bakom den allmänna välviljan”.²⁹ Den positiva utvecklingsberättelsen kan alltså, om än subtilt, innehålla andra betydelser som genererar

²⁸ Seidman 2002, 6. Originaltextet är delvis kursiverat, vilket inte återgivits här.

²⁹ Edenheim 2005, 14

nya former av uteslutningar. I Svenska kyrkans fall blir det synligt först genom en analys av vilken sorts sexualitet och samlevnad som kom att få legitimitet genom kyrkomötet 2005. I anslutning till detta ställs följande frågor: Hur möjliggjordes beslutet om en välsignelseakt för samkönade par? Vad innebär beslutet för synen på sexualitet, samlevnad och kristen tro inom Svenska kyrkan? Vilka uppfattningar och positioner framträder i det svenskkyrkliga materialet? Dessa och följande frågor hör samman med avhandlingens övergripande frågeställning som handlar om religiös och social förändring.

I likhet med Svenska kyrkans dokument analyseras intervjumaterialet utifrån frågan: Vilka uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad kommer till uttryck i intervjumaterialet? Dessutom ställs frågor om hur dessa uppfattningar står i relation till intervjupersonernas livsberättelser: Vilken betydelse har intervjupersonernas livsberättelser för deras uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad? I samband med detta granskas gruppernas uppfattningar om varandra. Det är alltså inte bara gruppernas interna logik och uppfattningar som behandlas, utan också frågor om dynamiken och motsättningarna mellan grupperna. Därtill undersöks de potentiella betydelser av sexualitet, samlevnad och kristen tro som utesluts ur intervjumaterialet och det svenskkyrkliga materialet för att möjliggöra ett svar på frågan om hur sexualitet, samlevnad och kristen tro kan uttryckas på andra sätt än det rådande.

TIDIGARE FORSKNING

I *Coming Out in Christianity* (2003) skriver Melissa Wilcox att det finns överraskande få studier om icke-heterosexuell sexualitet och kristen tro som varken är homofobiska, daterade eller brister i antingen empirisk omfattning eller analytisk skärpa.³⁰ Wilcox tecknar en förhållandevis mörk bild av forskningsläget. Det existerar emellertid forskning som på ett eller annat sätt angränsar till mitt arbete.³¹

³⁰ Wilcox 2003, 15–16. Wilcox syftar i första hand på forskningen om MCC (*Metropolitan Community Church*), även om hennes forskningsöversikt inbegriper andra studier.

³¹ Det finns andra arbeten som kan nämnas inom ramen för en forskningsöversikt, även om dessa endast har en begränsad relevans för mitt arbete. Per Arne Håkansson's avhandling *Längtan och livsform* (1987) undersöker homosexuellas situation i Sverige i början av 1980-talet. Håkansson's arbete diskuterar varken kristendomen eller Svenska kyrkan. Det

Johanna Gustafsson skriver i avhandlingen *Kyrka och kön* (2001) om hur kön har konstruerats i Svenska kyrkan mellan 1945 och 1985. Gustafsson undersöker förvisso ett delvis äldre material än det som här analyseras, men det finns ändå flera aspekter av hennes arbete som är relevanta för min avhandling, inte minst när det gäller en idéhistorisk, teologisk och kyrkohistorisk förståelse av hur kön och sexualitet har uttryckts inom Svenska kyrkan, samt den kunskap som legat till grund för formulerandet av en svenskkyrklig sexualitet.

Ett delvis senare svenskkyrkligt material behandlas av exegeten Jesper Svartvik. I ett av kapitlen till *Bibeltolknings bakgator* (2006) undersöker Svartvik hur ofta återropade bibelpassager i debatter om homosexualitet används genom att ”studera på vilket sätt detta halvdussin texter har tolkats och tillämpats i Svenska kyrkan från mitten av 1970-talet och de efterföljande tre decennierna fram till ett *epokgörande* kyrkomötesbeslut den 27 oktober 2005”.³² Svartviks ärende är i första hand exegetiskt. Men även om Svartviks fråga är ”[p]å vilket sätt [...] bibelbruket förändrats mellan dessa tre decennier”, så finns det aspekter av Svartviks analys som också är relevanta för min undersökning.

Efter beslutet om en välsignelseakt för samkönade par gav Svenska kyrkans teologiska kommitté Mikael Lindfelt och Johanna Gustafsson Lundberg i uppdrag att bedriva ett fortsatt teologiskt arbete kring samlevnadsfrågor, vilket de två antologierna *Uppdrag samliv* (2007) och *Kärlekens förändrade landskap* (2009) är ett resultat av. I dessa båda antologier belyses frågan om samlevnad utifrån ett bredare perspektiv än vad som tidigare har varit fallet, när homosexualitet och samkönad samlevnad stått i fokus.

Syftet med etnologen Susanne Lindströms avhandling *Kamp om rummet* (2005) är att synliggöra inomkyrkliga ”underordnings- och åtskillnadsprocesser” genom att analysera två svenskkyrkliga texter, en rap-

gör däremot den av EKHO initierade rapporten *När tystnaden blir människa* (2002), men rapporten är snarast att betrakta som en partsinlägga från EKHO:s sida i en då pågående debatt om homosexualitet och svenska kyrkor. De befrielse-teologiska utgångspunkterna som kännetecknar mycket av EKHO:s arbete återfinns i rapporten. Jag diskuterar och problematiserar dessa utgångspunkter längre fram i avhandlingen. Även Bo Göran Carlssons avhandling *Religion, kultur och manlig homosexualitet* (1996) faller utanför ramen, då den varken innehåller intervjumaterial eller fokuserar på en svensk kontext, utan har karaktären av en komparativ studie där olika religioner jämförs.

³² Svartvik 2006, 301. Min kursivering.

port och ett samtalsdokument, samt genom att intervjua 13 präster, en diakon och en kyrkopolitiker, samtliga icke-heterosexuella. Lindström menar att "[g]enom att definiera sig som icke-heterosexuella och kristna ifrågasätter de personer jag intervjuat självklarheten i det motstånd mot homosexuella relationer som finns inom kyrkan".³³ Detta motstånd utgörs av Svenska kyrkans dominerande hållning: "homosexuella handlingar är en synd, ett brott mot såväl bibeln som skapelseordningen".³⁴ Som jag kommer att visa är denna uppfattning *inte* Svenska kyrkans dominerande hållning, utan snarare ett uttryck för en av flera uppfattningar i frågan. Lindströms arbete avslutades före kyrkomötet 2005 varför det saknar viktiga aspekter för min undersökning.

Lars Gårdfeldts avhandling *Hatar Gud bögar?* (2005) behandlar inte Svenska kyrkan specifikt, men Gårdfeldt utger sig för att ha "besökt och samlat in livsberättelser" från kristna HBT-personer varför avhandlingen ändå måste nämnas.³⁵ Dessa livsberättelser framställs dock endast genom knapphändiga referat i samband med den korta essä som inleder varje kapitel. Intervjumaterialet varken presenteras, analyseras eller diskuteras närmare.

Analyser av båda sidor av den svenskkyrkliga debatten är sällsynta. Bristen på studier i Sverige tycks kompenseras från annat håll, närmare bestämt Finland. I *De homosexuella som kyrklig spelbricka* (1997) undersöker Gustav Strömsholm hur kyrkliga grupperingar i Finland formas kring olika uppfattningar om homosexualitet. Precis som Strömsholm ska jag analysera olika positioner och argument som framkommer vid ett kyrkomöte, om än utifrån ett helt annat empiriskt material och andra teoretiska utgångspunkter.³⁶ Analyser av båda sidor av debatten är nödvändiga för att kunna undersöka i vilken mån gruppernas konstitution är avhängig av varandra, men också för att kunna synliggöra den retorik och självförståelse som kommer till uttryck inom varje grupp.

33 Lindström 2005, 18

34 Lindström 2005, 16

35 Gårdfeldt 2005, 195

36 Strömsholm 1997, 137ff. I avhandlingen diskuterar Strömsholm bland annat debatten om homosexualitet vid det finska kyrkomötet 1993. Det har förts en omfattande diskussion om homosexualitet och samkönade relationer inom och i anslutning till samtliga nordiska kyrkor (se t.ex. Hafstad 1998; 2000). Det som gör Strömsholms avhandling särskilt intressant är att båda sidor av debatten behandlas.

DISPOSITION

Kapitlens disposition följer en ordning som till en början styrs av de olika materialen; det svenskkyrkliga materialet följs av två grupper intervjumaterial. Denna ordning bryts först i kapitel 6 där i stället en mer problemorienterad och tematisk disposition tar vid.

Framställningen inleds i kapitel 2 med en diskussion om de teorier och metoder som jag använder mig av i analysen av de svenskkyrkliga dokumenten och intervjumaterialet. Därefter, i kapitel 3, behandlas det svenskkyrkliga materialet som ledde fram till beslutet om en välsignelseakt för samkönade par. I samma kapitel undersöks de positioner som framträder i materialet och de uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad som knyts till dessa positioner.

De två efterföljande kapitlen – kapitel 4 och 5 – analyserar i tur och ordning intervjumaterialet från de kristna HBT-personer som jag kom i kontakt med genom EKHO och de präster som har undertecknat prästdeklarationen. Kapitlen är uppdelade i två delar där den första delen disponeras tematiskt utifrån intervjupersonernas uppfattningar och kristen tro, sexualitet och samlevnad medan den andra delen utgår från en livsberättelseanalys och intervjupersonernas positioneringar.

I kapitel 6 behandlas frågor om hur grupperna konstruerar och konstitueras av varandra. Kapitlet diskuterar motsättningarna och dynamiken mellan grupperna och huruvida dessa motverkar respektive medverkar till förändring.

I det sista kapitlet undersöker jag andra sätt att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Detta sker genom att jag tar fasta på de aspekter som har uteslutits ur materialet och samtidigt tar del av en internationell, samtida och företrädesvis teologisk diskussion. Kapitlet är disponerat efter tre teman: kroppsforeställningar, samlevnadsformer och eskatologiska perspektiv.

I epilogen diskuterar jag slutligen beslutet om en *vigsel*akt för samkönade par som fattades 2009 för att undersöka om det har skett några förskjutningar inom Svenska kyrkan när det gäller synen på kristen tro, sexualitet och samlevnad. Men först ska jag alltså göra reda för avhandlingens teoretiska och metodologiska utgångspunkter.

2. ARKIV, DISKURS, NARRATIVITET

De ogudaktiga påstår att dumheten är en vanlig företeelse i Biblioteket och att förnuft (och även det ödmjuka och klara sammanhanget) är ett nästan mirakulöst undantag. [...] I själva verket innehåller Biblioteket alla verbala strukturer, alla variationer som de 25 ortografiska symbolerna tillåter, men inte en enda absolut dumhet.

Jorge Luis Borges *Biblioteket i Babel*

ARKIVERAD TRO, ARKIVERAD SEXUALITET

Ordet *arkiv* väcker associationer till texter och dokument som organiserats efter vissa bestämda principer. Ett arkiv upprättar och upprätthåller en ordning där material sorteras utifrån kunskapsmässiga antaganden. Till arkivet kan frågor ställas, svar fås.¹ Ett arkiv över den mänskliga sexualiteten kan kategoriseras utifrån en vedertagen sexologisk vetenskap där distinktioner mellan homo-, hetero- och bisexualitet görs, transpersoner kategoriseras, hermafroditer inordnas och parafilierna får var sitt fack. Sexualiteten organiseras utifrån sexologin som tänks omfatta vetenskapen om vad sexualiteten är och hur den kan relateras inbördes.² I arki-

1 Thomas Tanselle menar att en gängse förståelse av arkiv associerar ordet med dokument organiserade och samlade på en specifik plats: "[w]hen historians speak of 'archives,' they usually mean collections of documents that accumulated as the by-products of the operation of organizations (often governments) and business firms" (Tanselle 2002, 402).

2 Sexologer har, menar Steven Seidman, "produced a body of knowledge that has influenced the way many of us think about sex" (Seidman 2006, 3). Se t.ex. Langfeldt (1993) och Allgeier och Allgeier (2000) för en sådan arkivering av sexualiteten.

vet görs distinktioner och avgränsningar för den mänskliga sexualiteten. Den i arkivet upprättade ordningen kan hotas av ett gränsöverskridande eller något som faller utanför arkivets katalog och förteckning. Arkivet utesluter andra betydelser, andra kategoriseringar och andra kunskaper. Det är hur sexualitet, samlevnad och kristen tro gestaltas i Svenska kyrkans dokument och intervjumaterialet som här ges utrymme. Det finns därför anledning att stanna vid arkivet ett slag.

Den vetenskapliga, sexologiska och psykiatriska, kartläggningen och beskrivningen av sexualiteten är inget neutralt och distanserat förehavande. Dessa definitioner av människan har fått stor betydelse för hur samhälle och relationer organiseras, hur begär, drömmar och mål formuleras. Eller som Gayle Rubin uttrycker det: "Sexualities keep marching out of the *Diagnostic and Statistical Manual* and on to the pages of social history".³ Arkiveringen av sexualiteten i deskriptiva manualer som DSM-IV är inte enbart en fråga om slutna kategoriseringar som dröjer sig kvar vid psykiaterns, läkarens eller sexologens skrivbord, utan inbegriper också verklighetskonstituerande aspekter om hur människan och hennes sexualitet avgränsas och definieras. Därmed inte sagt att det existerar ett enkelt samband mellan människors föreställningar, handlingar och arkivet.⁴ Arkivet är socialt konstituerande och villkorande, inte determinerande. Det är i första hand genom intervjuer och intervjumaterialet som jag undersöker hur "sexualiteter" tar gestalt i "social history", för att använda Rubins ord, även om också det svenskkyrkliga materialet betraktas ur detta perspektiv.

De privata, intima berättelserna har, bland annat via den massmediala spridningen, offentliggjorts till allmångods. En alltför snäv distinktion mellan det privata och det offentliga är inte längre gångbar. Privata och intima berättelser om sexualitet hämtar sitt stoff från en offentlig berättelsebank. Berättelserna berättas, som sociologen Ken Plummer beskriver det, genom "disparate elements sucked out of the wider nar-

3 Rubin 1993, 18

4 I det material som Johanna Gustafsson undersöker i *Kyrka och kön* (2001) finns en rad föreskrifter, värderingar och normer som knappast kan tas som bevis för hur människor levde sina liv. "Analysen av texter", skriver Gustafsson, ger "inget svar på frågan om människor följde dessa kristna föreskrifter eller inte" (Gustafsson 2001, 14). Även Mark D. Jordan framhåller misstaget och faran med att läsa medeltida dokument som direkta vittnesmål för medeltida praxis (Se Jordan 1997, 21 n.44).

rative bricolage found in the culture”.⁵ Fragment hämtas ur den kulturella reservoaren och fogas samman till en berättelse. Den sexologiska forskningen, insamlandet av berättelser om sexualitet, återger ur detta perspektiv inte bara människans sexualitet och berättelser om sexualitet. Forskningen är i högsta grad själv delaktig i skapandet av berättelser om sexualitet, såväl som sexualiteten *per se*.⁶

Varken sexualiteten eller kroppen är att betrakta som givna. Kropp och sexualitet ingår i ett diskursivt, vetenskapligt, religiöst, kulturellt och ideologiskt arkiv tillsammans med utsagor och antaganden om kristen tro och mänsklig samlevnad. Ett sådant perspektiv innebär, enligt Elizabeth Grosz, att sexualiteten och kroppen

are fictionalized, that is, positioned by various cultural narratives and discourses, which are themselves embodiments of culturally established canons, norms, and representational forms, so that they can be seen as living narratives, narratives not always or even usually transparent to themselves.⁷

Det innebär emellertid inte, som teologen Graham Ward riktigt påpekar, att kroppen och sexualiteten är ”*tabulae rasae* that receive cultural inscriptions”, utan snarare att vi inte har omedelbar tillgång till det som uppfattas som mest intimt.⁸ Sexualiteten är, för att låna Ola Sigurdsons ord om kroppen, ”inte given som naket faktum eller fenomen, utan alltid sammanflätad med olika teologiska intressen och föreställningar”.⁹ Dessa olika intressen och föreställningar kan också medföra motstridigheter och konflikter, vilket blir tydligt i de svenskkyrkliga dokumenten och de diskussioner som där äger rum. Vilket material är det då som utgör avhandlingens arkiv?

Arkivets korpus

Det är i huvudsak två slags material som ska behandlas. Den ena typen av material består av dokument, rapporter och texter som har produce-

⁵ Plummer 1995, 36

⁶ Plummer 1995, 12, 20, 37

⁷ Grosz 1994, 118. Detta är en uppfattning som också är vanligt förekommande i postliberal teologi, där religionernas grammatik tänks forma subjekt på olika sätt (se Lindbeck 1984, 33).

⁸ Ward 2004, 74; se också Grosz 1994, 187f

⁹ Sigurdson 2006, 24

rats inom eller på uppdrag av Svenska kyrkan. Det beslut som fattades vid kyrkomötet 2005 om att införa en välsignelseakt för samkönade par har fungerat som en utgångspunkt för urvalet av material.¹⁰ Den andra typen av material består av transkriberade intervjuer med personer som på olika sätt förhåller sig till beslutet om välsignelseakten. Intervjupersonerna är, utifrån den tillhörighet som de på ett eller annat sätt själva har tillkännagivit, associerade med två grupperingar: EKHO och präst-deklarationen. Jag ska först beskriva det svenskkyrkliga materialet.

Frågan om en kyrklig välsignelseakt för samkönade par har diskuterats förhållandevis länge inom Svenska kyrkan. 1988 motionerades det på kyrkomötet om att utarbeta ett förslag till en välsignelseakt, vilket upprepades vid 1997 års kyrkomöte.¹¹ Efter ett beslut i Svenska kyrkans centralstyrelse 26 mars 1998 fick teologiska kommittén i uppdrag att utreda frågan. Det resulterade i samtalsdokumentet *Homosexuella i kyrkan* som överlämnades till kyrkostyrelsen och biskopsmötet i mars 2002.¹² *Homosexuella i kyrkan* skulle fungera som ett samtalsunderlag för stift och församlingar. Kyrkostyrelsen menar att det i *Homosexuella i kyrkan* presenteras ”några möjliga förhållningssätt för Svenska kyrkan vad gäller homosexuella i kyrkan”.¹³ Två år efter samtalsdokumentet anordnades en *hearing* i Svenska kyrkans regi där en rad inbjudna talare dryftade frågor om samkönad välsignelse och vigsel. Denna *hearing* sammanställdes

10 I lagen om Svenska kyrkan (SFS 1998:1591) benämns Svenska kyrkans handlingar som det som utgör Svenska kyrkans arkiv. De dokument som här diskuteras har också analyserats av Jesper Svartvik (2006) och Susanne Lindström (2005). Det som skiljer dessa arbeten från mitt arbete är bland annat det att Svartvik primärt undersöker bibelbruket i dokumenten medan Lindström främst analyserar två texter, SKU 1994:8 samt *Homosexuella i kyrkan*. Det är endast den senare texten som diskuteras mer utförligt i det följande.

11 KsSkr 2005:9

12 *Homosexuella i kyrkan* 2002, 6. Dokumentet finns i två versioner. Det dokument som överlämnades till kyrkomötet är betitlat *Homosexuella i kyrkan: ett samtalsdokument från Svenska kyrkans Teologiska kommitté* (2002). Det är detta dokument som jag använder mig av, snarare än det senare något ändrade dokumentet *Homosexuella i kyrkan: ett Svenska kyrkans samtalsdokument* (2003). Notera att man ofta felaktigt refererar till det senare dokumentet som om det vore utgivet 2002.

13 Kyrkostyrelsen menar att dokumentet ”visar på frågans komplexa natur, på vilka vägval som är möjliga och hur dessa kan motiveras” (KsSkr 2005:9, 2). Den huvudsakliga frågan som diskuterats kring samtalsdokumentet *Homosexuella i kyrkan* har handlat om ”huruvida kyrkan offentligt bör bekräfta samkönade parrelationer genom någon typ av vigsel- eller välsignelsehandling” (KsSkr 2005:9, 2:2).

senare i *Kärlek, samlevnad och äktenskap* (SKU 2005:1).¹⁴ Efter *hearingen* kom *Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2005:9* (KsSkr 2005:9). I kyrkostyrelsens skrivelse ”föreslås att en ordning för välsignelse av partnerskap bör utfärdas och att Kyrkomötet ställer sig bakom vissa konstateranden beträffande homosexuella i kyrkan”, samt att kyrkomötet beslutar ändra i ”kyrkoordningen beträffande välsignelse över ingånget partnerskap”.¹⁵ Det är kyrkostyrelsens skrivelse som ligger till grund för det beslut som sedan kom att fattas. Gudstjänstutskottet föreslår kyrkomötet att bifalla kyrkostyrelsens förslag efter en smärre ändring som innebär att byta uttrycket *ingånget* partnerskap till *registrerat* partnerskap.¹⁶ Den 27 oktober 2005 fattar kyrkomötet beslutet om att bifalla utskottets förslag.

Det som jag har fäst särskild uppmärksamhet vid när det gäller kyrkomötet 2005 är de anföranden som görs den 26 oktober, dagen innan beslutet ska fattas. Dessa anföranden finns samlade i dokumentet *Kyrkomötet 2005: anföranden*, där diskussionen om samlevnadsfrågor tar avgjort störst utrymme i anspråk. Formen för anförandena skiljer sig från de övriga texterna, även om många frågor känns igen från de andra dokumenten.

Utöver de nämnda texterna tillkommer även annat svenskkyrkligt material, såsom *Gudstjänstutskottets betänkande 2005:2: samlevnadsfrågor* (2005), en rad motioner, samt dokument och texter från tidigare kyrkomöten, utredningar och därtill relaterade arbeten. Därutöver behandlas material som producerades inför och i samband med kyrkomötet 2009, då beslutet om *vigsel* för samkönade par fattades. Materialet analyseras i begränsad utsträckning först i epilogen och lämnas därför inget mer utrymme här.

De fyra huvuddokumenterna som ska granskas – samtalsdokumentet, *hearingen*, skrivelsen, samt kyrkomötet med dess anföranden – är alltså delvis av olika karaktär. Utifrån teorier om arkivet såväl som diskursteoritiska överväganden är min uppgift dock inte att behandla varje enskilt dokument för sig, utan i stället att betrakta dem som föreskrivande, normgivande och argumenterande texter som tillsammans ger uttryck för specifika uppfattningar i frågor kring kristen tro, samlevnad och sex-

14 Företrädare för Oasrörelsen och den laestadianska väckelsen ville inte medverka i *hearingen*. Några av de präster som jag intervjuat har eller har haft kopplingar till den förstnämnda rörelsen.

15 KsSkr 2005:9, 1, 3

16 G 2005:2

ualitet. Jag gör därför ingen principiell åtskillnad mellan de olika typer av material som jag undersöker, trots skillnaderna mellan exempelvis utskottets betänkande och de anföranden som yttras under kyrkomötet. Med avstamp i teorier om arkivet undersöker jag hur beslutet om en välsignelseakt för samkönade par möjliggjordes och vilken betydelse det kom att få för det svenskkyrkliga arkivet.

Utöver det svenskkyrkliga materialet analyserar jag ett omfattande intervjumaterial. Till detta material knyter sig andra metodologiska frågor än det svenskkyrkliga materialet, vilka jag diskuterar längre fram i det här kapitlet. Nu endast något kortfattat om grupperna. De två grupperingar som under senare år har utmärkt sig i diskussionen om sexualitet och samlevnad inom Svenska kyrkan är prästdeklarationen och EKHO.¹⁷ Prästdeklarationen formades som en reaktion på kyrkomötets beslut om en välsignelseakt för samkönade par, medan EKHO beskriver sig själv som en ekumenisk paraplyorganisation för kristna HBT-personer. Gruppernas utformning skiljer sig åt på betydande sätt. EKHO har en strukturerad organisation med ordförande, regelbundna möten, tematgudstjänster, medan prästdeklarationen snarare bildar en tillfällig åsikts-gemenskap kring en och samma fråga. Men det är inte dessa olikheter som uppmärksammas i avhandlingen, utan de diskurser om kristen tro, sexualitet och samlevnad som konstituerar och uttrycks inom grupperna, samt hur de står i relation till det svenskkyrkliga materialet. För att klargöra vad detta innebär vänder jag mig nu till teorier om arkivet.

TEORIER OM ARKIVET

Ordet *arkiv* är allt annat än entydigt, åtminstone om man ska tro Jacques Derrida. I *Archive Fever* (1995) tar Derrida sin utgångspunkt i den grekiska etymologin. Arkivet tycks överskrida gränserna för en gängse lexikal definition:

17 Det finns två problem förknippade med att tala om prästdeklarationen. Det är inte den enda beteckningen som intervjupersonerna använder. Uppropet benämndes som "Kalin-listan", "prästlistan", "listan" och "prästuppropet". Uttrycket prästdeklarationen riskerar dessutom att ge sken av att det handlar om samtliga svenskkyrkliga prästers uppfattning, vilket alltså är felaktigt. Genom IKT:s motlista gav svenskkyrkliga präster uttryck för en annan uppfattning än prästdeklarationens. Men för att undvika en begreppsinfation i avhandlingen har jag, trots dessa förbehåll, valt att begränsa mig till termen prästdeklarationen.

Arkhe, we recall, names at once the *commencement* and the *commendment*. This name apparently coordinates two principles in one: the principle according to nature or history, *there* where things commence – physical, historical, or ontological principle – but also the principle according to the law, *there* where men and gods *commend*, *there* where authority, social order are exercised, *in this place* from which *order* is given – nomological principle.¹⁸

Ordet *arkiv* betecknar alltså två relaterade principer där den ena, den ontologiska principen, hör samman med det givna, medan den andra, den nomologiska principen, förknippas med regler, budord och lagar (*nomos*). I den senare betydelsen sammanförs arkivet med dem som har rätten att formulera, ändra och representera lagen. Derrida framställer arkivet som både konserverande och rymmande möjligheter att förändra det rådande.¹⁹ Arkivet är på så vis både möjliggörande och begränsande. Samtidigt som identiteter skapas och formuleras utifrån arkivet, begränsas möjligheten för detsamma. Arkivet inbegriper alltid uteslutningar; utan begränsningar, inget arkiv.

Två begrepp som förknippas med filosofen och psykoanalytikern Cornelius Castoriadis lägger ut och specificerar arkivets nomologiska princip ytterligare: heteronomi (grek. *heteros* 'annan, olika' och *nomos* 'bud, lag, ordning') och autonomi (grek. *autos* 'själv' och *nomos* 'bud, lag, ordning'). Heteronomi innebär här att den religiösa ordningen tillskrivs en uppkomst som finns utanför samhället självt. Autonomi refererar däremot inte till någon utanförsocial källa eller orsak till en rådande ordning, utan betraktar religionen som en av människan skapt och upprätthållen ordning. Autonomi innebär följaktligen att människan själv bär ansvar för hur religionen är utformad.²⁰ I avhandlingen handlar det om hur sex-

18 Derrida 1995a, 9. Derrida menar att "[a]rchive' is only a *notion*, an impression associated with a word" (Derrida 1995a, 29) och att "nothing is less reliable, nothing is less clear today than the word 'archive'" (Derrida 1995a, 90). Likväl framstår Derridas tankar om arkivet som långtifrån oklara. För Derrida består arkivet av en kedja motsättningar mellan å ena sidan historiens och naturens ursprung och å andra sidan lagens ordning. Men denna motsättning råder ingalunda mellan två solida entiteter; tvärtom så är lagens princip och ursprungets princip heterogena, fragmentariska, splittrade utan egentlig essens.

19 Derrida 1995a, 9, 12

20 Jag använder här begreppen i överförd bemärkelse. Castoriadis själv talar i första hand om samhället och sociala ordningar, inte religiösa. Castoriadis menar att den sociohistoriska (imaginära) skapelse som är samhället också skapar individer, liksom individer skapar och reproducerar samhället. I samhället finns en myt om en händelse som gav upphov till världen,

ualitet, kristen tro och samlevnad regleras, benämns och ordnas. Det är bland annat utifrån begreppen heteronomi och autonomi som arkivets nomologiska princip undersöks.

Jacques Derrida var inte först med att diskutera arkivet. Redan på 1960-talet gjorde Michel Foucault detsamma i *Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences humaines* (1966) och *L'Archéologie du savoir* (1969).²¹ Arkivet är, menar Foucault, ”i första hand lagen för vad som kan sägas, systemet som styr utsagornas uppträdande som särskilda händelser”.²² Arkivet framstår i förstone mer som utsagors regler och förutsättningar än som föreskrifter om hur dokument och texter står ordnade. Foucault utvecklar sitt resonemang:

Men arkivet, det är också det som gör att alla de saker som sägs inte i det oändliga hopas i en formlös mångfald, att de inte heller skrivs in i en linearitet utan avbrott, att de inte försvinner enbart till följd av yttre slumpartade händelser, utan att de grupperas i skilda gestalter, kombineras med varandra enligt en mängd olika relationer, bevaras eller suddas ut enligt specifika regelbundenheter [...].²³

Arkivet består av regler, lagar och system som utgår från den kunskap som organiserar arkivet. Det är utifrån denna kunskap som utsagor blir begripliga, saker och ting kategoriseras och relationer upprättas. Arkeologin handlar i sin tur om att synliggöra de grundläggande förutsättningar som villkorar och påverkar en periods tänkande, sanningar och föreställningar. Arkeologin gör, menar Foucault, ”det man vanligtvis betraktar som ett hinder till föremål för sin beskrivning: dess avsikt är inte att övervinna skillnaderna utan att analysera dem, att säga vad de egentligen består i och att *differentiera* dem”.²⁴ Det handlar med andra ord om något i regel uttalat som sätter ramarna för vad som sägs och

samhället och den rådande ordningen. Myten används för att legitimera samhällsordningen och undergräver därmed *autonomi*. Med mytens hjälp förklaras samhällets institutioner, som exempelvis det heterosexuella äktenskapet, som naturliga. I samhället döljs det faktum att myten är en konstruktion skapt i samhället (Castoriadis 1987, 108f, 319; se också Theodoridis 2003, 9f).

21 Jag har här använt mig av de engelska och svenska översättningarna *The Order of Things* (2002) och *Vetandets arkeologi* (1972).

22 Foucault 1972, 147

23 Grönberg och Magnusson 2006, 73. Denna översättning av *Vetandets arkeologi* innehåller några smärre språkliga förbättringar (jfr Foucault 1972, 147).

24 Foucault 1972, 190

inte sägs, samt om hur det sagda står i inbördes relation.²⁵ Om man som Paul Ricœur betraktar arkivet som ett register över diskursiva formationer, blir arkeologins uppgift i första hand att ”definiera de specifika artikulationerna” snarare än att syssla med det ”icke-diskursiva området”.²⁶ Det är också primärt inom det diskursiva området som Foucaults arkeologi hamnar.

Det är emellertid varken Jacques Derrida eller Michel Foucault som pekas ut som arkivteorins förgrundsgestalt, utan i stället Sigmund Freud.²⁷ Cecilia Grönberg och Jonas (J) Magnusson förklarar hur detta kommer sig:

Freud skapar en ”arkivscen”, men på samma gång ett arkiv över (ursprungliga) scener, fallstudier, symptomatiska detaljer, drömmar och deras tolkningar. Men han för också arkivet närmare dess dödsdrift, denna drift att upplösa och förstöra som i kontrast till Eros utrop är tyst och oförmärkt och inte lämnar något arkiv efter sig.²⁸

Spänningen mellan arkivet, eros och dödsdriften återkommer i avhandlingens sista kapitel där jag diskuterar kristen tro, sexualitet och samlevnad utifrån de psykoanalytiskt präglade begreppen thanatofobi, sorg och melankoli.

²⁵ Arkeologin undersöker kunskapens förutsättningar, med Foucaults ord: ”The fundamental codes of a culture – those governing its language, its schemas of perception, its exchanges, its techniques, its values, the hierarchy of its practices – establish for every man, from the very first, the empirical orders with which he will be dealing and within which he will be at home” (Foucault 2002b, xxii).

²⁶ Ricœur 2005, 261

²⁷ Den freudska psykoanalysen har på olika sätt satt sina spår hos både Foucault och Derrida. Det är med avstamp hos Freud som Derrida formulerar sig om arkivet, närmare bestämt utifrån frågor om den samtida arkiveringen av psykoanalysen, dess institution, praktik, lära och kunskap och inte minst arkiveringen av namnet Sigmund Freud. Psykoanalytikern René Major (2007, 44–45) menar att Derridas dekonstruktion är en del av arvet från Freud. Derrida sysselsätter sig inte bara med det psykoanalytiska arkivet; hans teori om arkivet är i sig en psykoanalytisk teori. Derrida skriver: ”The theory of psychoanalysis, then, becomes a theory of the archive and not only a theory of memory” (Derrida 1995a, 18). Foucaults förhållande till Freud och psykoanalysen är tvetydigt. Foucault verkar på många sätt i Freuds efterföljd, inte minst när det gäller hans arkeologi och förståelse av arkivet. Å andra sidan genomsyrar kritiken av såväl psykoanalysen som psykiatrin Foucaults texter. Det handlar då bland annat om psykoanalysen och psykiatrin som en del av den moderna läkarvetenskapen och dess betydelse som producent av den kunskap som ligger till grund för det moderna arkivets organiserande. Se Chloë Taylor (2009, 116ff) för en diskussion av Foucaults stundom tvetydiga förhållande till psykoanalysen.

²⁸ Grönberg och Magnusson 2006, 70

Arkivet som plats, arkivet som metafor

Definitioner av arkivet väcker frågor som har att göra med arkivets rumslighet. Achille Mbembe understryker att arkivet inte kan definieras utan att både byggnaden och de i byggnaden förvarade dokumenten omfattas av definitionen. Arkivet har varken "status nor power without an architectural dimension".²⁹ Uppfattningen om arkivet som plats är emellertid omstridd. Thomas Osborne påpekar att "[t]here are places called archives: libraries, centres of storage, record offices and so forth. But even such literalism might quickly move us on to a somewhat more ideal, or generalized, plane".³⁰ Arkivet kan därmed betraktas utifrån en distinktion mellan idealism och bokstavlighet (*literalism*). Osborne menar att Foucaults arkiv har "a completely virtual existence and none of the connotations of the happy literalism that we have been considering".³¹ Men Osbornes karaktärisering av Foucault lämnar en del övrigt att önska. Riktigt så lösgjort från dokument, texter och sociala praktiker, institutioner och relationer är inte Foucaults arkiv. Det kommer snarast till uttryck i såväl texter, som sociala praktiker och samhällliga institutioner. Men arkivet är inte enbart förkroppsligat i institutioner, utan inbegriper regler, normer och koder som ger form åt arkivet.³² Likaså strider Vanda Zajkos uppfattning om att Derrida framställde "the archive in terms of metaphors of time and space" mot hur Derrida förstod arkivet som plats.³³ Derrida skriver att "[t]here is no archive without a place of consignment, without a technique of repetition, and without a certain exteriority. No archive without outside".³⁴ Arkivet måste ta plats, förmedlas och upprepas, men detta behöver inte nödvändigtvis ske i den arkitektoniska byggnad som vanligtvis förknippas med arkiv.

Det svenskkyrkliga material som jag undersöker finns att tillgå på en rad olika bibliotek, på Internet och i specifika arkiv. Merparten av ma-

29 Mbembe 2002, 19. Antoinette Burton försöker vidga definitionen av arkivet när hon skriver att "archives – that is, traces of the past collected either intentionally or haphazardly as 'evidence' – are by no means limited to official spaces or state repositories. They have been housed in a variety of unofficial sites since time immemorial" (Burton 2005, 3). Men Burton vidhåller likväl att arkivet tar plats, även om denna plats är inofficiell.

30 Osborne 1999, 52

31 jfr Osborne 1999, 52f

32 Foucault 1972, 147; se också Featherstone 2000, 169

33 Zajko 1998, 104

34 Derrida 1995a, 14

aterialet är ordnat, kodat och kategoriserat efter bestämda principer. Materialet är inbördes relaterat; det är producerat i relation till eller inom ramen för organisationen Svenska kyrkan, det följer en bestämd kronologisk ordning och kategoriseras därefter. Materialet omfattar också intertextuella aspekter; texterna refererar varandra och inrymmer varandra, om än i olika utsträckning. Däremot är inte materialet avgränsat till en specifik arkitektonisk plats eller byggnad. Arkivets plats intar därför en perifer roll. Jag använder arkivteoriernas perspektiv på katalogisering, organisering och upprättande av en ordning, liksom teorier om vad som kan hota denna ordning. Ett annat sätt att uttrycka det är att arkivets rumslighet och utsida framträder genom analysen av texterna och intervjumaterialet snarare än som självständiga entiteter.

I stället för att betrakta arkivet som en specifik, avgränsad plats ställer Mike Featherstone frågor om huruvida förståelsen om arkivet kan utvidgas: "should the walls of the archive be extended and placed around the everyday world? If everything can potentially be of significance should not part of the archive fever be to record and document everything, as it could one day be useful?"³⁵ Frågorna är retoriska, svaren jakande. Friedrich Kittler delar denna vidgade uppfattning om arkivet:

Arkiv är kopplade till arkiv, direkt eller via gränssnitt, och arkiverade i andra arkiv.

Arkiv behöver stationer för in- och utmatning av uppgifter – även om det bara rör sig om sinnen och hjärnor. Arkiv innehåller mekanismer för och/eller mot radering av de uppgifter som de innehåller.³⁶

Denna vida förståelse av arkivet väcker frågor om arkivets gränser. Arkivet tar plats, men dess gränser tycks vara flytande. Frågan om arkivets gränser vetter mot frågan om diskursens gränser och om förhållandet mellan olika diskurser och arkiv.

Diskurs och arkiv

Medan vissa teoretiska perspektiv accepterar arkivets ordning, kategorier och uppdelningar, så menar Friedrich Kittler att dessa kategoriseringar och uppdelningar blir intressanta och betydelsefulla ur ett dis-

35 Featherstone 2000, 170

36 Kittler 2003, 59

kursteoretiskt perspektiv. Diskursanalysen intresserar sig för hur arkivet ordnas, hur utsagor relateras till varandra och betingelserna för detta.³⁷ Kittler formulerar det så här:

om de mest tryckta och mest använda böckerna i dag är tabeller, förteckningar och kopplingsscheman som bara schizofrena läser eller skriver från början till slut, blir diskursanalysen nyfiken medan hermeneutiken, utan att ifrågasätta, utgår ifrån den undergrupp av böcker som somliga fortfarande skriver eller läser från början till slut.³⁸

I diskursanalysen situeras specifika delar av språket inom en större diskursiv formation. De diskursiva formationerna är, skriver Foucault, ”i ordets strikta mening, grupper av utsagor”.³⁹ Diskurser avgränsas och konstrueras delvis utifrån de frågor som ställs. Detsamma gäller arkivets avgränsning.⁴⁰ Även om diskursteorin och diskursanalysen är fullt kompatibla med de analyser som genomförs i det följande, så handlar det inte om någon renodlad diskursanalys. Det finns emellertid flera beröringspunkter, inte minst när det gäller den med diskursanalysen sammanhörande maktanalysen och Foucaults användning av begreppet genealogi.

Medan den arkeologiska analysen strävar efter att blottlägga grundläggande kulturella koder belyser genealogin hur sanningar skapas i diskurser som genomsyras av makt. I den genealogiska analysen är syftet inte att avtäcka hur det *egentligen* ligger till, utan snarare att uppdaga de diskursiva betingelser som producerar sanningar, om såväl sexualitet som galenskap.⁴¹ I den vetenskapliga kartläggningen av sexualiteten som påbörjades under 1800-talet produceras sanningar som innefattar en kunskap och olika makttekniker genom vilka kroppar underkastas, kontrolleras och disciplineras. Det är denna period som Foucault benämner

37 Kittler 2003, 58f

38 Kittler 2003, 78. Kittlers polemik mot hermeneutiken är ensidig och emellanåt onyanserad. Frågan är vem som identifierar sig med den niddbild av hermeneutiken som Kittler målar upp.

39 Foucault 1972, 131

40 Winther Jørgensen och Phillips 2000, 140; Ricœur 2005, 183

41 Foucault 1980, 193. Enligt Graham Ward (1996, 66, 68) är svagheten med Foucaults arkeologi att den försöker avtäcka universella regler för hur diskurser formas och förändras. Genealogins fokus hamnar i stället på flytande och multivariabla maktrelationer, där relationen mellan makt och kunskap står i fokus.

”bio-maktens’ tidsålder”.⁴² Den biologiska, medicinska och vetenskapliga kunskapen om kroppen och sexualiteten ligger emellertid inte bara till grund för kontroll och underkastelse, utan verkar också genom att värna livet. Makt ska därför inte förstås ensidigt negativt som förtryckande, begränsande eller straffande, utan också som möjliggörande, skapande och befriande.⁴³

Heterosexualitet, arkivets hegemoni

Ett begrepp som är nära knutet till diskursteorin är hegemoni. Det som särskilt intresserar mig här är den hegemoni som återfinns i diskurser, om man så vill, som definierar, förhandlar och omförhandlar kristen tro, samlevnad och sexualitet. Heterosexualiteten har genom en rad olika religiösa, sociala och politiska diskurser blivit institutionaliserad som norm, en norm som Judith Butler kallar hegemonisk heterosexualitet eller heterosexuell matris.⁴⁴ Det innebär att det finns ett normativt, förment kausalt, samband mellan kön, genus och sexualitet som utmanas av icke-heterosexuella relationer. Butler belyser detta samband på följande vis:

Gender norms operate by requiring the embodiment of certain ideals of femininity and masculinity, once that are almost always related to the idealization of the heterosexual bond. In this sense, the initiatory performative, ”It’s a girl!” anticipates the eventual arrival of the sanction, ”I pronounce you man and wife”.⁴⁵

Den heterosexuella tvåsamheten anteciperas alltså redan i benämningarna av könet. Tillskrivandet av ett kön är också ett tillskrivande av barnets

42 Foucault 2002, 141. Kritiken av Foucault har varit omfattande. Hans maktteori har kritiserats för att osynliggöra samhälleliga maktpositioner då den inte knyter makten till specifika subjekt eller instanser i samhället. Kritiker menar att Foucault passiviserar subjektet och bortser från dess autonomi och handlingsutrymme. Det finns också en rad andra teoretiker som kritiskt arbetar vidare utifrån Foucault. Denna avhandling kan ses som en del av detta fortsatta kritiska arbete.

43 Makten är vidare ”automatisk och avindividualiserad” skriver Foucault och fortsätter: ”Maktens princip vilar mindre i en person än i en genomtänkt fördelning av kropparna, ytorna, ljuset, blickarna; den vilar i en apparat vars inre mekanismer producerar det förhållande i vilket individerna är infattade” (Foucault 2003, 203). Zygmunt Bauman diskuterar Foucaults utläggning kring Jeremy Bentham’s panoptikon, vilket är centralt för att förstå hur begrepp som makt, kunskap och kontroll hänger samman hos Foucault (se Bauman 1998, 34–35, 48f).

44 Det är i *Gender Trouble* (1990) som Judith Butler använder begreppet heterosexuell matris (*the heterosexual matrix*). I senare arbeten talar hon i stället om *heterosexuell hegemoni*.

45 Butler 1993, 231–232

kommande sexuella preferenser. Det är heteronormativitetens grundvalar.⁴⁶ Genom att påvisa instabiliteten i förbindelsen mellan kön, genus och sexualitet kan den ”naturliga” sexualiteten undergrävas tillsammans med de ”naturliga” begreppen man och kvinna.⁴⁷ Identiteten kan i stället betraktas som en samling instabila och multipla positioner.⁴⁸

Frågan är om heteronormativiteten omförhandlas i samband med kyrkomötets beslut 2005. I vilken utsträckning destabiliserar de som förespråkar en välsignelseakt för samkönade par den normativa relationen mellan kön, genus och sexualitet? Hur befästs och utmanas arkivets heterosexuella hegemoni i det svenskkyrkliga materialet och i intervju-materialet?

Interpellering, subjektivering, disciplinering

Judith Butlers beskrivning av hur barn benämns utifrån vedertagna köns kategorier och hur dessa kategorier inbegriper vissa bestämda sexuella preferenser baseras på teoretiska antaganden om hur ”jaget” blir till. Det av Louis Althusser myntade begreppet *interpellation* handlar om hur subjektet blir ett subjekt under lagen genom benämmandet och igenkännandet. Subjektet är varken stabilt eller essentiellt, utan destabiliserat, fragmenterat och splittrat. I en artikel från 1964 formulerar Althusser subjektets tillblivelse utifrån Sigmund Freud och Jacques Lacan:

Freud upptäcker i sin tur att det verkliga subjektet, individens innersta väsen, inte har formen av ett ego, centrerat kring ”jaget”, ”medvetandet” eller ”existensen” – vare sig det rör sig om existensen för-sig, den egna kroppen eller ”beteendet” – utan att subjektet är decentrerat och konstituerat av en struktur som i sig inte heller har något annat ”centrum” än ”jagets” imaginära misskännanden, det vill säga annat än de ideologiska formationer som det ”känner igen sig” i.⁴⁹

46 Heteronormativitet har att göra med en hegemonisk heterosexuallitet som sätter normer för handlingar och identifikation. Begreppet används också för att belysa hur avvikande beteenden, sexualiteter och identifikationer på olika sätt bestraffas och marginaliseras.

47 Gamson 2000, 358

48 I den *heterosexuella matrisen* härleds (det sexuella) begäret ur genus som i sin tur härleds ur det biologiska könet. Genom att diskutera dragshowartisters iscensättande av genus, visar Butler på diskontinuitet mellan kön, genus och begär (Butler 1999, 172f; Sullivan 2003, 96; Jagose 1996, 3f, 68f).

49 Althusser 2002, 33

De ideologiska formationerna föregår subjektet: subjektet träder alltid in i en redan formulerad ordning.⁵⁰ Subjektet är en effekt av ideologiska formationer, inte dess *primus motor*. Inträdandet i den imaginära ordningen, som Jacques Lacan för samman med spegelstadiet (*le stade du miroir*), ligger inte bara till grund för subjektets igenkännande utan också för dess alienation. Subjektet känner igen sig i en utifrån formulerad bild (idealjaget) som det samtidigt förblir en främling inför.⁵¹

Slavoj Žižek framhåller en viktig skillnad mellan Louis Althusserers subjektssuppfattning och en motsvarande psykoanalytisk. För Althusser är subjektet ett resultat av interpellationen, medan det för psykoanalysen är subjektet som gör motstånd mot interpellationen. Žižek: "Not only does the subject never fully recognize itself in the interpellative call: its resistance to interpellation (to the symbolic identity provided by interpellation) *is* the subject."⁵² Antagandet om att interpellationen misslyckas att helt och till fullo benämna subjektet innebär emellertid inte att interpellationen är ett fullständigt misslyckande. Problemet med Althusserers teori är att subjektet riskerar att passiviseras i samband med interpellationen. Ett något modifierat interpellationsbegrepp som tar hänsyn till kritiken är dock fortfarande gångbart. I Ernesto Laclau och Chantal Mouffes *Hegemoni & Socialist Strategy* (1985), verkar subjektet i förstone vara determinerat av diskursen:

Whenever we use the category of 'subject' in this text, we will do so in the sense of 'subject positions' within a discursive structure. Subjects cannot, therefore, be the origin of social relations.⁵³

Subjektet är alltså en subjektssposition i en diskurs, snarare än något utanför diskursen som kan ge upphov till diskursen. Men eftersom varje subjektssposition är en position i diskursen och varje diskurs har en "öppen karaktär", menar Laclau och Mouffe att "the various positions cannot be totally fixed in a closed system of differences".⁵⁴ Då diskursen inte är ett slutet system kan inte heller subjektsspositionen uppfattas

50 Butler 1993, 225

51 Lacan och Fink 2006, 75–81

52 Žižek 2000, 115. Se också Žižek 2001, 52f.

53 Laclau och Mouffe 1985, 115

54 Laclau och Mouffe 1985, 115

som slutgiltig eller determinerande i någon absolut mening. Genom att framhålla interpellationens villkorande betydelse för subjektiveringen kan determinismen mildras, liksom att analytiskt skilja mellan interpellation, subjektivering och subjekt.

Judith Butler har påvisat hur interpellationen inbegriper förväntningar på beteende, språk, föreställningar och begär. Men också Butler understryker att subjektet omöjligt helt och fullt kan känna igen sig i interpellationen vilket, som hon uttrycker det, "implies the instability and incompleteness of subject-formation".⁵⁵ Interpellationens oförmåga att fullständigt benämna subjektet framträder dessutom när Butler diskuterar sociala och politiska grupperingar:

The identity that the name confers turns out to be empty, and this insight into its emptiness produces a critical position on the naturalizing effects of this naming process. The emperor has no clothes, and we are somehow relieved of the prejudicial and phobic logics that establish the "Jews" or any ethnic minority as the "cause" of any array of social anxieties.⁵⁶

Interpellationens implicita strävan efter enhet, via en nödvändig avgränsning och uteslutning, fallerar alltså då den appliceras på en partikulär social gruppering. Dessutom är detta benämning eller namngivande också bedrägligt då det är tomt på liknande sätt som kejsarens (den sociala gruppen) nya kläder (benämningen) är "tomma". Men även om man kan få insikt om att det förhåller sig på detta sätt, att kejsaren är utan kläder, så reproduceras ständigt denna fördomsfulla och fobiska logik i sociala grupperingar och deras framställningar och berättelser om sig själva. Interpellationen gäller därför inte bara subjektets tillblivelse, utan också grupperns tillblivelse. Båda dessa aspekter av interpellationen behandlas i avhandlingen.

Mot bakgrund av detta lyder frågorna i avhandlingen: Hur interpelleras, benämns och avgränsas subjekten och grupperingarna i intervju-materialet och i det svenskkyrkliga materialet? Vilken betydelse har interpellationen för gruppernas konstituerande och uppfattningarna om kristen tro, sexualitet och samlevnad?

⁵⁵ Butler 1993, 226

⁵⁶ Butler 2000, 27-28

Hotet mot arkivet

Jacques Derrida pekar ut *thanatos*, den freudska dödsdriften, som hotet mot arkivets ordning.⁵⁷ Arkivet bär på en inre motsättning mellan dödsdriften och vad Derrida kallar arkivdriften, som utgörs av en kamp mellan att bevara arkivet och att destruera det. Dödsdriften, skriver Derrida, ”works to destroy the archive: on the condition of effacing but also with a view to effacing its own ’proper’ traces”.⁵⁸ Dödsdriften skapar inga egna arkiv, utan arbetar i det tysta genom att förstöra existerande arkiv. Som Cecilia Grönberg och Jonas (J) Magnusson påpekar är *mal d’archive* ”hotet mot alla principer: ett brännande, ett ödeläggande, en utplåning”.⁵⁹ Denna anarkistiska (*anarchistic*) drift varken visar eller efterlämnar något av sig själv. Dödsdriften är ingen princip som lustprincipen och verklighetsprincipen. De båda senare är principer med begär i och till arkivet. I varje upprättande och befastande av arkiv medföljer ett motstånd som hotar att förgöra det, få det att falla i glömska. Detta motstånd och hot är dödsdriften.

Hotet mot arkivet sammanfaller med det med Julia Kristeva associerade begreppet abjektion. Det abjektiva är, med Kristevas ord, ”något hotande” som är ”utkastat vid sidan om det möjliga, det uthärdliga, det tänkbara”. Det ”är där, helt nära men omöjligt att assimilera”.⁶⁰ Det kan beskrivas som något som den hegemoniska ordningen förkastar. Samtidigt är det abjektiva nära förbundet med det heliga. Alla religioner, menar Kristeva, förhåller sig till och strukturerar det abjektiva, om än på olika sätt. Det handlar då primärt om någon form av uteslutning av det abjektiva.⁶¹

57 Freud använde själv inte begreppet *thanatos*, utan höll sig till tyskans *Todestrieb*.

58 Derrida 1995a, 14. Originalen är delvis kursiverat.

59 Grönberg och Magnusson 2006, 70. Susan van Zyls menar att hotet mot arkivet består av ”unconscious forces and their often unexpected effects that Freud has shown to threaten continually the psychological unity of the archivist” (Zyls 2002, 41).

60 Kristeva 1992, 25. Sara Edenheim använder begreppet abjektion i analysen av Statens offentliga utredningar, där man försöker att ”tala om” och definiera ”det obekväma och nedtystade”, nämligen homosexualitet, intersexualitet och transsexualism (Edenheim 2005, 72f).

61 Kristeva 1992, 40–41. I kristendomen får detta dialektisk utformning när abjektion sammanförs med synd i dialektik med nåden, dödens upphävande och syndernas förlåtelse. Det abjektiva knyts då till synden. Kristevas bibelläsning, i synnerhet hennes analys av renhet, orenhet, synd och kroppslighet, är värd en egen studie, särskilt utifrån ett eukaristiskt perspektiv (se Kristeva 1992, 115–158).

Det abjektiva kan innebära ordningens kollaps och död. Det inbegriper något oordnat som faller utanför ramen för ordningen. I relation till arkivet undflyr det abjektiva binära sorteringar som kvinnligt/manligt, homosexuell/heterosexuell och rent/orent.⁶² Med gränsöverskridandet förs destruktionsen in i arkivet. Det abjektiva framträder i sammanblandandet mellan det levande och det döda, det råa och det kokta, det tillåtna och det förbjudna. Det stör, menar Kristeva, ”en identitet, ett system, en ordning. Det som inte respekterar gränser, platser, regler. Det som är mitt emellan, det tvetydiga, det blandade”.⁶³ Abjektet manar på en och samma gång ”fram och smular sönder subjektet” skriver hon och tillägger att ”varje abjektion faktiskt är ett erkännande av den grundläggande bristen hos varje vara, mening, språk, begär”.⁶⁴ Abjektionen är, annorlunda uttryckt, misslyckandet med att känna igen och beteckna. På så vis hör den samman med interpellationen. Kristeva preciserar relationen mellan abjektionen och subjektet ytterligare: ”Abjektionen är otvivelaktigt en gräns, men framför allt är den tvetydighet. Därför att den, fastän den avgränsar, inte lösgör subjektet från dess hot på ett tillräckligt radikalt sätt; tvärtom erkänner den att subjektet befinner sig i ständigt fara.”⁶⁵ Abjektionen bevarar ”den natt”, menar Kristeva, ”där konturen av det beteckande [*sic!*] tingen försvinner”.⁶⁶ Det abjektiva innebär ett

62 Butler 1999, 170–171. Det finns beröringspunkter mellan Kristevas teori om abjektionen och Mary Douglas analys av det rena och det orena. Men Kristeva kritiserar Douglas uppfattning om kroppen som ”en symbol för samhället” och den korrespondensteori mellan kropp och samhälle som hon ger uttryck för (se Douglas 1997, 164). Kristevas kritik handlar om Douglas misslyckande att integrera ”de freudska satserna”. Det får till följd att Kristevas tal om en *symbolisk ordning* skiljer sig från Douglas *symboliska system* när det gäller subjektets avhängighet av den symboliska ordningen, liksom utrymmet för olika subjektiva strukturer inom varje symbolisk ordning (Kristeva 1992, 90–91).

63 Kristeva 1992, 28. Denna aspekt av det abjektiva sammanfaller med vad Diane Jonte-Pace kallar Freuds antites, nämligen det som utmanar och står i motsats till oidipuskomplexet och den symboliska ordningen. Teman som död och kunskapens slut aktualiseras i Jonte-Paces freudläsning (Jonte-Pace 2001, 21–73).

64 Kristeva 1992, 28–29

65 Kristeva 1992, 33

66 Kristeva 1992, 33. Den känsla av obehag och fasa som Kristeva förknippar med abjektet anspelar på den dubbelhet som tyskans *unheimlich* respektive *heimlich* inrymmer, och därmed på Freuds artikel *Das Unheimliche*, publicerad 1919. Medan *heimlich* syftar på det som är familjärt (hemma) samtidigt som där också rymms något hemligt, så är *Das Unheimliche* i en mening dess motsats: det främmande som samtidigt inte är hemligt (Freud 1955, 219f). Det familjära – hemmet – rymmer alltså en del av det främmande – det hemliga – som riskerar att göra det bekanta obekant. Steve Garlick skriver att ”*unheimlich* names a secret that must remain hidden for the sake of the integrity of one’s identity and one’s world” (Garlick

hot mot den rådande ordningen, liksom subjektets existens, genom att arkivets gränser destabiliseras.

Arkiv föds ur behovet att bevara och organisera. Det hindrar det förflutna från att falla i glömska genom att ordna och arkivera historien. Glömska är att hemfalla åt dödsdriftens ödeläggelse. Arkivets ordning kan bestå av en viss kronologi, vissa gränser, distinktioner och benämningar som är inbördes relaterade. När arkivets ordnande principer utmanas, så riskerar det att upplösas och implodera. Men arkivet förhåller sig inte bara till döden, det som hotar ordningen, det *är* också död så tillvida som arkiveringen är ett sätt att fixera dokument, berättelser och fragment i en bestämd ordning. Med Achille Mbembes ord: "Archiving is a kind of interment, laying something in a coffin, if not to rest, then at least to consign elements of that life which could not be destroyed purely and simply."⁶⁷

Arkiv handlar inte enbart om att organisera och sortera det förflutna, utan också om framtiden. Arkivet bär på ett löfte om framtiden som Derrida för samman med upprepning: "there would be no future without repetition".⁶⁸ Genom upprepning hålls arkivet vid liv. Denna upprepning hör i sin tur samman med lagens upprätthållande, alltså arkivets nomologiska princip. Det löfte om framtiden som artikuleras i arkivet motiverar upprepningen och därmed arkivets reproducerande. Derrida förklarar det så här:

It orders to promise, but it orders repetition, and first of all self-repetition, self-confirmation in a *yes, yes*. If repetition is thus inscribed at the heart of the future to come, one must also import there, *in the same stroke*, the death drive, the violence of forgetting, *superrepression* (suppression and repression), the anarchive, in short, the possibility of putting to death the very thing, whatever its name, which *carries the law in its tradition*: the archon of the archive, the table, *what* carries the table and *who* carries the table, the subjectile, the substrate, and the subject of the law.⁶⁹

2002, 869). Homosexualiteten är, menar Garlick, en konstituerande hemlighet för det heterosexuella subjektet. Denna hemlighet måste bevaras för att inte den ska orsaka heterosexualitetens död.

67 Mbembe 2002, 22

68 Derrida 1995a, 52

69 Derrida 1995a, 51

Löftet om framtiden och lagen förutsätter varandra. Det är med lagen som löftet om framtiden formuleras, men paradoxalt nog är det lagens beständighet som omöjliggör ett förverkligande av löftet om framtiden. Det innebär emellertid inte att arkivet ska uppfattas som en statisk slutentitet, immun mot förändring. Löftet om framtiden innebär, kort sagt, att arkivets ordning och lagen reproduceras. Men det är, menar Derrida, inte bara löftet och upprepning som möjliggör arkivet: "the archive is made possible by the death, aggression, and destruction drive".⁷⁰ Dödsdriften är arkivets förutsättning, men innebär samtidigt dess slut. Arkivets upplösande framstår både som en möjlighet och ett potentiellt hot. Radikaliteten med arkivets destruktion består i att upprepningen, lagens upprätthållande och löftet om framtiden upphör, samtidigt som det banar väg för nya ordningar och nya arkiv.

Jag ska härmed inte bara undersöka hur materialet är ordnat utan också vad som utesluts, vad som befinner sig vid gränsen och som hotar ordningen. Detta hör intimt samman med frågan om religiös och social förändring och motståndet mot densamma. Det är utifrån följande frågor som hotet mot arkivet och det objektiva behandlas i avhandlingen: Vad är det som utesluts ur det svenskkyrkliga materialet och intervju-materialet? Vilken betydelse har detta uteslutande för upprättandet av en bestämd ordning?

ARKIV, VITNE, BERÄTTELSE

I *Minne, historia, glömska* (2005) påpekar Paul Ricœur att "[m]an får emellertid inte glömma att det hela inte börjar i arkivet, utan med vittnesmålet".⁷¹ Hur skiljer sig då vittnesmålet från arkivet? Ricœur: "Vittnesmålet är ursprungligen muntligt; det är avlyssnat, åhört. Arkivdokumentet är skriftligt; det läses och konsulteras."⁷² Intervjupersonernas berättelser kan följaktligen betraktas som ett slags vittnesmål, men den åtskillnad som Ricœur gör mellan vittnesmål och arkivdokumentet bör belysas ytterligare. Ricœur menar att ett arkiv primärt består av texter. Extraordinära vittnesmål riskerar att undergräva, destabilisera eller

⁷⁰ Derrida 1995a, 59

⁷¹ Ricœur 2005, 196. Hela originalet är kursiverat.

⁷² Ricœur 2005, 219

till och med förstöra arkivet i grunden, eftersom de står i motsättning till arkivets premisser:

Innan gränserna för förklaring och förståelse hunnit bli satta, har gränserna för registrering och arkivhantering redan blivit det. Det är därför man kan tala om en kris för vittnesmålet. För att godtas måste ett vittnesmål vara tillbörligt, det vill säga så långt som möjligt berövat det inslag av något absolut främmande som väcker fasa.⁷³

För att ett vittnesmål ska accepteras måste det med andra ord separeras från de aspekter som hör samman med objektet, det som väcker fasa. Ricœurs uppfattning om arkivets gränser för vittnesmålet hör samman med frågor om när en berättelse eller ett vittnesmål blir begripligt, eller ens uppmärksammat. Detta hör i sin tur samman med vad John Beverley kallar *testimonio*:

A testimonio is a novel or novella-length narrative, produced in the form of a printed text, told in the first person by a narrator, who is also the real protagonist or witness of the events she or he recounts.⁷⁴

Vittnesberättelsen kännetecknas av att den gör en främmande publik uppmärksam på berättarens levnadsförhållanden och erfarenheter. Berättelsen innehåller vanligtvis inslag av utsatthet, förtryck och marginalisering som är "implicated in the act of narration itself".⁷⁵ Vittnesberättelsen kan inte, för att vara trovärdig, berättas från en annan position än från den som den bär vittne om. Detta synliggör ett dilemma som Gayatri Chakravorty Spivak belyser med begreppet *domesticering*. Domesticering innebär att den subalternen, den i den dominerande kulturen tystade rösten, endast blir hörd då den träder in i det dominerande samhällets diskurs. Men samtidigt som den tidigare tystade och marginaliserade människan blir hörd går också positionen som subaltern förlorad eftersom den subalternen konstitueras av sitt utanförskap.⁷⁶ När den subalternen träder in i det dominerande samhällets diskurs och talar på

73 Ricœur 2005, 231

74 Beverley 2003, 320

75 Beverley 2003, 320

76 I denna numera klassiska essän "Can the Subaltern Speak?" pekar Spivak på svårigheten för den subalternen att göra sin röst hörd i det "koloniala arkivet" (Spivak 1988, 271–

ett sätt som får betydelse och blir angeläget är den inte längre subaltern, utan domesticerad. Skillnaderna har uttraderats, den subalternerna är kalkylerbar och insnärjd i diskursen om den andre. Den ordning som arkivet utgör, för att återknyta till Ricœur, innebär att arkivet inte bara sätter ramarna för vittnesberättelsen, utan är därtill den enda rådande möjlighet för vittnesberättelsen att uttryckas. John Beverley menar emellertid att "what happens in *testimonio* is not only the textual staging of a 'domesticated Other'".⁷⁷ Det Beverley vänder sig emot är en uppfattning om den subalternerna som den dominerande diskursens marionett. Närvaron av den subalternerna rösten i *testimonio* är, menar Beverley, delvis en litterär illusion. Men även om Beverley har rätt i att vittnesberättelsen inte nödvändigtvis är determinerad av arkivet så är det viktigt att här framhålla hur vittnets utrymme är kringsträvt av arkivets ordning.

Arkiv och berättelser

Hur ser då relationen ut mellan intervjupersonernas berättelser och den arkivering av kristen tro, sexualitet och samlevnad som kommer till uttryck i Svenska kyrkans dokument? Graeme Reid menar att arkiveringen av homosexuella inom kyrka, polis- och rättsväsende i Sydafrika uppvisar en påtaglig diskrepans mellan kyrkliga arkiv och andra sätt att uppfatta homosexualitet:

The 'sin, crime or disease' model of homosexuality evident in the archives of the church as well as state institutions illustrates the need for an independent archive devoted to the collection and documentation of different narratives and memories.⁷⁸

Genom att samla in och dokumentera andra uppfattningar om homosexualitet tänks de dominerande arkiven utökas och justeras. Detta kan ske genom insamlandet av intervjumaterial.

Gayle Rubin förordar empiriskt fältarbete inom sexualitetens olika yttringar, eftersom det kan visa på variationer och alternativ. Hon till-

315). Nikki Sullivan menar att det sker en domesticering redan i benämningen av den subalternerna (Sullivan 2002, 44).

⁷⁷ Beverley 2003, 332. En annan betydelse av *arché* är "hem". I domesticeringen kommer den subalternerna i en mening *hem*. Den subalternerna blir begriplig när den separeras från det främmande, det som väcker fasa, det anarkistiska.

⁷⁸ Reid 2002, 200

skriver sexualitetsforskningen och sexologin en särskild förmåga när det gäller att utmana hegemoniska föreställningar om sexualitet.⁷⁹ Jag är inte lika odelat positiv som Rubin när det gäller detta. Om sexologin hade ägnat sig åt betingelserna för sexualitet i stället för att beskriva sexualitetens skilda yttringar i vedertagna kategorier, hade ansatsen haft en annan potential. Men den sortens fältundersökningar som resulterar i en mer detaljerad beskrivning av den mänskliga sexualiteten är i sig varken befriande eller subversiv. Skillnaden består i att antingen ställa frågor kring betingelserna för arkivet eller att agera arkivarie inom de ramar som arkivet sätter. Det är därför avgörande, menar jag, att inte endast kartlägga olika uppfattningar om sexualitet, samlevnad och kristen tro, utan därtill granska förutsättningarna för de olika uppfattningarna.

Insamlandet, sorteringen och analysen av intervjumaterial brottas med liknande frågor och problem som uppstår i samband med arbetet med ett arkiv. Det framgår när Carolyn Hamilton, Verne Harris och Graeme Reid beskriver relationen mellan officiella dokument och intervjumaterial:

In an effort to overcome some of the biases in the official record, researchers have undertaken extensive oral interviewing amongst those whose voices find scant place in government files. Often these interviews remain in the hands of the researcher, and all too rarely are they placed in public repositories. The circumstances of the production of specific oral archives require close attention, subject as they are to many of the same processes of modification, selection and exclusion as the documentary record.⁸⁰

Det föreligger med andra ord en risk med att det uppstår en skevhet i det arkiv som formas av intervjumaterialet. En sådan risk existerar emellertid redan i samband med det empiriska fältarbetet där berättelserna produceras och dokumenteras. Intervjumaterialet kan visserligen behandlas i kritisk relation till det svenskkyrkliga arkivet, då uppfattningar och berättelser som inte ryms i det senare materialet kan komma till uttryck i det förra. Men intervjumaterialet är inte att betrakta som det svenskkyrkliga materialets korrektiv. Jag vill snarare se intervjumateria-

79 Rubin 1993, 16

80 Hamilton, Harris och Reid 2002, 10

let som ett arkiv, bestående av diskurser och berättelser om kristen tro, sexualitet och samlevnad, i relation till det svenskkyrkliga materialet för att urskilja och lyfta fram spänningar, motsättningar och inkongruenser, men också de gemensamma utgångspunkter som inte alltid artikuleras eller sätts ifråga.

TEORIER OM FORSKNINGSINTERVJUN

Intervjupersoners erfarenheter och upplevelser framställs i narrativ form. Det finns en invand föreställning om att intervjupersonen berättar om privata erfarenheter och upplevelser på ett autentiskt sätt. Ibland tenderar en sådan respondentcentrerad ansats att ta intervjupersonens *egna* röst för given. Föreställningen om att respondenten kan berätta sin *egen* berättelse med sina *egna* ord är emellertid förenad med en rad problem. Det framgår av Barbara Czarniawaskas kärnfulla beskrivning av hur man får kunskap om intervjupersoners egna uppfattningar: ”Meaningful insight into subjective views’ can only be expressed by ‘familiar narrative constructs’”.⁸¹ De bekanta berättelseramar som Czarniawaska här omnämner framträder när människor berättar om sina egna erfarenheter och upplevelser i en intervjusituation. Dessa berättelseramar figurerar i olika slags media, sagor och kulturella berättelser och används när människor berättar om sina egna liv. Som Slavoj Žižeks uttrycker saken: ”Withdrawal into privacy means today adopting formulas of private authenticity propagated by the recent cultural industry”.⁸² Det innebär inte att alla människor berättar samma historia, utan snarare att människan berättar om sig själv utifrån de kulturella ramar som finns för självberättelser.

En intervjuperson kan inta olika positioner under en intervju. De positioner som intervjupersonen intar har betydelse för den berättelse som presenteras. Frågor som ställs under intervjun kan få respondenten att inta positioner som han eller hon inte tidigare har intagit. Intervjuaren är på så vis delaktig i den narrativa konstruktionen och produktionen av berättelser. Det kan även finnas inslag av utforskande av olika roller under en intervju. Intervjupersonens framträdanden kan då innebära

⁸¹ Czarniawaska 2004, 52

⁸² Žižek 2005, 55

en strävan efter att uppfylla rollförväntningar, även om rollen tidigare är oprövad.⁸³ Det är med anledning av detta som James A. Holstein och Jaber F. Gubrium skriver följande:

Treating subject positions and their associated voices seriously, we might find that an ostensibly single interview could actually be, in practice, an interview with several subjects, whose particular identities may be only partially clear.⁸⁴

Varje respondent kan inta olika subjektspositioner när erfarenheter skildras som berättelse. En enskild intervjuperson ger därmed röst åt ett flertal subjektspositioner, vilket är i linje med vad Michail Bachtin kallar *heteroglossia*. Bachtin menar också att det lämnas spår från olika dialekter, vokabulärer och idiom i en berättelse. Berättelserna bör därför betraktas som polyfona.⁸⁵

Det sätt på vilket en intervjuperson berättar om sina upplevelser och erfarenheter är ett av många möjliga. Sättet att berätta om händelser och erfarenheter har respondenten lärt sig i den kultur och sociala kontext som han eller hon är involverad i.⁸⁶ Det är alltså berättelsens utformning och framställningen av subjektspositioner i berättelserna som hamnar i fokus, liksom användandet av olika subjektspositioner för att ge berättelsen legitimitet och trovärdighet. Frågor kring positionering och framställning blir därför viktiga teoretiska frågor som behandlas i samband med analysen av intervjumaterialet.

Positionering

Inom sexualitetsstudier är det inte ovanligt att forskaren gör reda för sin egen position. Det kan då handla om att omsätta sin sexualitet i skrift. Carter Heyward gör det på följande sätt: "I am a white anglo southern christian lesbian priest and academic with class roots in middle-strata

83 Holstein och Gubrium 2003, 18–21

84 Holstein och Gubrium 2003, 22

85 Se Bachtin (1981, 262f, 428) för en diskussion om heteroglossia. Det är i *Dostojevskijs poetik* (1991) som Bachtin skriver om Dostojevskijs polyfona roman. Se också den norske litteraturvetaren Petter Aaslestad *Pasienten som tekst* (1997), där Aaslestad analyserar patientjournaler och finner att det inte bara är patienten och läkaren som framträder i journalen, utan också samhället, sjukhuset och sjuksköterskorna (Aaslestad 1997, 30).

86 Gubrium och Holstein 2003, 11

United States of America.”⁸⁷ Betydelsen av ett sådant offentliggörande understryks av Robert Goss:

[N]o one ”not involved” in and committed to the struggle for gay/lesbian liberation can write a gay/lesbian liberation theology. Nor can anyone who is not out as gay/lesbian write a liberation theology. There is no apologizing in an authentic gay/lesbian liberation theology.⁸⁸

Frågan är bara vilken relevans en sådan bekännelse har för mitt arbete. Vilket förklaringsvärde har det utöver eventuella kuriösa aspekter? Forskaren tänks här utgöra ett relativt stabilt och samlat subjekt som känner sig själv och därtill besitter en förmåga att göra reda för det på ett så gott som transparent sätt.⁸⁹ Utöver de epistemologiska aspekterna är det kanske mest problematiska antagandet när det gäller en sådan redogörelse tanken om en kausalitet, att det finns ett orsakssamband mellan forskarens position och dennes skrift. Några gånger fick jag frågan om min egen position i samband med intervjuerna. Folke ställde frågan mer indirekt:

Folke: Jag vet inte om du är homosexuell eller heterosexuell. Det kvittar. I det här rummet kan jag samtala med både homosexuella och heterosexuella.

Daniel: Jag är själv inte homosexuell men . . .

Folke: [lätt skratt] Hade du varit det så hade du varit lika välkommen. Hade det handlat om att prata om kärleksbestyr skulle du alltså ha kunnat göra det med mig oavsett om det gäller kärleksbestyr utifrån en heterosexuell eller homosexuell läggning.

Sättet som jag framställde mig på inför intervjupersonerna är av större vikt för avhandlingen än att här fastställa att jag varken är kristen HBT-person eller präst som undertecknat prästdeklarationen. Men det faktum att jag inte positionerar mig i ett förment inifrånperspektiv innebär inte att jag för den sakens skull hemfaller åt ett distanserat objektivt

87 Heyward 1989, 8

88 Goss 1993, xvii

89 Se Judith Butlers *Giving an Account of Oneself* (2005) för en kritik av en sådan uppfattning. För att kunna berätta om ”sig själv” måste subjektet använda berättelser som hon själv inte är upphov till eller har ansvar för. Varje möjlig berättelse kan därtill genomgå ständiga revisioner; de är ofullständiga (Butler 2005, 3–40).

studium av hur kristen tro, samlevnad och sexualitet framställs i olika diskurser. Analysen av olika framställningar av kristen tro, samlevnad och sexualitet utifrån ovan nämnda teorier om arkivet genererar också ett kritiskt bidrag till en fortsatt diskussion. Sociologen Jodi O'Brien presenterade sig för sina intervjupersoner som en sociolog med särskilt intresse för religion och sexualitet.⁹⁰ Mitt arbete påminner i några avseenden om O'Briens, då hon via empiriska studier undersökte hur kristna homosexuella formar sina identiteter utifrån en motsättning mellan en så kallad klassisk kristendom och homosexualitet. Likheten gäller bland annat hur jag presenterade mig i samband med att intervjupersonerna tillfrågades.⁹¹ Under intervjuerna presenterade jag mig i första hand som en religionsvetare som studerar religiös förändring inom Svenska kyrkan med särskilt fokus på olika uppfattningar om sexualitet. På så vis lät jag intervjupersonerna få mandat på teologiska och religiösa kunskaper. Det finns problem med att framställa sig som alltför involverad och initierad i de frågor som studeras. Genom att jag intog en utanförposition under intervjuerna förhindrades detta och okonstlade och elementära frågor tilläts, vilket är en fördel då min avsikt var att stimulera intervjupersonens berättande snarare än att dryfta vem som har rätt i teologiska spörsmål.

Intervjuguide och urval

Maurice Leznoff, som i Alfred Kinseys fotspår intervjuade homosexuella under 1950-talet, närmade sig sina intervjupersoner som något främmande. Leznoff var, menade han, tvungen att lära sig de homosexuella språk, koder och beteenden för att kunna kommunicera under intervjun.⁹² Det är skillnad på att intervjuva homosexuella i dag och för 30 eller 100 år sedan. Det beror inte minst på att det politiska klimatet och den samhällsliga synen på HBT-personer har genomgått betydande förändringar. Från att ha varit en stigmatiserad, patologiserad och kriminaliserad "avvikelse" har homosexualitet kommit att få en mer offentlig, socialt accepterad karaktär. Detta är fortfarande, icke att förglömma, i huvudsak en västerländsk historia.

90 O'Brien 2004, 183

91 Detta återges i bilaga 2.

92 Leznoff 1956, 203–204

Den förändrade uppfattningen om homosexualitet har fått konsekvenser för hur intervjuer med HBT-personer genomförs. Det beror på att, som Travis Kong, Dan Mahoney och Ken Plummer uttrycker det, ”the sensibilities of interviewing are altered with the changing social phenomena that constitute ‘the interviewee’”.⁹³ Den samtida forskningen om sexuella och samkönade erfarenheter måste anamma ett annat tillvägagångssätt än vad som tidigare har varit brukligt, då de sociala fenomen som konstituerar intervjupersonerna har förändrats. Samma principer gäller för intervjuerna med prästerna.

Intervjupersonerna är på ett eller annat sätt associerade med grupper som har utmärkt sig i samband med kyrkomötets beslut om en välsignelseakt för samkönade par. Kontakten med de elva kristna HBT-personerna har uteslutande förmedlats genom EKHO. Även om jag har låtit kontaktpersoner på EKHO tillfråga intervjupersoner för min räkning har spridningen när det gäller ålder, kön, sexualitet och geografisk belägenhet ändå varit god. Valet av präster skilde sig något från valet av kristna HBT-personer. Då samtliga tio präster stod listade på prästdeklarationen valde jag intervjupersoner med hänsyn till ålder, kön, geografi. Därefter kontaktade jag intervjupersonerna för en intervju. Detta gav en spridning över fem stift. Det kan alltså finnas svenskkyrkliga präster som sympatiserar med prästdeklarationen men som inte har undertecknat listan eller kristna HBT-personer som inte har varit knutna till EKHO. Dessa personer faller utanför mina urvalskriterier. Jag har inte varit ute efter gruppernas typfall eller ideala representanter, om nu sådana finns. Det är snarare en spridning inom grupperna som har eftersträvat, vilket har att göra med avhandlingens kvalitativa angreppssätt. Antalet intervjupersoner i varje grupp har begränsats av mättnadskriteriet; intervjuarbetet har avslutats när ingen ny väsentlig information har tillkommit.⁹⁴

Intervjuguiderna innehåller ett begränsat antal tematiska frågeområden där specifika frågor har formulerats. Alla frågor har inte ställts vid varje intervju, men de tematiska frågeområdena har varit likartade från intervju till intervju. De frågor som återfinns i intervjuguiderna ska därför uppfattas som typiska frågor för varje frågeområde snarare än som exakta formuleringar av intervjufrågor. Intervjuguidernas frågor är ut-

93 Kong, Mahoney och Plummer 2003, 92. Originalen är kursiverat.

94 Frankfort-Nachmias och Nachmias 1996, 280–281; Rubin och Rubin 2005, 39–63

arbetade i anslutning till avhandlingens övergripande frågeställning.⁹⁵ Följdfrågor har använts för att få förklarad ämnen, händelser och begrepp som intervjupersonerna introducerade under intervjun. Huvudfrågornas syfte har varit att stimulera svar, utsagor och berättelser som kan användas för att besvara den övergripande forskningsfrågan, medan följdfrågor och samtalstödjande markörer har gett svaren nyanser och en större detaljrikedom.⁹⁶ Mottot har varit att ställa öppna frågor som tillåtit olika svarsalternativ som i sin tur följts upp med mer detaljerade frågor.

Operationaliseringen av forskningsfrågorna till intervjufrågor har alltså kombinerats med ett induktivt arbetssätt. Balansen mellan att å ena sidan ställa relevanta frågor och å andra sidan tillåta spontana svar har varit eftersträfvansvärd. Även om det finns en rad frågor förberedda som anses relevanta så är det viktigt att ge utrymme för andra frågor. Kathy Charmaz betonar vikten av flexibilitet och improvisation under intervjun. De oväntade berättelser som kan uppkomma spontant under en intervju bör inte avbrytas.⁹⁷ Ansatsen under intervjuerna har varit att interagera, reagera och ställa följdfrågor utifrån de utsagor och berättelser som intervjupersonerna formulerade snarare än att tvunget följa en förutbestämd manual.⁹⁸

Till samtliga intervjupersoner har frågor om sexualitet, samlevnad och kristen tro ställts. Därtill har frågor ställts som har med intervjupersonernas positioner och ställningstaganden att göra, samt om hur de uppfattar Svenska kyrkan och beslutet om en välsignelseakt för sam-

95 Jag följer här i stort Jan Trosts (2005, 50) rekommendationer för en intervjuguide, men även Marshalls och Rossmans (1999, 24f) diskussion kring modeller över forskningsprocessen och kvalitativa intervjuer.

96 Rubin och Rubin 2005, 129. Huvudfrågorna är noga sammanlänkade med forskningsfrågan och tillräckligt öppna för att möjliggöra flera svar. Fyra till fem huvudfrågor har räckt för en intervju, även om några fler har förberetts.

97 Charmaz 2003, 315f. Se också Parks (et al. 2009) för en annan hållning där artikel-författarna strävar efter att stipulera en operationaliseringsbar definition av HBT-personers sexuella identitet och orientering. Ett av problemen med en sådan ansats är att dess utgångspunkter inte sätts ifråga.

98 Rubin och Rubin 2005, 30, 36f. Målet med intervjuandet är, enligt denna modell, att få fram intervjupersonernas tolkningar av sina erfarenheter, samt att nå förståelse av den värld i vilken de lever och verkar. Fokus riktas också på intervjuaren; dennes uppfattningar, fördomar och bidrag till kunskapsaltrandet i intervjusituationen.

könade par. Det finns dessutom några gruppsspecifika frågor.⁹⁹ Eftersom frågorna om sexualitet, samlevnad och kristen tro kan vara känsliga för intervjupersonerna så har de etiska aspekterna krävt särskild uppmärksamhet.¹⁰⁰ Då intervjupersonernas identitet kan vara nära förbunden med vad som framkommer under intervjun har jag varit noga med att informera om syftet med avhandlingen. Jag har upplyst intervjupersonerna om att intervjun är en del av min avhandling som kommer att offentliggöras. Därutöver har aspekter, uttalanden och berättelser som kan röja en intervjupersons identitet i möjligaste mån anonymiserats.

Samtliga intervjuer har transkriberats och analyserats i sin helhet. De citat som förekommer i avhandlingen har anpassats till skriftspråk, varför ordalydelsen i citaten kan falla något annorlunda än vad den gjorde under intervjun. Det handlar då om smärre korrigeringar. Om någon ändring har bedömts påverka förståelsen av intervjumaterialet har detta markerats i samband med citeringen.¹⁰¹

Jag har hittills redogjort för de teoretiska och metodologiska perspektiv som jag kommer att använda mig av. I avhandlingen kombineras teorier om arkivet, interpellation och abjektion med narratologiska perspektiv på berättelsen. Därtill används sociologiska, psykologiska och teologiska perspektiv och teorier. Härnäst behandlas Svenska kyrkans dokument med utgångspunkt i de teorier som här har diskuterats.

99 Jag utgår från Marshall och Rossman (1999, 39–40). En utförligare intervjuguide finns i bilaga 1 och 2.

100 Se den etiska diskussion som Marshall och Rossman (1999, 96f) för kring en studie om homosexuell ungdom.

101 Jfr Winther Jørgensen och Phillips 2000, 84, 123

3. VÄLSIGNESEAKT FÖR SAMKÖNADE PAR

Vid de anföranden som ägde rum innan kyrkomötet fattade sitt beslut om att införa en välsignelseakt för samkönade par inflikade en av många debattörer, Gustav Thorstensson, att ”den här frågan, vågar jag påstå, är Kyrkomötets allra största fråga”.¹ Frågans betydelse understryks av exegeten Jesper Svartvik när han skriver att 2005 är ”jämförbart med åren 1944 och 1979. Homosexualitet *beivras* inte av staten efter 1944, *behandlas* inte av sjukvården efter 1979 – och *bestrids* inte av Svenska kyrkan efter 2005”.² Kyrkomötets beslut i oktober 2005 innebär att varje pastorat ska kunna erbjuda en välsignelseakt för samkönade par. Ordningen för välsignelseakten var färdig i december 2006 då den fastställdes av kyrkostyrelsen. Välsignelseakten kunde därefter tas i bruk från och med den 1 januari 2007. Samtliga biskopar stod bakom beslutet om en välsignelseakt för samkönade par.

Liksom vid kyrkomötets beslut 1958 om att låta kvinnor prästvigas skriver kyrkostyrelsen in en samvetsklausul där ingen kyrkligt anställd mot sitt samvete eller inre övertygelse ska behöva medverka till en välsignelse över partnerskap:

Enligt vår mening är det angeläget att varje präst själv får möjlighet att avgöra om han eller hon vill medverka i en välsignelse över ingånget partnerskap. Det torde inte vara av intresse för det par som handlingen närmast gäller att den leds av en präst som inte gör det av egen vilja och övertygelse.³

1 Kyrkomötet 2005b, 67

2 Svartvik 2006, 344

3 KsSkr 2005:9, 6:5

Kyrkomötets beslut är inte att betrakta som en perifer händelse i Svenska kyrkans samtidshistoria, utan som en av de centrala, i paritet med frågan om kvinnliga präster. I det följande ska jag behandla frågan om hur beslutet om en välsignelseakt möjliggjordes inom Svenska kyrkan. Därtill undersöks vilken slags sexualitet, samlevnad och kristen tro som kommer till uttryck i det svenskkyrkliga materialet, liksom de olika positioner och uppfattningar som är framträdande. Först ska jag emellertid ge en bakgrund till beslutet. Innan jag vänder mig till tidigare svenskkyrkliga texter, där frågor om homosexualitet och samkönad samlevnad diskuteras, ska jag teckna en bild av den kyrka i vilken beslutet fattades. Det sker utifrån tre horisonter ur vilka beslutet om en välsignelseakt kan betraktas: politik, modernitet och sekularisering.

SVENSKA KYRKAN OCH POLITIKEN

Den ordning som gäller inom Svenska kyrkan efter stat–kyrka-reformen år 2000 är resultatet av ett mångårigt arbete kantat av digra, såväl inom- som utomkyrkliga utredningar och arbeten. Reformen hör nära samman med Svenska kyrkans relation till politiken, i synnerhet socialdemokratin. I samband med att Socialdemokraterna var i färd med att omdana Sverige utifrån idéer om folkhemmet problematiserades statskyrkosystemet som av många socialdemokrater ansågs gå stick i stäv med idén om religionsfrihet.⁴ För socialdemokratin representerade Svenska kyrkan ”någonting förlegat och i grunden odemokratiskt, å andra sidan ville man inte ge den möjlighet att utvecklas utan kontroll från statsmaktens sida”, skriver Björn Vikström.⁵ I stället för att avskaffa statskyrkosystemet utformades, påpekar Daniel Alvunger i avhandlingen *Nytt vin i gamla läglar* (2006), två (kyrko)politiska linjer efter den socialdemokratiska kongressen 1944. Medan den ena linjen förordade ett bevarande av statskyrkosystemet krävde den andra linjen dess avskaffande.⁶

4 Redan i Socialdemokraternas första partiprogram från 1897 uttrycktes ”krav på religionsfrihet och på avskaffande av statskyrkan” (Brohed 2005, 115). Anledningen till att statskyrkosystemets upplösande dröjde till 2000 beror bland annat på att det har funnits en oenighet inom socialdemokratin i frågan. Även religionsfrihetens förhållandevis sena genomförande i Sverige beror på att socialdemokratin hyste motstridiga uppfattningar i frågan.

5 Vikström 2008, 73

6 Alvunger 2006, 53

Kyrkomötet var länge problematiskt för den socialdemokratiska kyrkopolitiken. Problemet handlade om att kyrkomötet var prästernas och biskoparnas arena där de ostört kunde formulera och värna om egna intressen, i brist på insyn. Det socialdemokratiska reformarbetet var därför ofta inriktat på att förändra kyrkomötet, bland annat genom att demokratisera det, och på så sätt undergräva prästerskapets potentiella makt. Eftersom kyrkomötet var relativt autonomt i förhållande till staten, åtminstone då det gällde kyrkliga frågor, kunde kyrkomötet undgå att uppfylla de krav och önskemål som kom från statens sida.

Det politiska inflytandet i Svenska kyrkan har varit omdiskuterat under stora delar av 1900-talet, inte minst i samband med frågor om kön, sexualitet och samlevnad. Det är emellertid missvisande att föreställa sig en alltför skarp åtskillnad mellan kyrka och politik. Även om det politiska inflytandet, som demokratiseringen och politiseringen av kyrkomötet är ett uttryck för, har mött motstånd och kritik så har det också förankring och stöd inom Svenska kyrkan.⁷

Svenska kyrkans identitet

I utredningar om Svenska kyrkan framträder ofta uppfattningen om att ”det inte handlar om en organisation vilken som helst”, utan om ”en speciell sorts kyrka”.⁸ Vad är det då för speciell sorts kyrka som det talas om?

I lagen om Svenska kyrkan betecknas Svenska kyrkan som en ”öppen folkkyrka, som i samverkan mellan en demokratisk organisation och kyrkans ämbete bedriver en rikstäckande verksamhet”.⁹ Folkkyrka är emellertid ett begrepp som är långtifrån självförklarande. Med Anne-Louise Erikssons ord: ”Folkkyrka tycks vara ett begrepp som ännu söker sitt teologiska innehåll mer än vad det är ett innehåll och en teologi som fått en beteckning.”¹⁰ I *Hungerns väg* (2000) riktar Ola Sigurdson kritik mot den öppna folkkyrkans potentiella konnotationer, som krävlös, och

7 Det har länge funnits en strävan inom Svenska kyrkan, av bland andra Harald Halén och ärkebiskop Nathan Söderblom, att reformera kyrkan, demokratisera kyrkomötet och genomföra religionsfrihet. Samtidigt fanns det socialdemokrater, som Arthur Engberg, som motverkade en sådan utveckling (se Vikström 2008, 67–73).

8 Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005a, 31

9 SFS 1998:1591. Det är mellan den demokratiska organisationen och kyrkans ämbete som motsättningar ibland kan uppstå.

10 Eriksson 2005, 49

talat hellre om en kyrka som ”vill framställa människan som involverad med Gud på ett aktivt sätt”. Denna kyrka ”kan inte kännetecknas av formlös öppenhet, utan dess kännetecken är snarare responsivitet gentemot dem eller det som är annorlunda”.¹¹

Sören Ekström framhåller två nidbilder av 1900-talets kyrkouppfattningar som knyts till folkkyrkan och högkyrkligheten. Dessa nidbilder har använts polemiskt som två extremer som få vill bekänna sig till. Den öppna folkkyrkan beskrevs emellanåt, menar Ekström, som ”teologiskt utslätad” med ett budskap som ”anpassades till skiftande opinioner”. Högkyrkligheten framställdes å sin sida som ”en teologiskt tydlig kyrka” som innebar att trösklarna blev höga och kyrkan fjärmades från folket”.¹² Fram till år 2000 var Svenska kyrkan dessutom en statskyrka. Men dessa begrepp utesluter inte nödvändigtvis varandra, menar Ekström, utan ”folkkyrka är en beskrivning som kan användas om en statskyrka”.¹³ Det var i första hand folkkyrkan och folkkyrkoteologin som kom att få fäste inom socialdemokratin.¹⁴ Vid riksdagen 1958 förfäktade Socialdemokraterna en uppfattning om att demokratiska principer skulle inlemmas i folkkyrkan. Socialdemokratins vurm för folkkyrkan kan bero på, som Björn Vikström skriver, att ”folkkyrkan ger uttryck för värderingar som även i övrigt värderas högt i dagens svenska samhälle: öppenhet, demokrati, jämställdhet och tolerans”.¹⁵ Dessa kyrkomodeller har på olika sätt kommit att präglade Svenska kyrkan under det senast gångna seklet.

Samtidigt som en diskussion om olika kyrkobegrepp fördes ställdes krav på att Svenska kyrkan tydligare skulle formulera sin identitet avskild från den svenska staten. Under 1980-talet, som följd av att kyrkomötet omorganiserats, påbörjades ett arbete på uppdrag av Svenska

11 Sigurdson 2000, 196

12 Ekström 2004, 18

13 Ekström 2003, 13. Nära knuten till statskyrkan var, som Sven Thidevall skriver i avhandlingen *Folkkyrkan, vision och verklighet* (2000), ”den kommunala förvaltningsmodellen eller myndighetsmodellen” (Thidevall 2000, 75).

14 Som den traditionella folkkyrkoteologins portalfigur brukar professor och biskop Einar Billing utpekats, tillsammans med J.A. Eklund. Det är i första hand det *sociologiska* folkkyrkobegreppet som lanserades på 1950-talet som får Socialdemokraternas gillande, inte det *teologiskt* motiverade folkkyrkobegreppet (jfr Vikström 2008, 51). I Dag Sandahls avhandling *Folk och kyrka* (1986) behandlas den så kallade Socialetiska delegationen och dess kyrkosyn. Den Socialetiska delegationens kyrkosyn, som i mångt och mycket liknade den demokratiska folkkyrkan, mötte kritik från bland annat högkyrkliga grupperingar inom Svenska kyrkan.

15 Vikström 2008, 109

kyrkans centralstyrelse som kan beskrivas som ett identitets- och bekännelsearbete.¹⁶ Detta arbete kulminerade i *Befrielsen: stora boken om kristen tro* (1993). Dessförinnan publicerades Lars Eckerdals, Per Erik Perssons och Birger Gerhardssons *Vad står Svenska kyrkan för?* (1989) där den gudstjänstfirande församlingen framställs som det centrala i kyrkan, snarare än något abstrakt kyrkobergrepp.¹⁷ Därmed inte sagt att kyrkan är synonym med ”de individer som församlingen består av”. Kyrkans kännetecken ”är en gudstjänstgemenskap, skapad av evangelium” där evangelium gestaltas av Ordet och sakramenten, vilka skapar en levande tro, menar Eckerdal, Gerhardsson och Persson.¹⁸

Svenska kyrkan har inte endast framställts som folkkyrka eller statskyrka, utan också som bekännelsekyrka. Det innebär inte att medlemmarna avkrävs en särskild bekännelse utan snarare att ”Svenska kyrkan bygger på en uttalad bekännelse”.¹⁹ Detta framhålls av Gösta Wrede när han skriver att Svenska kyrkan ”har grunden för sin bekännelse i Jesu ord och liv” och att folkkyrkan just är en bekännelsekyrka, snarare än en krav- och formlös gemenskap.²⁰

Svenska kyrkan, makt och demokrati

Att det inom kristendomen fattas gemensamma beslut om trosfrågor är i sig ingen nyhet. Kristendomens historia är kantad av koncilier där olika aspekter av kristen tro, lära och gestaltning har diskuterats, formulerats och omformulerats, vilket stundom orsakat schismer och splitt-ring, men även fungerat enande. Formen för detta beslutsfattande har emellertid inte varit beständig, utan underkastad en pågående förhandling och förändring. Det gäller också för hur beslut fattas inom Svenska kyrkan där frågor om demokrati har diskuterats i relation till frågor om beslutsfattande.

¹⁶ Per Erik Perssons artikel i STK (1/94) ger en god beskrivning av bekännelsearbetet inom Svenska kyrkan mellan åren 1983 och 1993. Ett flertal skrifter publicerades av kyrkomötets bekännelsekommitté, som ämnade ta itu med frågor om Svenska kyrkans identitet och bekännelse. Lars Eckerdals, Per Erik Perssons och Birger Gerhardssons *Vad står Svenska kyrkan för?* (1989) är en av dessa skrifter, liksom Carl Henric Grenholms *Vad skall kyrkan bekänna? Frågor till ett rådslag om kyrkans identitet* (1986).

¹⁷ Eckerdal, Gerhardsson och Persson 1989, 148

¹⁸ Eckerdal, Gerhardsson och Persson 1989, 149–151

¹⁹ Ekström 2003, 304.

²⁰ Wrede 1992, 18

I den svenskkyrkliga utredningen *Demokrati är en successiv uppenbarelse* (2005) diskuterar Anne-Louise Eriksson, Jörgen Hermansson och Göran Lundstedt hur det är ställt med demokratin inom Svenska kyrkan. Frågor om demokrati och makt väcker en rad centrala teologiska, sociologiska och politiska frågor som omnämns i rapporten, även om det huvudsakliga fokuset ligger på ”konstitutionella principfrågor”.²¹ Det är en särskild konflikt som uppmärksammas, nämligen att ”kravet på demokrati [kan] uppfattas stå i konflikt med andra krav eller önskemål som kyrkan förväntas uppfylla”.²² Konflikten handlar bland annat om förhållandet mellan episkopat och demokrati som har kommit att känneteckna Svenska kyrkans konstitution.

Till frågor om maktfördelningen inom Svenska kyrkan hör tanken om den dubbla ansvarslinjen som är ett sätt att beskriva relationen mellan präster och lekmän. Den dubbla ansvarslinjen kan ses som en garant för ett slags jämviktsförhållande mellan ett folkligt självstyre och prästerskapets och biskoparnas makt. Maktfördelningen mellan parterna mera i detalj är emellertid stadd i förändring och ”idag är frågan närmast om det alls går att tala om en dubbel ansvarslinje när biskoparna saknar beslutsmyndighet i kyrkans högsta beslutande organ [kyrkomötet]”.²³ Den dubbla ansvarslinjen fallerar alltså inte för att präster och biskopar har för mycket inflytande i beslutsfattandet, utan snarare för litet. Sören Ekström skriver:

Kyrkomötet, i den form som det i dag har och med den läromässiga prövning som finns, fattar legitima beslut. Dessa beslut skall följas inom trossamfundet Svenska kyrkan. Däremot skulle denna legitimitet kunna ges en större tydlighet och accepteras lättare om biskoparna vore fullvärdiga ledamöter med rösträtt i Kyrkomötet.²⁴

Frågan om biskoparnas eventuella ledamotskap på kyrkomötet är ytterst, enligt Ekström, inte en lärofråga utan en ordningsfråga. Anne-Louise Eriksson menar att ”[d]en episkopala ordning som Svenska kyrkan

²¹ Den konstitutionella utgångspunkten för att förfäktat en demokratisk ordning har för Svenska kyrkans del varit ett behov av ”ett regelverk som håller oss samman även där det råder oenighet om enskildheter” (Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005a, 12).

²² Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005a, 11

²³ Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005a, 23

²⁴ Ekström 2003, 302

bland annat känns igen på, står i konflikt med en totalt demokratiserad organisationsstruktur”. Det kan ”tyckas som om Svenska kyrkan i sin kyrkoordning måste välja mellan att värna demokratisk ordning eller att värna den episkopala traditionen”.²⁵ Även om jag inte direkt behandlar makt- och ansvarsfördelning inom Svenska kyrkan diskuteras frågan om homosexualitet och samkönade relationer inom ramen för denna ordning, liksom olika föreställningar om kristen tro och samlevnad. Mina frågor kring beslutet om en välsignelseakt för samkönade par tangerar på flera sätt beslutsfattande och ordningsfrågor inom Svenska kyrkan, vilket analysen av det svenskkyrkliga materialet kommer att visa.

Svenska kyrkan och moderniteten

Det är främst utifrån en europeisk kontext som man kan tala om sekularisering som en följd av modernitetens framväxt. En av moderniseringsprocessens konsekvenser på svensk mark har varit att Svenska kyrkans utbredning i samhället har kommit att begränsas. Den ökade samhällsliga differentieringen har inneburit att Svenska kyrkan har förlorat sitt tidigare inflytande inom områden som utbildning och kultur.²⁶ De samhällsliga områden där kyrkan tidigare haft en betydande roll övertogs efterhand av staten och andra parter i det alltmer specialiserade samhället. Svenska kyrkan fick också konkurrens från annat håll. I *Dansbaneeländet* (1988) beskriver etnologen Jonas Frykman hur Svenska kyrkan utmanades av bland annat biografen och dansbanan under 1930-talet och 1940-talet.²⁷ Ett annat uttryck för denna detronisering av Svenska kyrkan var religionsfrihetslagens införande 1951. Svenska kyrkan påverkas alltså på en rad olika sätt av den differentiering, individualisering och institutionella sekularisering som det svenska samhället genomgår under 1900-talet i samband med moderniseringen.²⁸

En ökad modernisering av samhället har förmodats föra med sig en sekularisering liksom en mer individualiserad tro, där de konventionella

²⁵ Eriksson 2005, 61–62

²⁶ Lambert 1999, 319; Dobbelaere 2004, 231

²⁷ Frykman 1988, 57f

²⁸ Det går givetvis att som Eisenstadt argumentera för ”multipla moderniteter” snarare än en mer homogen moderniseringsprocess där moderniseringsprocessen ser likadan ut oavsett plats, kontext och tid (se Eisenstadt 2002, 1–29). När jag skriver om moderniteten så avses primärt den moderniseringsprocess som gestaltas i Sverige i relation till Svenska kyrkan.

religionerna fungerar som ett slags symbolisk verktygslåda.²⁹ Men en samhällelig differentiering, där delarna av ett samhälle blir alltmer specialiserade och religionens positioner förskjuts, förändras och ersätts av andra aktörer, leder inte nödvändigtvis till en privatiserad religiositet eller sekularisering. Samtidigt som man talar om sekularisering på institutionell nivå kan man, som José Casanova, tala om en *avprivatisering* där religionen återigen intar en, om än förändrad, offentlig samhällelig position.³⁰ Den religiösa förändring som har ägt rum i Sverige är inte liktydig med sekularisering, med betydelsen religionens minskade betydelse i samhället, även om Svenska kyrkans utrymme har förändrats i en sådan riktning.

Med den samhälleliga differentieringsprocess som präglade de västerländska staterna under 1900-talet kom statskyrkornas politiska inflytande att minska och i allt högre grad begränsas till den privata sfären. I samband med kristenhetens domesticering och intimisering blev sexualitet en central fråga och ett trötoämne för kyrkorna. Kristenheten har visserligen länge varit upptagen med hur begär, kroppar och sexualitet organiseras, men med moderniteten sker detta på ett nytt sätt. Den västerländska kristenhetens upptagenhet av att reglera sexualiteten hör, enligt Linda Woodhead, intimt samman med de religiösa förändringar som moderniteten medfört.³¹ Med moderniteten inträffar en vändning ”till självet” som innebär att tilltron till auktoriteter och färdigpaketerad religion minskar till förmån för andra religiösa uttryck där människor i högre grad själva är delaktiga i hur religiositeten utformas. Detta är också en bidragande orsak till att antalet medlemmar och aktiva inom de europeiska statskyrkorna minskar.³²

29 Detta menar Paul Heelas och Linda Woodhead hör samman med en ”subjektiv vändning” som innebär att människor i moderna samhällen i allt högre grad formar sina liv efter eget tycke, känsla och smak, än efter förväntningar (se Heelas och Woodhead 2005, 78f). Jag är emellertid tveksam till deras distinktion mellan ”life-as” och ”subjective-life”, den förras deterministiska, konformistiska, prägel och den senares karaktär av ”fria val”.

30 Casanova 1994, 41f. Casanova menar att sekularisering har antagits vara en del av en samhällelig differentiering som inbegriper antaganden om religionens minskande inflytande i samhället och religionens privatisering (Casanova 1994, 19–39). Se också Lambert 1999, 315; Voyé 2004, 200–201

31 Woodhead 2007, 231ff

32 Det är Paul Heelas och Linda Woodheads tes i *The Spiritual Revolution* (2005).

DEN SYNDFULLA HOMOSEXUALITETEN

Homosexualitet har länge, inte minst under 1940-talet och 1950-talet, betraktats som något abnormt och avvikande inom Svenska kyrkan. 1951 publicerade de dåvarande biskoparna ett pastoralt brev – *Ett brev i folkets livsfråga* – där för- och utomäktenskapligt sex, liksom homosexualitet avvisades. Den ”homosexuellt inriktade” människan bör, menar biskoparna, behärska sin karaktär eftersom handlingarna ”bryter mot Guds bud”.³³ De skriver:

Det är en synnerligen angelägen uppgift för läkarvetenskapen att finna medel att medicinskt frigöra de homosexuellt inriktade från deras abnorma drift. Angeläget är att den, som är homosexuellt inriktad utan att äga tillräcklig behärskning i sin karaktär, icke får sådan befattning med ungdom, att fara för dess förförelse uppstår.³⁴

Den homosexuellt inriktade människan har alltså, enligt biskoparna år 1951, en abnorm drift som utgör ett hot, en fara. Fokus ligger i första hand på personen och inte på handlingarna. Tilltron sattes till läkarvetenskapen och dess presumtiva förmåga att stävja, befria eller undanröja homosexualiteten. Noterbart är betoningen av den abnorma driften och tilltron till läkarvetenskapens emancipativa förmåga. Nyckelorden tycks här vara: anpassning, uniformitet och botemedel. En av samhällets lemmar var sjuk och behövde därför kureras.

Det intressanta angående kyrkans hantering av homosexualiteten, vilket också Johanna Gustafsson påpekar, är att homosexuella som grupp fungerade ”som stärkande och i det närmaste konstitutiva för konstruktionen av det rätta heterosexuella äktenskapet och sexualitetens plats och syfte”.³⁵ En liknande logik, där en avvikande sexualitet får konstituera den legitima sexualiteten, är också närvarande vid senare kyrkomöten, däribland Kyrkomötet 2005.

³³ Biskopsbrevet 1951, 14. Det är dock noterbart att det åtminstone innan 1944 har varit en tystnad som har utmärkt den svenskkyrkliga hållningen (se Rydström 2001, 192–196).

³⁴ Biskopsbrevet 1951, 14. Vid tiden för biskopsbrevets publicerande hade en affekterad debatt om homosexualitet blossat upp i Sverige, bland annat som följd av den s.k. Kejneaffären (Söderström 2000, 92f). De argument som biskoparna anför återfinns utanför den svenskkyrkliga sfären och är närmast att betrakta som en del av en nationell diskurs om homosexualitet. Se också den andra delen i Jens Rydströms avhandling *Sinners and Citizens* (2001) för en mer utförlig skildring av den diskurs som fanns om homosexualitet i Sverige mellan 1920- och 1950-talet.

³⁵ Gustafsson 2001, 140

Svenska kyrkans hållning i fråga om sexualitet kom att präglas av mötet med moderniteten. För att ingen skulle ta miste på var Svenska kyrkan stod i frågor som sexualitet och samlevnad publicerades en uppsjö rådgivningslitteratur där det framgick hur ett rätt och riktigt kristet (sam)liv skulle gestaltas.³⁶ Det är mot denna bakgrund som *Ett brev i folkets livsfråga* bör läsas.

Även om Riksförbundet för sexuell upplysning (RFSU) ofta spelade rollen som de kristna agitatorernas antagonist, så fanns det flera likheter mellan de båda parterna. Såväl RFSU som Svenska kyrkan värnade om trogna äktenskap och en inte alltför tidig sexualdebut. Livslånga relationer, äktenskapsliknande samlevnadsformer och stabilitet för barnen förordades likaså. De kristna språkrören gav liksom RFSU röst åt en läkarvetenskaplig sexualitetsuppfattning när de argumenterade för sin sak.³⁷ Det var inte i första hand en kristen samlevnadsform som förespråkades, utan en borgerlig. Redan under 1920-talet hade ett sexualetiskt arbete tagit fart inom Svenska kyrkan, där man med stöd i medicinvetenskapen formulerade en kristen sexualetik.³⁸

Svenska kyrkan använde sig ofta av argument som hämtades från läkarvetenskapen, vilket framgick av biskoparnas brev. Även uppfattningen om könsens olikhet och komplementaritet hämtades från en utomkyrklig, medicinsk och inte minst psykologisk, diskurs. Gustafsson:

Referenser till en medicinsk diskurs gjordes dock inte bara av en konservativ kyrklig falang. En medicinsk diskurs var den självklara grunden för organ som RFSU, men då var det läkare som bekräftade en annan uppfattning som refererades.³⁹

³⁶ Se exempelvis Bo Giertz vida spridda *Rätt och orätt i sexuallivet* (1945) som jag diskuterar i kapitel 5. Det fanns även tidigare en strävan från kyrkligt håll att upplysa främst ungdomen om sexualiteten, ofta med stöd från medicinsk expertis. Se Kristenson (1997) och Sanner (2003, 103f) för en översikt. Liknande rådgivningsmaterial har även producerats senare inom andra kyrkor. *Vårt att vänta på* är ett häfte om sexualitet och samlevnad för tonåringar i kristna sammanhang (se Oasrörelsen 2007). *Vårt att vänta på* är en svensk version av kampanjen *True Love Waits* som initierades i USA 1993. Inom Svenska kyrkan har dock liknande material lyst med sin frånvaro under 2000-talets början.

³⁷ Se Gustafsson 2001, 101. Några av de äldre prästerna som jag har intervjuat hänvisar till RFSU och inte till EKHO.

³⁸ Kristenson 1997, 119f. Nils Kristenson skriver i sin postumt utgivna avhandling *Rädda familjen* (1997) att de kurser i "sexualhygien" som hade anordnats under 1920-talet även inbegrep "rasbiologi och senare även befolkningsfrågan" (Kristenson 1997, 120–121).

³⁹ Gustafsson 2001, 124

Den kristna moraliska diskursen genomkorsas, kort sagt, av såväl biologiska och medicinska, som psykologiska och sociologiska, argument. Gustafsson sammanfattar prästernas och kyrkans minskade inflytande: ”De vetenskapliga argumenten vägde tyngre än de teologiska då medicinerna, ansågs vara ’viktigare’ än prästerna.”⁴⁰ Jag återkommer till frågan om så fortfarande är fallet i samband med de utredningar och dokument som ledde fram till kyrkomötets beslut 2005.

Både Svenska kyrkan och RFSU diskuterar sexualitet, samlevnad och kön utifrån den definition av sexualiteten som först formulerades utifrån en medicinsk diskurs under 1800-talet. Den vetenskapliga definitionen av sexualitet är, som jag tidigare påtalat, nära sammankopplad med modernitetens framväxt. Det är därför missvisande att, som det ibland görs, utpeka kristenheten till ett slags förmodern rest och RFSU, i det här fallet, som en upplysningens och modernitetens fanbärare. Svenska kyrkan diskuterar kön, sexualitet och samlevnad utifrån de förutsättningar som moderniteten innebar, inte utifrån någon slags förmodern position, även om retoriken emellanåt kan ge sken därav.

Kvinnoprästfrågan

Lördagen den 27 september 1958 röstade kyrkomötet ja till särskilda utskottets ”lagförslag om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst”.⁴¹ Vid de anföranden som hölls under kyrkomötet dagen innan beslutet ger sig två motstridiga uppfattningar till känna. På ena sidan står bland andra biskop Ivar Hylander och yrkar på bifall till ”Kungl. Maj:ts förslag” och ”vad utskottet hemställt”. På andra sidan göteborgsbiskopen Bo Giertz som yrkade på avslag av detsamma.⁴² Flera argument som framfördes vid kyrkomötet 1958 finner sin motsvarighet vid kyrkomötet 2005.

Bo Giertz anförande handlade bland annat om huruvida prästkandidaterna ska tvingas rätta sig efter kyrkomötets beslut eller om utrymme ska finnas att vara ”ordet och bekännelsen” trogen. Det gällde bibelsyn och

40 Gustafsson 2001, 129

41 Kvinnoprästfrågan fick först avslag på kyrkomötet 1957. Efter en livlig debatt samt kraftiga reaktioner i media och annorstädes drevs frågan igenom i riksdagen året därpå, 1958. Frågan om kvinnors rätt till prästtjänst hade debatterats redan i samband med att kvinnlig rösträtt var i stånd att genomföras. Men vid 1920-talets början beslutades det att kvinnlig prästtjänst i Svenska kyrkan skulle höra till undantagen i den annars förhållandevis jämställda behörighetslagen (se Brohed 2005, 118).

42 Allmänna kyrkomötet 1958, 3f

tolkningar, trofasthet och nymodigheter. Det gällde ”trogna nattvardsgäster” som av det annalkande beslutet skulle komma att marginaliseras och det gällde samvetet. Det gällde också Svenska kyrkans stundande söndring. Giertz: ”den dag då det inte blir tillåtet att följa den övertygelse, som vi hyser, då förstår alla, att den svenska kyrkan brister sönder”.⁴³

Ecklesiastikminister Ragnar Edenman anför, efter viss tvekan inför att delta i debatten, som skäl till att kyrkomötet ska ställa sig positivt till liggande förslag ”att det här gäller behörighetskrav för statliga tjänster, även om deras karaktär är kyrklig”.⁴⁴ Nu kan det hända att det också finns flera kyrkliga skäl till ett bejakande av förslaget, men dessa hamnar i skymundan när prästerna i första hand framställs som statstjänstemän. Den syn på prästämbetet som Edenman framför går emot hur Giertz och högkyrkligheten uppfattade prästämbetet. För motståndarna till beslutet var prästämbetets utformning inte något som gick att ändra med demokratiska processer och mänskligt godtycke. Frågan om kvinnliga präster framstod som en politisk principfråga, snarare än en teologisk och exegetisk genomtänkt och driven fråga. Daniel Alvunger skriver att ”[d]et var statsmakten, och inte den lutherska statskyrkan, som var drivande för att få till stånd en ämbetsreform”.⁴⁵ Det finns emellertid en tendens att framställa Svenska kyrkan som passiv i relation till statsmakten. Denna framställning är alltför ensidig, då krav på förändring också formulerades från svenskkyrkligt håll. Oloph Bexell ger uttryck för detta då han framhåller att 1958 års beslut hade ”starkt stöd från både den äldre och nyare folkkyrkligheten”.⁴⁶ Även Lars Eckerdal, Per Erik Persson och Birger Gerhardsson understryker detta: ”Att påstå att förändringen bara dikterades av påtryckningar från statsmakten eller av opportunistiskt vittnar om både okunnighet och okänslighet för vad det i sista hand rörde sig om”.⁴⁷ 1958 års reform handlar inte, åtminstone inte enbart, om statsmaktens inblandning i kyrkliga angelägenheter, utan om en förändring som vuxit fram med förankring inom Svenska kyrkan. Det fanns grupperingar inom Svenska kyrkan som utifrån sin kyrkosyn och kristna tro förespråkade kvinnliga präster.

43 Allmänna kyrkomötet 1958, 12. Den så kallade samvetsklausulen skulle motverka splittring i kyrkan och gav utrymme åt olika uppfattningar i frågan.

44 Allmänna kyrkomötet 1958, 19

45 Alvunger 2006, 123

46 Bexell 1993, 135

47 Eckerdal, Gerhardsson och Persson 1989, 169

Frågan om kvinnliga präster är för Bo Giertz inte en ordningsfråga, utan det handlar om ”vad Gud förordat i skapelsen”. Det finns en skillnad mellan man och kvinna, menar Giertz, som innebär att mannen och kvinnan har olika förmågor, uppgifter och förmaningar, såväl inom församling som inom äktenskapet.⁴⁸ Giertz var med att bilda *Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen*, en kyrklig sammanslutning som var uttalat kritisk mot beslutet om att göra prästämbetet tillgängligt för kvinnor.⁴⁹ Det var i första hand gammalkyrkliga och högkyrkliga grupperingar inom Svenska kyrkan som tog avstånd från kyrkomötets beslut och förhöll sig kritiskt till den nya ordningen. *Kyrklig samling kring Bibeln och Bekännelsen* sökte samla dessa olika grupperingar till gemensam sak. *Kyrklig samling* har emellanåt framställts som en utbrytargrupp som orsakar splittring i Svenska kyrkan. Jag får anledning att återkomma till Bo Giertz och *Kyrklig samling* i senare kapitel.

Två slags teologier, med olika uppfattningar om kön, kan urskiljas i den kvinnoprästdebatt som fanns kring kyrkomötet 1958. De så kallade bekännelsetrogna, gammalkyrkliga och högkyrkliga grupperna inom Svenska kyrkan vände sig emot den liberala teologi som var förenlig med socialdemokratin. Från högkyrkligt håll kritiserades den demokratiska folkkyrkligheten.⁵⁰ ”Den högkyrkliga teologins uppgift”, var med Folke T. Olofssons ord, ”att avvisa det moderna projektets genomförande i kyrkan”.⁵¹ Det innebar bland annat ett avståndstagande från den så kallade liberala teologin och den historisk-kritiska bibelforskningen.⁵² För socialdemokratin framstod högkyrkligheten som omodern, utan förankring i samtiden. De högkyrkliga, men också gammalkyrkliga, grupperna inom Svenska kyrkan skulle i möjligaste mån bekämpas.⁵³ Högkyrkligheten förknippades med den prästkyrka som folkkyrkan skulle ersätta.

48 Giertz 1958. Giertz uppvisar i det närmaste ett skolexempel på den tvåkönsmodell som Laqueur skriver om i *Om könets uppkomst* (1994).

49 På Kyrklig samlings hemsida beskrivs den verksamhet som bedrivs i dag.

50 Vikström 2008, 82f

51 Olofsson 1999, 280

52 De reaktionära och restaurativa inslagen i högkyrkligheten finner några likheter med den fundamentalistiska rörelsens framväxt i USA, där moderniteten förknippas med två faror: den naturvetenskapliga genom Charles Darwins lära om evolutionen samt det historiekritiska förhållningssättet till Bibeln (Bruce 2008, 22–23; Marsden 1991, 135f). Dessa faror kommer till uttryck inom liberal teologi och liberala kristendomstolkningar.

53 Alvunger 2006, 171f

Vändningen på 1960-talet och 1970-talet

Många av de uppfattningar som kom till uttryck under 1940-talet och 1950-talet ifrågasattes under 1960-talet. Sambandet mellan sexualitet och reproduktion problematiserades till följd av preventivmedlens spridning. Kvinnor började förvärvsarbета i högre utsträckning, vilket påverkade hur familjemönstren strukturerades.⁵⁴ Även Svenska kyrkan förändrades under 1960-talet. En annan sorts etik kom att förordas, där människan i högre grad betraktades som myndig att göra egna val, snarare än att rätta sig efter en samling moraliska regler, lagar och påbud.⁵⁵ Synen på homosexuella förändrades också under 1960-talet, samtidigt som radikala kristna röster talade om föräktenskaplig sexualitet och skilsmässa.⁵⁶

Inom Svenska kyrkan markerades en förändring i uppfattningen om homosexualitet av *De homosexuella och kyrkan* (1974). Med hänvisning till dåtidens psykologi och vetenskap konstaterar Holsten Fagerberg, som var redaktör och författade lejonparten av utredningen, följande när det gäller homosexualitet:

Vare sig den karaktärsränniga homosexualiteten beror på arv, miljö eller på en speciell disposition, så har homosexualiteten blivit ett med personligheten. Den är en *genuin* form ibland kallad kärnhomosexualitet i motsats till pseudohomosexualitet.⁵⁷

Det är den genuina formen av homosexualitet som Fagerberg skriver om, inte den tillfälliga eller ”kommersiellt betingade” homosexualiteten.⁵⁸ Uppdelningen mellan en genuin homosexualitet och pseudohomosexualitet är kännetecknande för Fagerbergs utredning:

54 Ahrne m.fl. 2003, 123f ; Willander och Lewin 2009, 23f

55 Gustafsson 2001, 18of. Detta kan med Paul Heelas och Linda Woodhead (2005) beskrivas som en förändring från ”life-as” till ett ”subjective-life”.

56 1973 kom *De homosexuella i församlingen: dags att ompröva?* i vilken homosexuella själva fick ge röst åt sina erfarenheter. Dessförinnan hade Lars Ullerstam publicerat den då omdiskuterade *De erotiska minoriteterna* (1964) i vilken han, i Alfred Kinseys anda, ville avpatologisera de sexuella ”avvikarna”, däribland de homosexuella, för att i stället tala om minoriteter som förtrycktes i det heterosexuella majoritetssamhället (se Lennerhed 2000, 132f).

57 Fagerberg 1974, 18. Min kursivering.

58 Fagerberg 1974, 19. Fagerbergs distinktion mellan en genuin homosexualitet och en pseudohomosexualitet baseras bland annat på Sherwin Baileys arbete *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (1955) (se Fagerberg 1974, 90–91). Bailey skriver bland annat att den genuina homosexualiteten är moraliskt neutral, samt att den inte är valbar. Den *per-*

Ett accepterande av homosexualiteten i dess genuina form skulle alltså syfta till det dess kritiker förnekar. De ser i den homosexuella kärleken bara en naturlig handling, som står i strid mot anständighet och god smak. Den genuint homosexuelle söker mänsklighet, värme, gemenskap, ömhet och kärlek i den homosexuella kontakten.⁵⁹

I sin slutsats skriver Fagerberg att Svenska kyrkan kan acceptera den genuina homosexualiteten och verka ”för bestående förbindelser mellan människor med genuin homosexuell läggning”.⁶⁰ Homosexualiteten var fortfarande sjukdomsklassificerat i Sverige vid tiden för utredningen. I och med *De homosexuella och kyrkan* tog Svenska kyrkan ett steg bort från den sjukdomsstämpel som homosexualiteten var befäst med. Utredningen satte därmed en ny ram för den svenskkyrkliga debatten om homosexualitet.

En distinktion mellan läggning och handling

Frågan om en kyrklig välsignelseakt för samkönade par uppkom redan på 1970-talet, men artikulcerades allt tydligare under 1980-talet.⁶¹ Det var först under 1980-talet som frågan om homosexualitet tog ordentligt med plats inom Svenska kyrkan och den svenskkyrkliga debatten. Det innebär emellertid inte att tidigare dominerande uppfattningar helt övergavs.⁶² Ett uttryck för att Holsten Fagerbergs uppfattning inte hade fallit i god jord inom Svenska kyrkan är ärkebiskop Bertil Werkströms remissvar på den statliga utredningen *Homosexuella och samhället* (SOU 1984:63). Medan utredningen ville motverka en diskriminering av homosexuella gör Werkström en distinktion mellan homosexuell läggning

verterade är däremot ”not a true homosexual, but a heterosexual who engages in homosexual practices” (Bailey 1955, xi). En liknande distinktion mellan två slags homosexualitet – ”constitutional’ homosexuals, and ’pseudo-homosexuals” – fanns förvisso redan i Sverige med den debatt som föregick avkriminaliseringen av homosexualitet 1944 (Rydström 2001, 178). Fagerbergs distinktion mellan två slags homosexualitet ska i första hand ses som en strävan efter att klargöra vad homosexualitet är. De moraliska implikationerna av detta arbete kommer först till fullo i uttryck i senare svenskkyrkliga dokument och utredningar, däribland de som publiceras kring kyrkomötet 2005.

⁵⁹ Fagerberg 1974, 140

⁶⁰ Fagerberg 1974, 152

⁶¹ Gustafsson 2001, 270f

⁶² Under kyrkomötet 1985 menar Ludvig Jönsson att en motion uttrycker en uppfattning om att ”homosexualitet är en sjukdom, och homosexuella handlingar läggs på den enskildes samvete som brott mot Guds ord”, en uppfattning som närmast återfinns i biskopsbrevet från 1951 (Kyrkomötet 1985, 227).

och homosexuell handling där endast det förstnämnda kan accepteras.⁶³ Även om Svenska kyrkan inte ska inta en negativ hållning till en homosexuell läggning menar Werkström att det kan vara ”angeläget för vår kyrka och vårt samhälle att försöka hindra homosexualitetens uppkomst i den del fenomenet beror på miljömässiga faktorer” samt att ”intå en positiv attityd till de ungas heterosexuella intresse”.⁶⁴ Werkströms remissvar orsakade en livlig debatt, bland annat för hans uppfattning om att homosexuella borde leva i celibat.⁶⁵ Homosexuella skulle alltså accepteras i kyrkan, medan den homosexuella handlingen betraktades som oförenlig med Svenska kyrkans tro och lära. I debattens efterföljd tillsattes en samtalsgrupp bestående av representanter från Svenska kyrkan och EKHO som resulterade i boken *En fråga om kärlek: homosexuella i kyrkan* (1988). Därefter kom *Kyrkan och homosexualiteten: rapport från en arbetsgrupp* (SKU 1994:8) som präglades av en oenighet mellan två uppfattningar i frågan.⁶⁶ Denna oenighet framträder också vid de anföranden som hålls vid kyrkomötet 2005.

KYRKOMÖTET 2005

Om biskopsbrevet 1951 enhälligt förklarade homosexualiteten som syndfull så är det andra uppfattningar som har vunnit mark dagen innan beslutet om en välsignelseakt för samkönade par ska fattas. Det framgår av anförandena vid kyrkomötet 2005. Biskop Martin Lind, som yrkar på bifall till liggande förslag, ger sin uppfattning om homosexualitet och samkönad samlevnad utifrån Nya testamentet:

63 Werkström 1985, 318. I katolska kyrkans ”Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexuals” från 1986 finns en uppdelning mellan en homosexuell orientering och den homosexuella handlingen. Det är endast det senare – den homosexuella akten/handlingen – som innebär en synd. Det är därmed inte syndfullt att vara homosexuell om man inte lever ut det (se McCarthy Matzko 1997, 381–2). Denna uppfattning finner sin motsvarighet inom Svenska kyrkan när biskop Werkström ger uttryck för en liknande uppfattning.

64 Werkström 1985, 317

65 Werkström 1985, 319. I förordet till *En fråga om kärlek: homosexuella i kyrkan* (1988) omnämner Werkström den debatt hans yttrande 1985, med anledning av *Homosexuella och samhället* (SOU 1984:63), orsakade. Inte minst den utövade homosexualiteten omgärdades av olika uppfattningar inom såväl biskopsmöte som Svenska kyrkan, menade Werkström. (Werkström 1988, 7). Se också Unger 1985, 322–323.

66 De olika uppfattningar om homosexualitet och samkönad samlevnad som uttrycks i de senare dokument som jag analyserar finner flera likheter med vad som i rapporten benämns som huvudlinjen och den alternativa linjen.

Nya testamentet kan tolkas så att vi ger förbud för samkönad samlevnad, man kan tolka det så. Jag tolkar det inte så. Jag ser det nya testamentets texter om homosexualitet som ett starkt kritiskt ord emot homosexuell prostitution och homosexuell promiskuitet. Det tar jag kraftfullt avstånd ifrån med hjälp av bibeltexterna.⁶⁷

Martin Lind förhåller sig positiv till samkönad samlevnad, men kritisk till homosexuella förhållanden som präglas av promiskuitet och prostitution. Vad innebär det då att Lind avgränsar det samkönade samlivet från homosexuell promiskuitet och prostitution? Anförandet kan betraktas i relation till uppfattningar om homosexuella som just promiskuösa, sexuellt utlevande och ansvarslösa, men också i relation till prostitution och sexhandel, där ekonomi, makt och sexualitet vävs samman. Genom att avgränsa den samkönade relationen från prostitution undviker Lind att associera den med sexualitet, makt och pengar. Därmed lämnas utrymme för en annan sorts homosexualitet som inte förs samman med dessa negativa konnotationer. Lind parafraserar i det närmaste vad Holsten Fagerberg skriver i *De homosexuella och kyrkan*: ”Den genuina homosexualiteten [...] har principiellt inget att göra med andra former av homosexualitet, t ex den homosexuella prostitutionen”.⁶⁸ Lind tar alltså, som Fagerberg, avstånd från homosexuell promiskuitet och prostitution. Det är en icke-promiskuös och icke-prostituerad homosexuell samlevnad som Svenska kyrkan ska välsigna. Med hänvisning till Nya testamentet ger Martin Lind uttryck för en distinktion mellan en legitim homosexualitet och en homosexualitet som inte är godtagen. En avgränsning mellan två slags homosexualiteter görs också av Jesper Svartvik vid Svenska kyrkans *hearing*.

I debatten om hetero- och homosexualitet förekommer inte sällan ett liknande polemiskt språk: väl fungerande kärnfamiljer jämförs med *promiskuösa homosexuella relationer*. Det är som om några individers levnadssätt skulle vara karaktäristiskt för en hel grupp människor.

Denna otillåtna generalisering är djupt kränkande för homosexuella som lever i väl fungerande relationer. Den samkönade kärleken kan mycket väl kännetecknas av

67 Kyrkomötet 2005b, 57

68 Fagerberg 1974:91

ömsesidighet, tålmod, förlåtelse, respekt och kärlek – dvs. det som den kristna tron velat främja och befästa.⁶⁹

Promiskuösa homosexuella relationer ställs emot väl fungerande homosexuella relationer och kärnfamiljer. Det är endast de senare ”som den kristna tron velat främja och befästa”. Till skillnad från den promiskuösa homosexualiteten kan den samkönade kärleken präglas av sådant som värnas av den kristna tron. Att inte acceptera detta är, som Svartvik säger, djupt kränkande för de homosexuella som inte lever i promiskuösa relationer. Svartvik formulerar här två slags definitioner av homosexualitet, där den samkönade kärleken och välfungerande homosexuella relationer om inte likställs så förs samman med ”väl fungerande kärnfamiljer”. Han uppmanar också till försiktighet när man hänvisar till Bibeln eftersom ”Bibeln författare inte kände till allt det vi idag vet om den *genuina* homosexuella orienteringen.”⁷⁰ Det är den samtida moderna kunskapen om den homosexuella orienteringen som Svartvik åberopar.

Det är fler som talar om en genuin homosexualitet vid kyrkomötet 2005. Detta är biskop Hans Stiglunds ord: ”För min del har det inneburit väldigt tydligt att jag har kunnat se och bejaka att det finns en genuin homosexualitet som kan leva och bejakas i fasta livslånga relationer.”⁷¹ De fördomar som homosexualiteten omgärdats av kan, enligt prästen Tuulikki Koivunen Bylund, motarbetas av de homosexuella själva. Det ligger på de homosexuellas lott att ”liksom komma ut och visa att de inte är några farliga, konstiga, glittriga, halvnakna människor”.⁷² Det finns ett normaliserande drag i de anförda citaten, där de homosexuella själva, åtminstone implicit, uppmanas till att visa sig ”normala”. Men detta normaliserande drag är inte, som Susanne Lindström menar, ett uttryck för en hegemonisk svenskkyrklig diskurs där homosexuella handlingar enbart framställs som en synd.⁷³ Skillnaden består i att den genuina homosexualiteten har sanktionerats i den svenskkyrkliga dis-

69 SKU 2005:1, 174. Min kursivering.

70 SKU 2005:1, 176. Min kursivering.

71 Kyrkomötet 2005b, 97

72 SKU 2005:1, 280

73 Lindström 2005, 16. Lindström påpekar visserligen att denna hegemoniska diskurs utmanas av andra diskurser, men min invändning här rör hennes framställning av en hegemonisk svenskkyrklig diskurs som fungerar uteslutande för icke-heterosexuella personer.

kursen och fört med sig andra föreställningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad.

Homosexualiteten framställs följaktligen på två från varandra skilda sätt. Medan den ena homosexualiteten är genuin och associeras med ”ömsesidighet, tålmod, förlåtelse, respekt och kärlek”, så är den andra förknippad med prostitution, sexuell lössläppthet och promiskuitet. De korta anförandena ovan ser jag som ett försök att befria den samkönade relationen från homosexualitetens, i sammanhanget, negativa konnotationer – makt, pengar, ansvarslöshet, egoism och sexualitet – till förmån för den samkönade relationens positiva konnotationer: kärlek, generositet, jämställdhet, ömsesidighet och en sexualitet förknippad med dessa värden. Den genuina homosexualiteten är inte promiskuös, den promiskuösa homosexualiteten är inte genuin.

Sexualitetens värdehierarki

Med hjälp av Gayle Rubins hierarkiska modell över sexualiteten kan de distinktioner av homosexualiteten som hittills har framkommit i det svenskkyrkliga materialet belysas. Rubin menar att ”[m]odern Western societies appraise sex acts according to a hierarchical system of sexual value. Marital, reproductive heterosexuals are alone at the top of the erotic pyramid”.⁷⁴ På den erotiska pyramidens botten befinner sig transsexuella, sadomasochister och prostituerade. Strax ovanför botten huserar promiskuösa bögar. Därefter finner man det som liknar den homosexuella *personage* som Svenska kyrkan vill välsigna: stabila, långsiktiga samkönade par. De som befinner sig på pyramidens nedre del är stigmatiserade, inte minst genom att ha blivit tillskrivna en mental avvikelse eller defekt, och sammanförs med andra negativa samhällsleliga fenomen såsom kriminalitet. De på pyramidens topp har däremot en större social rörlighet och undslipper den kliniska diagnosens stigma.⁷⁵

Gayle Rubin ställer fram ett diagram över hur sexualiteten värderas och kategoriseras utifrån dikotomin bra respektive dålig sexualitet. Den goda sexualiteten definieras som heterosexuell och monogam. Den utspelar sig privat inom äktenskapets hägn, i fortplantningssyfte, i en parrelation i samma generation. Den är icke-pornografisk, icke-kommer-

74 Rubin 1993, 11

75 Rubin 1993, 12

siell och mjuk så kallad "vaniljsex". Den dåliga sexualiteten definieras som homosexuell, promiskuös, ogift och kommersiell. Den sker ensamt eller i grupp, tillfälligt, över generationsgränserna, publikt och utan fortplantning som mål. Den kan därtill inbegripa artificiella föremål, pornografi och sadomasochism.⁷⁶ Den goda och dåliga sexualiteten definieras och värderas alltså utifrån dikotomier. Det finns vissa former av homosexualitet som utmanar gränsen, medan den promiskuösa homosexualiteten ständigt befinner sig på fel sida gränsen. Som Rubin uttrycker det: "Promiscuous homosexuality [...] are still viewed as unmodulated horrors incapable of involving affection, love, free choice, kindness, or transcendence".⁷⁷ Men även om de gränser som Rubin pekar ut är svåra att komma ifrån så är de förhandlingsbara. Det handlar då inte sällan om huruvida en dålig aspekt av sexualiteten ska tillåtas att bli kategoriserad som god.

Utifrån Gayle Rubins hierarkiska modell över sexualiteten kan den form av genuin homosexualitet som förfäktas i det svenskkyrkliga materialet ses som ett sätt att framställa en god homosexualitet. Den genuina homosexualiteten förknippas med de värden och uttryck som finns på diagrammets goda sida, trots att homosexualitet faller under kategorin dålig sexualitet. Den genuina homosexualiteten skrider alltså över gränsen till den goda sidan och lämnar samtidigt kvar den promiskuösa homosexualitetens negativa konnotationer. Detta sker genom att den genuina homosexualiteten uppfyller de värden och övriga karaktäristika som återfinns på den heterosexuella goda sidan.

Den distinktion som görs mellan den genuina och den promiskuösa homosexualiteten är en förutsättning för att en välsignelseakt för samkönade par ska bejakas av kyrkomötet. Den genuina homosexualiteten har blivit en del av den sortering som sker av sexualitet och samlevnad inom Svenska kyrkan. Det finns dock problem med hur sexualiteten sorteras och benämns i de svenskkyrkliga dokumenten, men innan jag behandlar dessa problem ska jag vända mig till de homosexuellas egna berättelser, beskrivningar och upplevelser av homosexualitet och kyrkan för att undersöka hur de förhåller sig till den genuina homosexuella *personage* som hittills har framkommit.

⁷⁶ Rubin 1993, 13

⁷⁷ Rubin 1993, 15

De homosexuellas erfarenhet

Några personer får ge röst åt ”de homosexuellas erfarenhet” och ståndpunkter inom Svenska kyrkan. Lars Gårdfeldt, Ann-Cathrin Jarl och Erik Johansson får tillsammans representera ”de homosexuellas erfarenheter” ur ett svenskkyrkligt perspektiv i dokumentet *Kärlek, samlevnad och äktenskap*.⁷⁸ Lars Gårdfeldt menar att Svenska kyrkan hittills har arbetat ekuumeniskt med ”de kyrkligt uppsatta”, snarare än ”de kyrkligt utsatta”. De homosexuella ”i Svenska kyrkan lever ju också i en stor utsatthet [...] de utsätts för de mest kränkande saker”.⁷⁹ Gårdfeldt framhåller att han ständigt möter samma önskemål när han som präst har hållit i välsignelseakter och begravingar för homosexuella: ”Homosexuellas längtan, drömmar och önskemål, när de vänder sig till kyrkan i livets avgörande stunder, är inte annorlunda än de önskemål och drömmar som finns hos heterosexuella”.⁸⁰ Ann-Cathrin Jarl påpekar, i linje med Gårdfeldt, att homosexuella i flera avseenden inte skiljer sig från andra samtidigt som de är utsatta för förtryck, diskriminering och lidande: ”Att vara ifrågasatt för den man är, är en erfarenhet som alla förtryckta delar.”⁸¹ Svenska kyrkan borde, menar Jarl, ta avstånd från diskriminering av homosexuella:

Homosexuella människor är människor på samma sätt som alla andra människor. Homosexuella har samma känslor, förmågor, behov och allt annat som alla andra människor. Vi tillhör det naturliga, även om vi är en minoritet. Det är okristligt att diskriminera minoriteter för att man har makt och möjlighet att göra det.⁸²

Det anförda citatet skulle kunna uppfattas som en strävan efter ett normaliserande och ett uttraderande av skillnaderna mellan homosexuella och andra om det inte vore för en avgörande skillnad som består i homosexuellas erfarenhet av förtryck, diskriminering och utsatthet.⁸³ Det

⁷⁸ SKU 2005:1. Vid tiden för *hearingen* var Gårdfeldt präst och doktorand i kyrkohistoria vid Karlstads universitet. Jarl var teol. dr och stiftsadjunkt i Stockholms stift, medan Johansson var präst i Örebro och ordförande för Medvandrararna.

⁷⁹ SKU 2005:1, 246

⁸⁰ SKU 2005:1, 243

⁸¹ SKU 2005:1, 232

⁸² SKU 2005:1, 232

⁸³ Pierre Bourdieu har diskuterat dilemmat mellan att det stigma och de erfarenheter som definierar och konstituerar gruppen homosexuella samtidigt uttraderas av gruppen när de förespråkar att diskrimineringen och marginaliseringen ska upphöra (Bourdieu 2001, 118f).

är denna erfarenhet som utmärker homosexuella även om de delar erfarenheten med andra grupper i samhället.

Ann-Cathrin Jarl understryker vikten av att bejaka sin egen sexualitet, även om denna sexualitet ”inte hör hemma överallt, och liksom inte får springa amok, men att vi ändå får bejaka den, och bejaka den i våra långvariga relationer”.⁸⁴ Den behärskade sexualiteten som bejakas i långvariga relationer står i skarp kontrast till promiskuitet: ”Promiskuitet är ju ett jätteproblem – det är inget nytt problem, men det är ett jätteproblem – därför att det inte bidrar till människors livsmod. Man blir ju spolad, då, hela tiden.”⁸⁵ Här finns ett liknande avståndstagande från promiskuitet som uttrycks vid kyrkomötet 2005. Om sexualiteten inte tyglas riskerar den att hemfalla åt promiskuitet. Mot denna samhällseliga, kulturella, promiskuösa sexualitet ställs alltså kristna relationsformer där sexualiteten kan bejakas i långvariga relationer.

Erik Johansson är ordförande i Medvandrarerna, som enligt den egna hemsidan vill ”vara till hjälp för den som brottas med sin sexualitet”.⁸⁶ Johansson bär själv på ”homosexuella känslor” men menar att ”Bibelns två alternativ är äktenskap mellan man och kvinna eller celibat.” Medvandrarerna anser, med Johanssons ord, ”att utlevd homosexualitet inte är förenligt med vad Bibeln lär om människan och människans sexualitet”.⁸⁷ Johansson ger röst åt de homosexuella som, tvärtemot Gårdfeldt och Jarl, inte förespråkar utlevd homosexualitet eller en välsignelseakt för samkönade par, utan i stället förespråkar, som han säger, ”Bibelns syn på sex”.⁸⁸ Johansson beskriver vad ett sådant synsätt innebär: ”En sådan bibelsyn framställs också ofta som förlegad, trångsynt, fördömande, livsförnekande och rent av farlig. Min erfarenhet är den motsatta. Jag menar att en sådan bibelsyn i själva verket befriar och återupprättar människor.”⁸⁹ Utifrån den bibelsyn som Johansson förespråkar ges en annan syn på ho-

84 SKU 2005:1, 236

85 SKU 2005:1, 237

86 Medvandrarerna 2006. Lars Gårdfeldt har skrivit om Medvandrarerna och den så kallade bota-homo-rörelsen, som nästan uteslutande är kristen. Genom att läsa och analysera den litteratur som Medvandrarerna anger som referens på sin hemsida söker Gårdfeldt reda på dess ideologi. Han drar paralleller mellan nazismens ideologi och kliniska försök att ”bota” homosexuella och bota-homo-rörelsernas agendor (Gårdfeldt 2000, 124).

87 SKU 2005:1, 250–251

88 SKU 2005:1, 251

89 SKU 2005:1, 251

mosexualitet, än vad som hittills har framkommit. En kristen människa ska, utifrån detta perspektiv, inte välja en ”homosexuell livsstil” och inte heller ska Svenska kyrkan bana väg för eller välsigna en sådan livsstil. I stället ska man välja ”efterföljelsens väg”, som inte är den lättaste vägen ”men den leder till livet”.⁹⁰ I ett brev från Medvandrararna, som var adresserat till biskoparna, uttrycks tankar om hur utlevd homosexualitet och synd hör samman. Michael Martinsson citerar brevet:

Vår erfarenhet är att det finns många vars önskan och mål inte är att leva ut sin homosexualitet [...] homosexuell utlevelse leder bort från Gud. [...] Konsekvensen blir som vi ser det att människor berövas möjligheten till syndamedvetenhet, bekännelse, förlåtelse och upprättelse eftersom synden i praktiken verkar avskaffad.⁹¹

Detta åberopande av synd och syndamedvetande är lika närvarande hos kritikerna av ordningen som tillåter en kyrklig välsignelse av samkönade par, som det är frånvarande hos dess förkämpar. Hur kommer det sig att så är fallet? Innan jag diskuterar syndabegreppet med utgångspunkt i den diskussion som fördes under kyrkomötet 2005 ska jag i korthet vända mig till kyrkomötet 2002 med anledning av den diskussion om synd och homosexualitet som där fördes.

Synd och promiskuitet

Prästen Fredrik Sidenvall säger i ett anförande vid kyrkomötet 2002 att ”[v]i har ett bättre svar än att tala om syndernas tillåtelse. Vi talar om syndernas förlåtelse”.⁹² De som till skillnad från ”den där glamorglitterande gayrörelsen” kämpar i det tysta med sin homosexualitet ”kan vi inte bara skicka bort med en dunk i ryggen och säga: Det är okey, inga problem”. Sidenvall tar sig själv som exempel:

Jag är en syndare i högsta grad och jag grundar inte mitt människovärde, min trygghet, på att andra säger att allt det jag gör är rätt, att man sänker ribban för att den ska passa till mig, utan jag grundar det på tron på Guds nåd till syndare.⁹³

90 SKU 2005:1, 253

91 Kyrkomötet 2005b, 80

92 Kyrkomötet 2002, 42

93 Kyrkomötet 2002, 42

Genom att tillåta samkönad samlevnad och homosexuell utlevelse tillåter Svenska kyrkan genom kyrkomötet, utifrån Sidenfalls resonemang, också synden. Det blir en av människan skapt ordning där människan ger sig själv befogenheter att bestämma måttet på synd. Detta ställs mot Sidenfalls eget exempel att bekänna sig själv som syndare och därefter förlita sig på Guds nåd.

Ragnar Persenius kommenterar diskussionen i plenum genom att ”påminna om att sexualitet, äktenskap och partnerskap hör denna jorden till och inte himlen. [...] Vi bör därför vara mycket försiktiga när det gäller att använda begreppet synd”.⁹⁴ Persenius menar ”att det likasom inte går att syndstämpla en företeelse som sådan”.⁹⁵ Sidenfalls och Persenius skilda uppfattningar om synden är samtidigt ett uttryck för olika uppfattningar om sexualitet, homosexualitet och partnerskap. En förutsättning för att homosexualitet och samkönade relationer ska kunna accepteras är att syndastämpeln tas bort. Sidenvall replikerar således: ”att skilja på livet på jorden från himlen är ju också ett mycket svårartat missförstånd. Vi lever här i Guds värld med ansvar inför Gud”.⁹⁶ Sidenvall påpekar vidare att ”synd är att missa målet [...] att inte leva enligt Guds vilja”. När man frågar efter hur Gud vill att vi ska leva ”finns en vägledning bland annat beträffande sexualiteten. Den har sin plats i äktenskapet mellan man och kvinna”.⁹⁷ Då homosexuella i samkönade relationer faller utanför ramen för vad Sidenvall uppfattar som Guds vilja rörande sexualiteten, fallerar också uppgiften att leva ”enligt Guds vilja”. Följaktligen är homosexualitet och samkönade relationer, om man följer Sidenfalls sätt att argumentera, ett uttryck för synd. Ärkebiskop KG Hammar invänder mot Sidenfalls anförande och menar att

det inte är så enkelt och nästan banalt som Fredrik framställer det, att det är sexualiteten i form av sexuella handlingar det gäller, utan det är en fråga om personlighet, om en persons relation till en annan person och att där finns något hemlighetsfullt i detta.⁹⁸

94 Kyrkomötet 2002, 50

95 Kyrkomötet 2002, 59

96 Kyrkomötet 2002, 51

97 Kyrkomötet 2002, 51

98 Kyrkomötet 2002, 53

Hammars kommentar är intressant på flera sätt. Genom att förskjuta frågan från att handla om de sexuella handlingarna till att handla om relation och person så undviker Hammar den uppdelning mellan person och handlingar som Sidenvall, i likhet med förre ärkebiskopen Bertil Werkström, ger uttryck för.

Debatten om sexualitet, synd och syndabegreppet fortsätter vid kyrkomötet 2005. Biskop Esbjörn Hagberg ger sin uppfattning om homosexualitet och synd:

Det är lätt att när vi talar om homosexuell samlevnad tänka att det handlar om sexualitet i första hand. Det är viktigt att tänka att det handlar om människor som längtar efter att någon ska finnas därhemma när jag kommer hem på kvällen, någon ska dela frukostbordet med mig, någon skall vara min allra närmaste vän, det är vad det i första hand handlar om. Jag ser äktenskapet som någonting mellan man och kvinna, samtidigt har jag svårt att se att all homosexuell utlevnad i en fast trogen relation skulle vara synd.⁹⁹

Hagberg menar, i linje med flera andra anföranden, att homosexualiteten inte innebär synd när den uttrycks i en fast och trogen relation. En sådan uppfattning om homosexualitet står i kontrast till det syndfulla leverne som den homosexuella promiskuiteten innebär. Fredrik Sidenvall vänder sig emot den avsexualiserade framställningen av homosexualitet som bland andra biskop Hagberg ger uttryck för. Sidenvall replikerar följaktligen med att det ”här är just en fråga om sexuell gemenskap”.¹⁰⁰ I sitt fortsatta anförande klargör Sidenvall vad detta innebär i förhållande till synd och syndfullhet:

Till oss alla som har svårigheter med att hantera livets krafter och gåvor räcker Jesus ut sin nåd för att upprätta, och för att till oss som är så beroende av hans förlåtelse göra av syndare helgon genom att skänka oss sin rättfärdighet. Det är detta radikala som kyrkan skall förkunna, inte någon halvdan mänsklig ordning som upphöjer en liten grupp homosexuella till något slags moralisk, borgerlig elit jämfört med de andra.¹⁰¹

⁹⁹ Kyrkomötet 2005b, 71

¹⁰⁰ Kyrkomötet 2005b, 72

¹⁰¹ Kyrkomötet 2005b, 71. Dessa två första aspekter av anförandet anspelar på Romarbrevet (se särskilt kapitel 5 och framåt), begreppen synd och nåd (och med dem sammanhörande begrepp som slav/fri, räddad/död, Adam/Kristus) och förmodligen också Martin Luthers utläggning av detsamma.

Tre sammanhörande saker framträder i citatet. Det första gäller hur Jesus genom sin nåd kan upprätta människan och ”göra av syndare helgon”. Här omtalas inte syndaren primärt som homosexuell, utan det handlar snarare om något för människor gemensamt. Det andra gäller kyrkans förkunnelse, som handlar om att uttala detta att människan är en syndare i behov av Guds nåd genom Jesus Kristus. Det tredje gäller den mänskliga ordning där Sidenvall talar om homosexuella som en borgerlig elit som omhuldas av Svenska kyrkan. Utifrån Fredrik Sidenvalls anförande så borde Svenska kyrkan upphöra med att upphöja homosexuella och i stället ägna sig åt förkunnelse. Något tillspetsat kan Sidenvalls ståndpunkt sammanfattas med att om människan nöjer sig med sina egna ”halvdana” nyordningar så vänder hon Gud ryggen (jfr 2 Mos. 32 och Rom 1:25). Det finns en implicit kritik av idolatri i Sidenvalls anförande där Svenska kyrkans hanterande av homosexuella och samkönade relationer framställs som gudsfrånvänt.

Berit Simonsson, även hon en flitig talare, tar ordet. Denna gång gäller det kyrkostyrelsens konstaterande att Svenska kyrkan inte ska sanktionera verksamheter som vill bota homosexualitet, alltså Medvandrararna. Detta diskuterar Simonsson utifrån ett pastoralt perspektiv:

Alldeles oavsett om det finns genuin homosexualitet eller inte vet vi idag att tonåringar prövar homo- och lesbisk livsstil på grund av kompistryck, trender, TV-såpor och ibland av protest mot det etablerade. När en sådan ung människa växer upp, inser sitt misstag, minnen och synintryck kanske förföljer in i en ny relation till det motsatta könet, skall inte kyrkan då kunna be för och hjälpa till med alla till buds stående medel? [...] Oavsett om det finns en genuin homosexualitet eller ej kan vi vara alldeles säkra på att det finns homosexualitet som inte är genuin. [...] Det är pastoralt omöjligt att gå med på att inte be för homosexuella. Det är kärlekslöst att tiga och inte hjälpa människor som fastnat i en destruktiv livsstil eller uppenbar synd. Det må gälla alkohol, droger eller homosexuellt beteende.¹⁰²

Det som jag vill fästa uppmärksamheten på här är boskillnaden mellan en genuin homosexualitet, vars existens Simonsson förhåller sig skeptisk till, och en homosexualitet som inte är genuin, vilket också är den homosexualitet som Simonsson uppehåller sig vid. Den homosexualitet som

102 Kyrkomötet 2005b, 79

inte är genuin associeras med en ”destruktiv livsstil och uppenbar synd”, vilket är något som kyrkan borde bekämpa. Kritiken av homosexualitet och en välsignelseakt för samkönade par kan vidare belysas utifrån vad Fredrik Sidenvall säger om äktenskapet:

Den gode Guden har skänkt oss äktenskapet. Han vill i sitt ord leda oss in i äktenskapet som är instiftat av Gud, himmelens och jordens skapare. Han vill leda oss bort från olika former av otukt, alltså där vi hanterar sexualiteten på ett sätt som inte är i enlighet med Guds uppenbarade vilja.¹⁰³

En följd av att medverka till en välsignelseakt för samkönade par blir ”att äktenskapets helgd bryts ned”. Sidenvall fortsätter: ”Det blir så futtigt och det blir så fattigt, när vi förnuftiga människor försöker sätta någonting i stället för vad den gode Guden har skänkt oss”.¹⁰⁴ Det är ett slags mänskligt högmod som Sidenvall talar om, där människan vill ersätta vad Gud har skapat med något som är av människan skapt. Det finns alltså inte bara en idolatrikritik i Sidenvalls anförande, utan också en autonomikritik. Den människa som är sig själv nog och underlåter att ta emot ”den gode Gudens” gåva, blir fattig, futtig och gudlös. Sidenvall har mer att säga:

Den gode Guden är förstås intresserad och sträcker ut sin hand och sitt evangelium till dem som lever vidare i en promiskuös livsstil, som rastlöst söker nya kontakter, går på bastuklubbar och är ute på Internet för att söka nya kontakter.¹⁰⁵

Sidenvalls kritik av en promiskuös livsstil talar för att han vänder sig emot uppfattningen om att samkönade par vill leva i kärleksfulla, trofasta, långvariga och tvåsamma relationer. Sidenvalls uppfattning om huruvida Svenska kyrkan ska välsigna samkönade par eller inte delar emellertid anmärkningsvärt många antaganden med den uppfattning som bland

¹⁰³ Kyrkomötet 2005b, 70–71

¹⁰⁴ Kyrkomötet 2005b, 71

¹⁰⁵ Kyrkomötet 2005b, 71. Bastuklubbar var platser där homosexuella män hade tillfälliga sexuella förbindelser. Bastuklubbarna förbjöds 1987 i samband med HIV-epidemin, men förbudet hävdes 2004. Det finns givetvis bastuklubbar utan det slags sexuella inslag som förbjöds 1987. Sidenvalls uttryck ”går på bastuklubbar” röjer dock att han är förtrogen med en något daterad homosexuell ”subkultur”, nämligen 1980-talets.

andra Martin Lind gav uttryck för. Både Sidenvall och Lind tar avstånd från en promiskuös livsstil. Det är något som tydligt fördöms. Istället värnas trofasta, långvariga och tvåsamma relationer. Detta är man eniga om, däremot inte var man ska placera homosexuella och samkönade par i relation till promiskuiteten. Frågan handlar alltså om hur homosexualiteten och den samkönade relationen ska sorteras och arkiveras. Sidenvall, liksom Berit Simonsson, accepterar inte den genuina homosexualiteten som har formulerats inom Svenska kyrkan och som ska välsignas. Martin Lind och andra inlemmar däremot den genuina homosexualiteten i den legitima heterosexuella mallen. För Sidenvall och Simonsson framstår den samkönade relationen som promiskuös och syndfull *per se* och är följaktligen inte likställd med den heterosexuella relationen.

De som accepterar den genuina homosexualiteten, som biskop Lind, accepterar också en homosexualitet bortom promiskuitetens domäner. De som förhåller sig skeptiska till denna genuina homosexualitet, som Sidenvall och Simonsson, associerar homosexualitet till promiskuitet, synd och gudsfrånvändhet. Båda uppfattningarna innebär ett endrättigt avståndstagande från den promiskuösa homosexualitet som den genuina homosexualiteten avgränsats från. Skillnaden består i ett accepterande respektive förkastande av den genuina homosexualitet som fick genomslag i Svenska kyrkan med Holsten Fagerbergs utredning *De homosexuella och kyrkan*.

Bisexualitetens ambiguitet I

Under andra hälften av 1800-talet blev begreppen homosexualitet och heterosexualitet vedertagna i vetenskapliga kretsar i Europa och USA. Begreppet homosexuell hade myntats av Karl-Maria Kertbeny 1869, men kom inte att få vidare genomslag förrän sexologen Richard von Krafft-Ebing tog det i bruk i den inflytelserika *Psychopathia Sexualis* från 1886. Den homosexuella och den heterosexuella människan blev sexuella typer som i ett vetenskapligt klassifikationssystem över den mänskliga sexualiteten tillskrevs en inneboende och relativt stabil sexualitet.¹⁰⁶ Denna kategorisering av mänsklig sexualitet fick under 1900-talet omfattande betydelse även utanför vetenskapliga kretsar.

Det är i relation till dikotomin mellan heterosexualitet och homosexu-

106 Foucault 2002, 64–65

alitet som bisexualiteten har varit både problematisk och utmanande. Det beror bland annat på, som sociologen Steven Seidman skriver, att bisexualiteten väcker ”the possibility of legitimating desires other than gender preference as grounds for constructing alternative identities, communities, and politics”.¹⁰⁷ Bisexualiteten aktualiserar dessutom frågan om sexualiteten som något valbart, vilket utmanar uppfattningen om sexualiteten som något medfött, inneboende och stabilt. I mer fasta sexuella identitetskategorier förbises ofta aspekter som innebär att sexualiteten inte nödvändigtvis är stabil utan föränderlig. Föreställningen om den flytande sexualiteten har i det närmaste varit en dogm inom sentida postmodern sociologi, där människan i olika grad kan välja att omforma såväl kropp som sexualiteten efter tycke och smak.¹⁰⁸ Det kan i förlängningen innebära ett stöd för dem som menar att homosexuella kan välja bort homosexualiteten.

Det är, med få undantag, homosexualitet och heterosexualitet som diskuteras i de svenskkyrkliga utredningarna och dokumenten.¹⁰⁹ Vid *hearingen* 2004 lyfter Holsten Fagerberg och Per Olof Widell frågan om hur bisexualitet ska uppfattas. Holsten Fagerberg sammanfattar ”kyrkans grundvärdering” med att det handlar om ”en relation – mellan man och kvinna [...] en relation med trohet och långvarighet. En bisexuell person som vill gå in i det här värderingssystemet måste välja sida”.¹¹⁰ Per Olof Widell framhåller på ett liknande sätt att “[i]bland måste man ju faktiskt välja, och då får det ju också kunna gälla för en bisexuell person. Det kan vara ett kärvt besked, men sådan är väl ändå verkligheten”.¹¹¹ Tuulikki Koivunen Bylund ger sin syn på bisexualitet när hon svarar på Ami Lönnroths fråga:

Hur är det då med äktenskap, om man till exempel är bisexuell?

Då får väl bisexuella bestämma sig om man vill gifta sig med en man eller en kvinna. Det får vi ju alla: bestämma oss.

¹⁰⁷ Seidman 1994, 123

¹⁰⁸ Bauman 2000, 31f; Bauman 1992, 117–120; Featherstone 1994, 43f, 105f; Lyon 1998, 71–89

¹⁰⁹ Heterosexualiteten nämns sällan explicit. Transpersoner diskuteras över huvud taget inte i det svenskkyrkliga materialet. Det är närapå uteslutande manlig homosexualitet som diskuteras.

¹¹⁰ SKU 2005:1, 161

¹¹¹ SKU 2005:1, 161

AL: Du tror på det monogama förhållandet?

Ja – jag vill i alla fall tro på det.¹¹²

Vad som blir tydligt i Fagerbergs, Widells och Koivunen Bylunds uttalanden är att bisexualiteten bär på en ambiguitet som måste övervinnas. För att övervinna ambiguiteten måste den bisexuella människan välja en samkönad eller olikkönad relation, en man eller en kvinna. Att välja båda är inget alternativ. Bisexualiteten framställs som ett slags liminalt tillstånd inför inträdandet i en monogam samkönad eller olikkönad relation. Denna uppfattning präglar det svenskkyrkliga materialet. Bisexualiteten hotar formerna för den relation som kan ta loven av och tukta promiskuiteten. Den blir därför hotfull, potentiellt promiskuös, som följd av att den undgår dikotomin mellan heterosexualitet och homosexualitet. Hotet från bisexualiteten innebär, menar sociologen Kristin G. Esterberg, att det dualistiska tänkandet kring sexuella identiteter sätts i gungning. Emellanåt tillskrivs bisexualiteten dessutom en förmåga att underminera andra sexuella kategorier.¹¹³

Bisexualitet har uppfattats på en mängd olika sätt, varav några kommer till uttryck i Svenska kyrkans dokument. En uppfattning gör gällande att den från början bisexuella människan tvingas välja sexualitet i samband med inlemmandet i samhällets normer och värderingar. Detta sker vanligtvis i samband med socialisationen. En annan uppfattning om bisexualitet är påtagligt lik den stereotyp som homosexuella män tidigare var behäftade med, med Esterbergs ord: ”bisexuals are portrayed as sexual swingers having multiple, simultaneous erotic relationships with ‘anything that moves’”.¹¹⁴ I korthet innebär det att bisexualiteten associeras med promiskuitet, med tillägget att de bisexuella människorna är ”unable to make up their minds about what they ‘really’ are”.¹¹⁵ Bisexualiteten har därmed övertagit några av homosexualitetens negativa konnotationer samt tilldelats några egna distinkta karaktäristika. Arvet från

¹¹² SKU 2005:1, 282

¹¹³ Trots att bisexualiteten framstår som ett potentiellt hot mot kategorierna heterosexualitet och homosexualitet så har bisexuella inkluderats i flertalet homogrupper, däribland EKHO som jag behandlar i nästa kapitel, där de, sida vid sida med homosexuella och senare även transpersoner, för en kamp mot det heterosexuella förtrycket.

¹¹⁴ Esterberg 2002, 215

¹¹⁵ Esterberg 2002, 215

homosexualiteten har i första hand att göra med en sexuell lössläpplighet, promiskuitet, medan de ”egna” egenskaperna hör samman med något outvecklat, förkulturellt och liminalt, vilket jag strax kommer till. Först något mer från Svenska kyrkans dokument.

Ragnar Holte menar att lösningen på de bisexuellas problem är polygama äktenskap, men det är inget han förespråkar.¹¹⁶ Bisexualiteten innebär då att den bisexuella människan vill leva tillsammans med minst en av varje kön. En sådan uppfattning innebär, som Esterberg påpekar, att ”[b]isexuals threaten the norm of monogamy”.¹¹⁷ Efter att uteslutande ha talat om homosexuella och deras situation får Ann-Cathrin Jarl frågan om bisexuella och transpersoner. Hon svarar:

[A]nledningen till att jag inte nämner dem är för att jag är lite feg, tro det eller ej.

Den stora gruppen människor är ju utan tvekan bisexuella.

[...]

AL [utfrågare Ami Lönnroth]: *Det skulle i och för sig då kunna tala för bigami?*

Nej, det gör det däremot inte. Det är ju fortfarande så att vi är monogama. Eller, den monogama idén är ju inte detsamma som den bisexuella idén. Då tänker vi att man får ju i alla fall nöja sig med en i taget.¹¹⁸

De flesta människor är bisexuella, menar Jarl, men bisexualiteten behöver inte mynna ut i polygama äktenskap, utan man får ”nöja sig med en i taget”. Hos Jarl får ”den monogama idén” företräde framför ”den bisexuella idén”. På så sätt tas udden av bisexualitetens potentiella hot. Föreställningen om att bisexualiteten är ett hot mot monogami och stabila sexuella identiteter har, menar Kenji Yoshino, fått både heterosexuella och homosexuella till att vilja utradera bisexualiteten: ”both gays and straights have distinct but overlapping interests that are threatened by the concept of bisexuality. It is thus unsurprising that both of these sexual orientation groups collude in bisexual erasure”.¹¹⁹ Den gemensamma agendan mot en promiskuös bisexualitet som hotar den monogama ordningen innebär att den bisexualitet som kan få sin legitimitet inom Svenska kyrkan kommer till uttryck i en monogamt samkönad eller olikkönad relation.

116 SKU 2005:1, 169

117 Esterberg 2002, 224

118 SKU 2005:1, 240

119 Yoshino 2000, 356

Erik Johansson, ordförande i Medvandrararna, har en i sammanhanget något oväntad uppfattning om sexualitet:

Jag kan tycka att det idag är en överfokusering på att man ska hitta sin sexuella läggning.

AL [Ami Lönnroth, min anm.]: Är det bättre att sväva i ovisshet om den, eller?

Nej, men jag tycker att det är en märklig syn – att vi fixerar: den är sådan, och den är sådan, och den är sådan, när det i själva verket visar sig att för de allra flesta människor så är sexualiteten mycket mer flexibel än så – ibland flytande, ibland föränderlig.

AL: Du talar också då om bisexualitet kanske, eller?

Det är ju också ett sådant där begrepp, något vi säger för att förenkla verkligheten. Det är ju inte så att all homosexualitet är enhetlig, heller – det finns alla möjliga varianter där.¹²⁰

Johansson vill undvika att fixera sexualiteten till en fast och färdig kategori. Det kan, utifrån Johanssons resonemang, tyckas märkligt att kyrkomötet ska ta ställning till och rösta om en form av sexualitet, som framställs som fast, stabil och genuin. Men Johanssons uppfattning om sexualiteten som föränderlig, flytande och flexibel har en specifik innebörd. En föränderlig sexualitet innebär att han, i egenskap av medvandrare, kan förespråka en sexuell omvändelse från homosexualitet till heterosexuallitet, vilket blir betydligt svårare om sexualiteten är fast och fix.

Svenska kyrkans dokument inbegriper inte en kritisk diskussion om dikotomin mellan heterosexuallitet och homosexualitet, inte heller ett problematiserande kring begreppet bisexualitet. Bisexualiteten har snarare fått överta den roll som homosexualiteten ofta spelat, som den rådande monogama ordningens hot. Dessutom nämns bisexualiteten som något de flesta människor är innan de väljer en samkönad eller olikkönad monogam relationsform. Bisexualitet och den i dokumenten icke accepterade promiskuösa homosexualiteten fungerar som heterosexuallitetens och den genuina homosexualitetens motparter. Välsignelsen faller inte över dessa motparter. Om detta tycks samtliga parter vara eniga.

Den svenskkyrkliga homosexualitetens genealogi kan beskrivas med biskopsbrevet från 1951 som utgångspunkt. Den med synd, avvikelse och brott förknippade homosexualitet som kom till uttryck i början av

1950-talet har vid kyrkomötet 2005 utökats med en genuin homosexualitet. Den genuina homosexualiteten avgränsas från en promiskuös homosexualitet som entydigt fördöms i de svenskkyrkliga dokumenten. Den avgränsas från homosexuell prostitution och promiskuitet, liksom den samtida kulturens lössläpplighet och sexfixering. En aspekt av denna förhållandevis nya homosexualitet är att den sällan förknippas med sexuella handlingar, samtidigt som likheterna med en förmodad heterosexuell betonas. Den genuina homosexualiteten har tagit plats i den svenskkyrkliga diskursen på ett sätt som gjort det möjligt för kyrkomötet att bifalla en välsignelseakt av samkönade par. Motståndarna till välsignelseakten förhåller sig skeptiska till denna homosexuella *personage* och åberopar i sin kritik snarare någon av de tidigare beskrivningarna av homosexualitet. Inte någon gång förekommer ett explicit fördömande av homosexuella personer. Det är i första hand handlingarna, utlevelsen, som utpekats som promiskuitet och synd av motståndarna till välsignelseakten.

I gudstjänstutskottets sammanfattning framgår att varken den homosexuella personen eller det homosexuella levernet är att fördöma:

[D]et är uteslutet att fördöma den homosexuella personen eller att skuldbelägga den homosexuella läggningen, att kyrkan aktivt skall motverka diskriminering av personer på grund av sexuell orientering, att Svenska kyrkan inte bör sanktionera eller driva en organiserad verksamhet i syfte att ”bota” homosexuella från deras läggning samt att homosexuell orientering, eller ett liv i partnerskap, inte är ett motiv för att vägras vigning till kyrklig tjänst.¹²¹

Svenska kyrkan har inkorporerat en genuin homosexualitet. Den syndfulla promiskuösa homosexualiteten finns förvisso kvar som ett problem som måste behandlas. Det är en sexualitet som likt den medeltida sodomiten vänder Gud ryggen. Det väsentliga är dock att den promiskuösa, syndfulla sexualiteten alltså enstämigt fördöms av Svenska kyrkan. Där har ingen förändring skett.

I kapitlets resterande delar ska jag undersöka hur dessa två i grunden olika uppfattningar om homosexualitet och samkönad samlevnad för-

¹²¹ G 2005:2. Gudstjänstutskottet syftar här på Medvandrarerna. Se Gårdfeldt (2000) om bota-homo-rörelserna.

håller sig till andra aspekter av kristen tro och lära. Det innebär att syndabegreppet diskuteras ytterligare, liksom ecklesiologi, bibelsyn, skapelseteologi, antropologi, äktenskapsteologi och Svenska kyrkans relation till samhället. Först ska jag klargöra hur begreppet kärlek används i det svenskkyrkliga materialet.

KÄRLEKSRETORIK FRÅN EROS TILL AGAPE

Det talas inte bara om synd i samband med homosexualitet och samkönade relationer. Ofta används kärleken som argument för att framhålla likheten mellan homosexualitet och heterosexualitet. Kyrkostyrelsen skriver: "Kärleken mellan två homosexuella personer kan tolkas som en påminnelse om och en återspeglning av Guds kärlek *på samma sätt* som kärleken mellan en man och en kvinna."¹²² Eftersom kärleken i en relation mellan homosexuella återspeglar Guds kärlek på samma sätt som i en heterosexuell relation ska homosexuella precis som heterosexuella ges möjlighet att leva i kärleksfulla relationer. Men vilken form av kärlek talas det om här? Kärleken tillmäts inte sällan en gudomlig karaktär, med "Gud är kärlek" (1 Joh. 4:8, 16) som ledord. Synden riskerar dock att grumla kärlekens källa och kyrkostyrelsen reserverar sig: "Alla mänskliga relationer, även människors kärlek, är påverkade av syndens störning. Tron att Gud är kärlek får inte förvrängas till tron att kärlek är Gud."¹²³ Det är emellertid oklart vilken kärlek Gud är och vilken kärlek Gud inte är. Biskop Erik Aurelius bringar lite klarhet när han angående kärleksbudet säger: "Man följer det [kärleksbudet] inte genom till exempel polygami eller promiskuitet."¹²⁴ Detta är något som de flesta är överens om. Kärleken till Gud och till nästan avgränsas mot något annat, i det här fallet polygami och promiskuitet. Då kärleksbegreppet är centralt i retoriken för välsignelseakten för samkönade par, samtidigt som det i förstone inte står klart vari denna kärlek består, ska jag lämna utrymme åt att diskutera detta.

Anders Nygrens *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape* (1930/1936) har fått omfattande betydelse för hur sexualiteten uppfat-

¹²² KsSkr 2005:9, 5:2. Min kursivering.

¹²³ KsSkr 2005:9, 5:2

¹²⁴ Kyrkomötet 2005b, 84. Kärleksbudet, eller det dubbla kärleksbudet, förekommer i flera av Nya testamentets texter, bl.a. Luk.10:27, Matt 22:37-39.

tas inom Svenska kyrkan och annorstädes. Nygren är en av Sveriges få namnkunniga teologer och är internationellt känd för sin undersökning av hur de sedan antiken etablerade begreppen *eros* och *agape* har recipierats i den kristna teologihistorien fram till reformationen.¹²⁵ *Eros* och *agapes* egenheter karaktäriserar Nygren enligt följande:

För *eros* ligger tyngdpunkten avgjort på självkärleken. *Eros* begär mättnad för den egna åtrån. [...] *En* form av kärlek saknar absolut plats inom *eros*-motivet: Guds kärlek.¹²⁶

Människan kan visserligen dyrka Gud med *eros*, men det genererar en helt annan gudsrelation. ”*Agape* går den rakt motsatta vägen. För den är just Guds kärlek, Guds *agape*, utgångspunkten och det som sätter sin prägel på allt vad kristen kärlek heter.”¹²⁷ *Eros* och *agape* är i första hand ”olika allmänna livsinställningar” mellan vilka det ”pågår en ständig uppgörelse”.¹²⁸ Det handlar om två olika sätt att vara människa på: ett kristet som konstitueras av *agape* (Gud), och ett icke-kristet som konstitueras av *eros*. Nygren beskriver *agape*-tankens centrala plats inom kristendomen på följande sätt: ”*agape* är kristendomens medelpunkt [...] *agape* är kristendomens originella grundkonception”.¹²⁹ Gud är *agape*: ”*Agape*-motivet har erhållit sitt högsta uttryck: Gud är kärleken, och kärleken, *agape*, är Gud.”¹³⁰ Jag återkommer till kritiken av den nygrenska distinktionen och dess – svåröverbärliga har det visat sig – problem i senare kapitel. Här ska jag visa hur en nygrensk tudelning mellan *eros* och *agape* präglar Svenska kyrkans dokument.

125 Se Lindberg (2008, 158–163) om Nygrens inflytande och de kontroverser hans motivanalys orsakat. Se Sanner (2003, 183f), som för en idéhistorisk contextualisering av Nygrens motivanalys. Werner G. Jeanrond (2009) diskuterar receptionen av Nygrens arbete inom teologin. Jag återkommer till detta i kapitel 7.

126 Nygren 1930, 178

127 Nygren 1930, 178

128 Nygren 1930, 11–12

129 Nygren 1930, 24. Originalen är delvis kursiverat.

130 Nygren 1930, 113. Originalen är kursiverat. *Eros* präglar ”[n]ära nog hela det religiösa livet utanför kristendomens gränser” och återfinns också inom kristendomen som *agapes* värsta konkurrent. Skillnaden mellan *eros* och *agape* får emellertid inte bli överdrivet framställt, som om *agape* var gudomligt och *eros* världsligt. Nygren menar att även om Platons *eros*-kärlek må vara sinnlig så går den ut på en befrielse från det sinnliga snarare än en kärlek som enbart fäster sig vid sinnliga ting.

I *Homosexuella i kyrkan* skriver teologiska kommittén om kärlek som ett grundläggande mänskligt behov:

För att utvecklas behöver vi omsorg, bekräftelse och trygghet. När vi erfar att någon ger oss detta känner vi oss älskade. Att få uppleva sig som älskad är ett fundamentalt mänskligt behov. Kärleken låter oss mogna och växa som människor.¹³¹

Det är därför en uppgift, skriver kommittén vidare, ”att skapa sådana öppna familjer och sådana alternativa hushållsformer som befrämjar kärleksfulla relationer för alla människor”.¹³² Det beror på att den mänskliga kärleken förmår att ge uttryck för Guds kärlek: ”Liksom Gud är kärlek och Guds relation till människorna i grunden är en kärleksrelation är det också vår möjlighet, uppgift och glädje att leva i kärlek med varandra.”¹³³ Plötsligt framstår kommitténs uppfattning om mänskliga relationer som öppen och oregerad. Men det står snart klart att det primärt är den tvåsamma relationen som åsyftas. Det handlar på intet sätt om att utmana tvåsamheten.¹³⁴ Mot den tvåsamma kärleksrelationen ställs ”det egna individualistiska begäret” som hotar kärlekens förverkligande: ”Kärleken och de goda relationerna är hotade. [...] Det onda och synden är en verklighet”.¹³⁵ Den kristna antropologin innefattar här två aspekter: å ena sidan är kärleken ett grundläggande mänskligt behov, å andra sidan är det individualistiska begäret ett hot mot denna kärlek. I linje med de argument som kommittén framför bejakas Gud om en viss sorts kärlek bejakas, och omvänt: om denna kärlek inte bejakas, bejakas inte heller Gud. Att förneka kärleken är att förneka Gud. Följande

131 *Homosexuella i kyrkan* 2002, 13

132 *Homosexuella i kyrkan* 2002, 13

133 *Homosexuella i kyrkan* 2002, 13. Werner Jeanrond menar att ”samtalsdokumentet från Svenska kyrkans teologiska kommitté, som huvudsakligen inskränker sina bibelhänvisningar om kärlek till Första Johannesbrevet, som för mig representerar en av de mest begränsade kärlekshorisonter som finns i Bibeln [...] den johanneiska kärleksföreställningen som har inneburit en problematisk förening av enhet och kärlek [...] dokumentet om homosexuella i kyrkan genomsyrat av denna tanke: om man älskar varandra är man i Guds kärlek och – som det står i Johannesevangeliet – man blir kvar i Guds kärlek. I denna traditionslinje var det svårt att tänka sig en pluriformitet – en mångfald av uttryck” (SKU 2005:1, 186–187).

134 Även Mikael Lindfeldt och Johanna Gustafsson Lundberg har uppmärksammat att dokumentet *Homosexuella i kyrkan* betonar de gemensamma dragen hos tvåsamma relationer, såväl homosexuella som heterosexuella (Lindfeldt och Gustafsson Lundberg 2007a, 333–334).

135 *Homosexuella i kyrkan* 2002, 13

kan därför sägas, med tautologins logik, att eftersom Gud är kärlek och människan har ett behov av kärlek så har människan ett grundläggande behov av Gud, som alltså är kärlek.

Men det är inte endast det individualistiska begäret som hotar människans relation till Gud/kärleken, utan också andra människor. Teologiska kommittén skriver:

Om man i teori eller praktik vill förhindra eller avråda homosexuella människor från att gå in i berikande kärleksfulla relationer, som också tar sig sexualitetens uttryck, är det att frångå en viktig del av det mänskliga livet.¹³⁶

De människor som hindrar homosexuella från att leva i en kärleksrelation, hindrar dem därmed även från att leva i en gudsrelation. Detta utgör en viktig del av de argument som anfördes till förmån för en välsignelseakt för samkönade par.

Teologiska kommittén utgår i sitt resonemang från en uppfattning som finner sin pendang hos Anders Nygrens *eros* och *agape*. Kommittén förfäktar ett slags begärslös, självutgivande agapekärlek. Hotet mot denna form av kärlek är den av *eros* konstituerade kärlek som inbegriper ett annat sätt att vara människa på. I Svenska kyrkans dokument framställs alltså en agapekärlek som avgränsas mot *eros*, det egna individualistiska begäret. I ett vidare perspektiv är denna avgränsning i linje med distinktionen mellan bra och dålig sexualitet, där den genuina homosexualiteten är god och den promiskuösa är dålig. Den kärlek som konstituerar den genuina homosexualiteten är följaktligen agapekärleken, avgränsad mot *eros*, den promiskuösa sexualiteten. Denna kärleksretorik får också implikationer för hur Bibeln diskuteras inom ramen för de dokument som här granskas.

Exegetik från Paulus till johannitisk kärlek

I den så kallade exegetdeklarationen, som publicerades i *Svensk kyrkotidning* den 8 november 1951 och som föregick kyrkomötets beslut om att låta kvinnor prästvigas, menar de undertecknade professorerna och docenterna i Nya testamentets exegetik ”att ett införande av s.k. kvinnliga präster i [Svenska] kyrkan vore oförenligt med nytestamentlig

¹³⁶ Homosexuella i kyrkan 2002, 13

åskådning”.¹³⁷ Anledningen till detta är att den nytestamentliga texten är ”oberoende av tidsbetingade förhållanden och åsikter”.¹³⁸ I bjärt kontrast till exegetdeklarationen argumenterar kyrkostyrelsen anno 2005 utifrån en kontextuell bibelläsning och hermeneutisk metod. De nytestamentliga textpassusar som kritiker av homosexualitet och samkönade relationer brukar anföra när de vill göra klart vad Bibeln ”säger” om homosexualitet är 1 Kor. 6:9–10, 1 Tim. 1:9–10 och Rom. 1:18–32. Kyrkostyrelsen frågar sig å sin sida hurvida Bibeln över huvud taget säger något om homosexualitet. Ett svar som ges är att ”texten knappast är relevant när det gäller att bedöma stabila homosexuella relationer i vår tid”.¹³⁹ Det har skett en förskjutning i diskussionen om homosexualitet där bibeltexten har kommit att uppfattas som alltmer tvetydig och svårbegriplig, i första hand av dem som förhåller sig positivt till homosexualitet och samkönade relationer. Motståndarna mot kyrkomötets beslut 2005 hävdade emellertid, som Jesper Svartvik skriver, ”att Bibelns budskap i denna fråga är otvetydigt”.¹⁴⁰ Förhållandet till bibeltexten tycks alltså korrelera med uppfattningar i fråga om välsignelseakten för samkönade par.

Kyrkostyrelsen konstaterar att Bibeln inte är entydig, liksom att enskilda bibelord måste relateras till ”det övergripande budskapet”. Det övergripande budskapet, ”Bibelns grundnorm”, finns formulerat i det dubbla kärleksbudet. De olika uppfattningar som kyrkostyrelsen menar finns inom Svenska kyrkan gäller främst hur skilda uppfattningar om bibelordet förhåller sig till ”senare tiders värderingar”, vilket också hör samman med hur synden uppfattas och ”människans förmåga att ta ställning i moraliska frågor”.¹⁴¹ Kyrkostyrelsen gör alltså klart att det finns en biblisk grundnorm och att denna grundnorm kan sammanfattas av, men inte reduceras till, det dubbla kärleksbudet. Utöver denna grundnorm får den kristna människan förlita sig på sitt förnuft och samvete i etiska frågor. Bibeln ska enligt Kyrkostyrelsen tolkas i varje tid och tolkningen måste vara ansvarsfull: ”Med tanke på hur mycket judar har

137 *Svensk kyrkotidning* 1951, 678

138 *Svensk kyrkotidning* 1951, 678. Exegeten Hanna Stenström kritiserar föreställningen om bibeltextens tidsmässiga oberoende när hon synliggör hur fyra exegeter förhöll sig till bibeltexten i samband med Kyrkomötet 1958 (Stenström 2008, 105f).

139 KsSkr 2005:9, 5:2. Det finns biblar där ordet *homosexualitet* är infogat i översättningen för att inga tvetydigheter ska uppstå.

140 Svartvik 2006, 345

141 KsSkr 2005:9, 5:2

fått lida i den kristna världen väljer därför ansvarsfulla bibelutläggare i dag att inte betona de avsnitten utan i stället andra bibeltexter.”¹⁴² Kyrkostyrelsen lyfter också fram hur den afroamerikanska bibeltolkningen fungerat som ett ”korrektiv till etablerade uppfattningar”.¹⁴³ Kyrkostyrelsen menar vidare att ”[v]i har också anledning att förhålla oss kritiskt till sådana påståenden i Bibeln som är oförenliga med vad vi på annat sätt har blivit övertygade om.”¹⁴⁴ Här görs en tydlig positionering från kyrkostyrelsens sida, där ”vi” urskiljs från ett implicit ”de”, som inte delar kyrkostyrelsens uppfattning. Skillnaden mellan vi och de beror inte enbart på hur bibelordet och ”senare tiders värderingar” uppfattas, utan också ”människans förmåga” att avgöra etiska frågor. Detta resonemang för kyrkostyrelsen samman med olika uppfattningar om synden. Om människan i alltför stor utsträckning rättar sig efter sitt eget förnuft riskerar hon att hemfalla åt synd. Människan behöver Bibeln och bibelordet som rättesnöre för att inte falla för syndens frestelse. Å andra sidan finns det, som sagt, en tilltro till människans förnuft och förmåga.

Individuell och strukturell synd

Synden har en särskild plats inom kristenheten, kristen teologi och antropologi, även om uppfattningen om synd skiljer sig åt, såväl inom som mellan olika kyrkor och samfund. När Martin Luther använde Augustinus sentens *homo incurvatus in se* för att tala om människans inkrökthet i sig själv, står den solitära människans synd och gudsrelation i fokus. För Luther blev synden och nåden två centrala teologiska begrepp.¹⁴⁵ Kristenhetens upptagenhet av människans sexualitet och hennes synd gör att det inte är särskilt uppseendeväckande eller ens märkligt att synden diskuteras i samband med homosexualitet i det svenskkyrkliga materialet. Så här skriver kyrkostyrelsen om synden:

Den av kärlek och sexualitet präglade relationen mellan människor kan alltså uppfattas som en gåva från Gud till människor som hör skapelsen till. Den kan både möjlig-

¹⁴² KsSkr 2005:9, 5:2

¹⁴³ KsSkr 2005:9, 5:2

¹⁴⁴ KsSkr 2005:9, 5:2

¹⁴⁵ Martin Luther ger sin uppfattning om synden i böcker som *En kristen människas frihet* och *Om den trålbundna viljan*. För en diskussion om syndabegreppet hos Augustinus, Luther och Karl Barth se Matt Jensons *Gravity of Sin* (2006).

göra den djupaste personliga föreningen mellan två människor och tjäna mänsklighetens fortbestånd genom att skapa nytt liv. Mänskliga relationer når dock ofta inte upp till dessa ideal på grund av den livshotande störning som synden är. Synden kan uttrycka sig både i individers kärlekslösa handlingar och i samhällens eller kulturernas förvrängande strukturer. Detta uttrycks i Bibeln i mytens form när skapelseberättelserna fortsätter med berättelsen om syndafallet (1 Mos. 3).¹⁴⁶

Citatet ger uttryck för den bibliska antropologi som kyrkostyrelsen åberopar. Det gäller inte minst användningen av syndabegreppet. Det ideal som framträder i texten är en av kärlek och sexualitet präglad relation som givits till människan av Gud. Den gudagivna ideala relationen är inte bara en garant för människosläktets fortbestånd utan även den form i vilken människor kan förenas. Mot detta ideal står synden som ett reellt hot, i egenskap av livshotande störning. Synden är vidare både individuell och strukturell. Den individuella synden uttrycks i kärlekslösa handlingar, medan den strukturella synden återfinns i samhällliga strukturer.

Det individuella syndabegreppet, som fortfarande har en central position inom kristen teologi, har under 1900-talet utökats med en strukturell förståelse av synd. Den strukturella synden flyttar fokus från den enskilda människan till de samhällliga strukturerna. Denna uppfattning om synd har fått fäste inom feministteologin, befrielse-teologin och den så kallade homoteologin.¹⁴⁷ I Robert Goss teologi framställs våldet mot homosexuella och kvinnor som ett resultat av samhällets heterosexism och homofobi. Goss menar att det dominerande patriarkala samhället utmålar det homosexuella beteendet som syndfullt och perverst, eftersom det utgör ett hot mot samhällsordningen.¹⁴⁸ Även teologen Chris Glaser diskuterar de homosexuellas erfarenheter i relation till den dominerande heterosexuella kulturens förtryck. Erfarenheter av förtryck är något som de homosexuella delar med Jesus, menar Glaser, varför också kristendomen kan spela en avgörande roll i kritiken av de samtida förtryckande strukturerna.¹⁴⁹

Det har skett en förskjutning från individuell till strukturell synd, även om den individuella synden alltjämt diskuteras inom Svenska kyr-

146 KsSkr 2005:9, 5:2

147 Se Ford (2005, 429ff) för en introduktion.

148 Goss 1993, 2f

149 Glaser 1998, 88–95

kan. Det innebär att den med synd associerade promiskuösa homosexualiteten får konkurrens av en genuin homosexualitet som är utsatt och förtryckt i syndfulla strukturer. Synden förskjuts alltså från den homosexuella personen till de strukturer som förtrycker homosexuella. Kyrkans uppgift blir då att motverka syndfulla strukturer, i vilka homosexuella marginaliseras och förtrycks. Denna ändrade uppfattning om synd har varit en förutsättning för att kyrkomötet har kunnat rösta för en välsignelseakt för samkönade par, eftersom kyrkomötet svårligen har kunnat rösta för synden. Omdefinieringen av homosexualiteten hör alltså samman med hur synden uppfattas inom Svenska kyrkan.

Men det hörs också andra röster om synden under kyrkomötet, inte minst från dem som inte delar uppfattningen om strukturell synd. I Joakim Svenssons anförande talas det om Bibelns löften och lagen: ”Att införa välsignelseakt för något som Guds ord tar avstånd ifrån fördunklar onekligen lagens uppgift som upplysare och vårt behov av Jesus.”¹⁵⁰ Guds lag skapar en syndamedvetenhet i människan, menar Svensson, vilket är en förutsättning för att ta emot ”Kristi rättfärdighet”. Ett beslut om att välsigna samkönade par blir då ett avsteg från Guds lag vilket i förlängningen innebär att människans syndamedvetenhet går i stöpet och med den möjligheten att ta emot Kristi rättfärdighet. Det hänger alltså ihop: lagen, syndamedvetande och Kristi rättfärdighet. Frångår man det ena undergräver man samtidigt det andra. Den enda tryggheten en människa i själanöd har, enligt denna uppfattning, är de löften som finns i Bibeln. Kyrkomötets beslut om att tillåta en kyrklig välsignelseakt för samkönade par raserar, ur detta perspektiv, följaktligen förtroendet för Bibeln.

Skapelseteologi

En annan teologisk förskjutning som ligger till grund för kyrkostyrelsens skrivelse handlar om synen på skapelsen. Kyrkostyrelsen anser att skapelsen ”kan tolkas dynamiskt. Nya ordningar kan träda i kraft i takt med att samhället förändras och nya typer av mänskliga behov aktualiseras”.¹⁵¹ Mot denna skapelsesyn ställer kyrkostyrelsen en mer statisk motsvarighet där samhällsordningen och ideala former för mänskliga relationer

¹⁵⁰ Kyrkomötet 2005b, 60

¹⁵¹ KsSkr 2005:9, 62

redan finns givna i skapelsen. Dessa två uppfattningar om skapelsen rymmer dessutom helt olika uppfattningar om samkönade relationer. Uppfattningen om skapelsen som bestående kommer till uttryck i en av de motioner som kom till kyrkomötet 2005. I Motion 2005:40 skriver motionärerna att de inte kan finna ”något stöd i varken Skriften eller i kyrkans samlade tradition för att införa den välsignelseakt som Kyrkostyrelsen föreslår”.¹⁵² De utgår från följande syn på skapelsen:

Bibeln har en entydigt avvisande syn på homosexuell utlevnad. Redan i Bibelns inledning ser vi hur Gud skapade mannen och kvinnan till sin avbild. Vi kan läsa om hur mannen och kvinnan skapades för att komplettera varandra [...] man och kvinna skall förenas köttligt för att bli ett. Detta är det grundläggande mönster som anläggs för mänskligt samliv redan i skapelsen. [...] Bibeln ger inga andra legitima ramar för att bli ett kött, än inom äktenskapet mellan man och kvinna. All sexuell utlevnad utanför det heterosexuella äktenskapet bryter mot den grundplan som finns i skapelsen.¹⁵³

Detta ger uttryck för en uppfattning som, till skillnad från kyrkostyrelsens skapelseuppfattning, har en permanent och bestämd skapelseordning att förhålla sig till. Det handlar alltså om två olika uppfattningar om skapelsen. Enligt den ena uppfattningen är skapelseordningen oföränderlig och en gång för alla bestämd. Skapelsen är avslutad och människan har att foga sig efter denna ordning om hon ska leva ett kristligt liv. Den andra uppfattningen gör gällande att skapelsen är differentierad, mångfacetterad och föränderlig. Det innebär att det finns utrymme för något nytt att uppstå, som en välsignelseakt för samkönade par.

Kännetecknande för ett samhälle är, menar Cornelius Castoriadis i *The Imaginary Institution of Society* (1987), att det inbegriper föreställningar om hur det ska vara utformat i form av institutioner, lagar, handlingar och trosföreställningar. Med begreppen heteronomi (*hetero nomos*) och autonomi (*auto nomos*) pekar Castoriadis ut två i grunden olika sätt att förhålla sig till den rådande samhällsliga och i förlängningen religiösa ordningen.¹⁵⁴ De två uppfattningarna om skapelsen som framkommer i Svenska kyrkans dokument kan belysas med begreppen autonomi och

152 Mot 2005:40

153 Mot 2005:40

154 Castoriadis 1987, 108f, 319; Theodoridis 2003, 9f. Se föregående kapitel för en utläggning av begreppen.

heteronomi. Medan den dynamiska skapelsesynen har tydliga autonoma inslag som lämnar utrymme åt människan att omformulera och därmed ta ansvar för ordningen, så pekar den statiska skapelsesynen på en ordning som är fastlagd utanför samhället självt. Det senare är därmed ett uttryck för heteronomi, medan den förra uttrycker autonomi. De olika skapelseuppfattningarna får därtill antropologiska implikationer, där människans handlingsutrymme villkoras på två olika sätt i relation till skapelsen. Kyrkostyrelsens dynamiska skapelseteologi kan därför bejaka och legitimera nya former av samlevnad, som en del av och uttryck för den pågående skapelsen:

Med utgångspunkt i en dynamiskt tolkad skapelseteologi behöver ett skapelseteologiskt perspektiv ingalunda utgöra stöd för en traditionellt avvisande syn på homosexuell samlevnad. Det kan i stället anföras som argument för ett bejakande av en institution som främjar stabila relationer mellan homosexuella personer i syfte att gestalta centrala mänskliga värden som kärlek och trohet.¹⁵⁵

Kyrkostyrelsen argumenterar för en samhällelig och religiös förändring där kärleken anges som den arkimediska punkt varifrån nya samhällsordningar kan framträda och lagarna, institutionerna och ordningen kan omformuleras.¹⁵⁶

I en av reservationerna till gudstjänstutskottets skrivelse kritiseras den dynamiska skapelseteologi som kyrkostyrelsen förordar: "Denna nya teologi är ett redskap för att relativisera det Guds Ord ställer fram som goda normer för mänsklig samlevnad. Ett framtida scenario, där flera 'nya typer av mänskliga behov' pockar på kyrkans sanktion, är möjligt att se."¹⁵⁷ Även Berit Simonsson är kritisk till kyrkostyrelsens skapelseteologi: "Att öppna för skapelsefrämmande nya mänskliga behov och ordningar – det kan bara avvisas genom att det finns ett *normerande skapelseteologiskt perspektiv*, alltså något vi tror gäller för alla människor i alla tider."¹⁵⁸ Att

¹⁵⁵ KsSkr 2005:9, 5:2

¹⁵⁶ Frågan är om denna skapelseuppfattning också kan innebära en kritik mot formen för äktenskapet och partnerskapet. I Kyrkostyrelsens skrivelse är det den olikkönade tvåsamma *formen* som värnas och används på nytt sätt snarare än att utifrån kärleken omformulera formen för den äktenskapliga institutionen.

¹⁵⁷ G 2005:2

¹⁵⁸ Kyrkomötet 2005b, 59. Min kursivering.

kyrkostyrelsen inte omfattar ett sådant normerande skapelseperspektiv kan, menar Simonsson, få konsekvenser: ”Det finns många trender i tiden som kan komma att pocka på kyrklig sanktion framöver. [...] Skall kyrkan välsigna dem också i kärlekens namn, det skadar ju ingen, och detta är deras behov”.¹⁵⁹ Samkönade relationer blir här en trend i tiden som man inte kan välsigna om man håller sig till ett normerande skapelseperspektiv. Det är inte bara kyrkostyrelsens skapelsesteologi som kritiseras, även kärleksteologin får Simonsson att ta till orda:

Kärleksbudet – är det att i kärlekens namn tillåta mer än vad kärlekens Gud i sitt ord tillåter? [...] Kärlekens Gud dör för våra synder, det är kärleksbudet. Den som älskar mig, säger Jesus, han håller mina bud. Då Bibeln förbjuder alla sexuella relationer utanför äktenskapet mellan man och kvinna så är det oförenligt med kärleksbudet, ja det är rätt kärlekslöst att inte säga det.¹⁶⁰

Simonsson avslutar sitt relativt korta men kärnfulla anförande med följande sentens: ”Sanningen är sann även om ingen tror på den och lögnen fortsätter att var[a] lögn även om alla tror på den.”¹⁶¹ Sanningen framstår här som orubblig och oföränderlig. Det är, utifrån detta perspektiv, kärlekslöst att inte handla i linje med vad som står i Bibeln. Det är också kärlekslöst att underkasta sig och sanktionera människoskapta trender i tiden, som en välsignelseakt för samkönade par. Med det normerande skapelseperspektivet, som innebär att normen finns i skapelsen, riktas en kritik mot kyrkostyrelsens argument då de uppfattas som ett uttryck för autonomi. Det normerande skapelseperspektivet innebär att skapelsen en gång för alla är fastlagd och, liksom sanningen, oberoende av samhällliga förändringar, trender i tiden och människors nyck. Det perspektiv som Simonsson förespråkar är därmed ett uttryck för heteronomi. En välsignelseakt för samkönade par är därför, utifrån Simonssons resonemang, ett kärlekslöst, lögnaktigt brott mot den normerande skapelseordning som människan har att förhålla sig till.

Frågan är om Berit Simonsson skulle hålla med om att hennes egen bibelläsning, teologi och kristendomstolkning var en ”trend i tiden”.

159 Kyrkomötet 2005b, 59

160 Kyrkomötet 2005b, 59

161 Kyrkomötet 2005b, 59

Den autonomi som Simonsson och andra avsäger sig kan ses som en form av heteronomi. Genom att framställa sig själv som språkrör för ett förment oförmedlat bibliskt budskap ges den egna uppfattningen auktoritet med heteronoma argument. Motparten, i det här fallet kyrkostyrelsen, kan därefter utmålans som en från Bibeln oberoende och autonom instans som inte för Bibelns talan, utan bryter mot vad Simonsson och andra tolkar som dess budskap.

Antropologi mellan kyrka och klinik

De uppfattningar om skapelse, synd, bibeltolkning och kristen tro som hittills har framkommit är knutna till hur människan uppfattas i det svenskkyrkliga materialet. Åtskilliga passager i kyrkostyrelsens skrivelse röjer en viss antropologi, bland annat den följande:

Människan lever och utvecklas i relationer från födelsen till döden. Av utvecklingspsykologin lär vi oss att det är genom relationer till andra som vår självbild formas och att kärleken från en annan människa är viktig för vår självkänsla. Detta uppfattas som ett grundläggande villkor för personlighetens utveckling. Upplevelsen har också tolkats av den personalistiska filosofin: det är bara i mötet med ett *du* som ett *jag* blir en äkta person.¹⁶²

I skrivelsen åberopas utvecklingspsykologi och den personalistiska filosofin. Det handlar om möjligheten att bli en ”äkta person” och att personlighetens utveckling är avhängig de presumtivt kärleksfulla relationer som människan ingår i. Det är centrala, men inte oproblematiska, antaganden som kyrkostyrelsen gör utifrån en tämligen generell hänvisning till en ospecificerad utvecklingspsykologi.¹⁶³

Kyrkostyrelsen konstaterar vidare att ”[a]lla människor har behov av närhet och gemenskap och har ansvar för sina sexuella relationer”.¹⁶⁴ Dessutom påpekar kyrkostyrelsen att även om sexualitet och kärlek kan

¹⁶² KsSkr 2005:9, 5:1. Kyrkostyrelsens hänvisning till den personalistiska filosofin kan tyckas märklig eftersom denna riktning inom filosofin endast har uppmärksamats ytterst sparsamt i Sverige. Kyrkostyrelsen förklarar inte detta faktum närmare.

¹⁶³ Kyrkostyrelsen syftar förmodligen på en utvecklingspsykologi som förutsätter ett stabilt jag, som kan utvecklas till en *äkta* person. Det kan vara på sin plats att påpeka att det finns en mängd motstridiga utvecklingspsykologier.

¹⁶⁴ KsSkr 2005:9, 5:1. Min kursivering.

förekomma i en och samma relation så är det inte samma sak: ”Sexualiteten är en del av personligheten och tar sig uttryck på många olika sätt. Den kan vara ett viktigt uttryck för kärlek, och genom sexualiteten kan kärleken i en parrelation fördjupas och förstärkas.”¹⁶⁵ Det är den trygga, trofasta parrelationen som framställs som det bästa alternativet för sexualiteten och dess manifestationer. Kyrkostyrelsen beskriver formerna för denna relation:

Stabila, kärleksfulla och förtroendefulla relationer motsvarar ett grundläggande mänskligt behov hos både barn och vuxna. Särskilt tydligt kommer detta behov till uttryck när människor söker och finner en partner att dela livet med och bilda familj. För flertalet människor hör kärleken till och samlivet med en annan människa till det allra mest värdefulla i livet, och det är ofta deras högsta önskan att denna parrelation skall präglas av livslång trofasthet.¹⁶⁶

Människans grundläggande behov av stabila, trygga och kärleksfulla relationer är en central utgångspunkt för kyrkostyrelsens antropologi, liksom majoritetens önskan att ingå i en livslång parrelation med en annan människa. I denna livslånga relation kan, menar kyrkostyrelsen, personligheten få möjlighet att utvecklas, så att personens jag blir en äkta person. Kyrkostyrelsen skriver uteslutande om parrelationen som formen för mänskliga relationer. Det är i denna form som det grundläggande mänskliga behovet kan få sin tillfredsställelse.¹⁶⁷ Sexualiteten, som betraktas som en del av personligheten, kan fördjupa och förstärka kärleken i en parrelation, åtminstone då den baseras på en ömsesidig och ansvarsfull kärlek. Kyrkostyrelsens antropologi vilar på en psykologi där människans personlighet antas kunna växa fram under specifika gynnsamma förhållanden: i trofasta, tvåsamma, kärleksfulla relationer.

165 KsSkr 2005:9, 5:1

166 KsSkr 2005:9, 5:1

167 Kyrkostyrelsen skriver inte om en feministisk kritik av parrelationen, där den är ett uttryck för en ojämlig och patriarkal struktur. Människans begär och behov reduceras till ett makt-, konflikt- och spänningslöst kärlekstillstånd. Flera aspekter av kyrkostyrelsens skrivelse liknar den äktenskapsuppfattning som uttrycks i biskoparnas brev från 1951, där följande skrivs: ”Äktenskapet, den stadfästa föreningen mellan en man och en kvinna, syftar till makarnas och barnens gemensamma välfärd och fostran. Det är ägnat att utveckla och fördjupa deras karaktärliv och är den grund på vilken samhället obetingat måste bygga” (*Ett brev i folkets livsfråga* 1951, 4).

Teologiska kommittén framhåller gång efter annan att Gud är kärlek. Guds relation till människan är en kärleksrelation och människans uppgift är att leva i tvåsamma kärleksrelationer med varandra. Det är kärleken som får människan att mogna och denna kärlek kommer också till uttryck i Bibeln. Mot människans grundläggande behov av att bli älskad, ställer kommittén ”det egna individualistiska begäret” vilket går stick i stäv med ett ”försakande för den andres skull”.¹⁶⁸ I alla relationer föreligger en risk att kärleken utplånas av synd, individualistiskt begär och det onda i tillvaron. Detta resonemang är ett eko av hur Anders Nygren framställde skillnaden mellan eros och agape. Teologiska kommitténs och kyrkostyrelsens antropologi är dessutom färgad av vissa bestämda utvecklingspsykologiska antaganden. Det innebär att när det gäller antropologin och de uppfattningar om sexualiteten som framträder i dokumenten åberopas en utomkyrklig auktoritet och kunskap.

Det är inte bara utvecklingspsykologin som kyrkostyrelsen hänvisar till när man vill ge en ”teologisk bakgrundsteckning om barnet”.¹⁶⁹ Även ”individual- och socialpsykologiska, antropologiska, sociologiska, historiska och feministiska forskningsmodeller” omnämns.¹⁷⁰ Kyrkostyrelsen använder sig emellertid primärt av psykologisk kunskap. Det finns dessutom en omfattande tilltro till denna kunskap: ”Psykologiska insikter [...] är viktiga för hela Svenska kyrkan och dess verksamhet”.¹⁷¹ Psykologins inflytande är sällan eller aldrig ifrågasatt. Effekterna av att ange vetenskapliga källor och referenser är avgörande för såväl de argument som anförs som dess genomslagskraft. Hänvisandet till psykologin och vetenskapen är förvisso ingen ny företeelse inom Svenska kyrkan. Tidigare uppfattningar om homosexualitet åberopar också psykologin, psykiatrin och medicinvetenskapen, även om det är en annan psykologisk och medicinsk kunskap som omnämns.¹⁷²

Den kunskap som anförs i de svenskkyrkliga dokumenten hör samman med vad Michel Foucault kallade *biomakt* och *biopolitik*.¹⁷³ Kristen

168 Homosexuella i kyrkan 2002, 13

169 KsSkr 2005:9, 4:6. Min kursivering.

170 KsSkr 2005:9, 5:1

171 KsSkr 2005:9, 4:6

172 Jfr Gustafsson 2001, 124

173 Foucault 2002, 141–142. Den biologiska medicinska vetenskapliga förståelse av kroppen och kropparna – hur kropparna var disponerade och hur de kunde disciplineras och administreras – har till uppgift att värna livet genom den kunskap och de normer som biomakten

sexualetik måste, menar Mark D. Jordan, granska sin egen sexualpolitik i relation till biopolitiken. Det beror på att teologer inte längre talar som kristendomens språkrör, utan i stället för biomaktens talan.¹⁷⁴ Med följande dopformel belyser Jordan förhållandet mellan biomakt och kristendom: ”In the name of Kertbeny, Krafft-Ebing, and Havelock Ellis, I baptize myself ’homosexual’.”¹⁷⁵ I stället för att bekänna sig till biomaktens homosexuella *personage* menar Jordan att ”homosexuella” kan betrakta sig som en heterogen samling människor med skiftande begär, lust, känslor och kärlek. Men möjligheten att tala om ”sexualitet” bortom biomakten är inte så enkelt som det i förstone kan verka. Detta är ett problem som jag återkommer till.

Stabila, monogama och stödjande samkönade relationer

I *Den segrande eros* (2003) skriver Inga Sanner om hur ”tanken på kärleken som äktenskapets grund” växte fram och hur det romantiska kärleksidealet kom att präglade den äktenskapliga institutionen.¹⁷⁶ Argumenten för en välsignelseakt för samkönade visar hur det romantiska kärleksidealet har inverkat på en, om inte äktenskaplig så äktenskapslik institution. I Kyrkostyrelsens skrivelse nämns behovet av en institutionalisering av den av kärlek och trohet präglade relationen:

Det är angeläget för kyrkan att värna och stödja trygga och trofasta relationer för att härigenom värna väsentliga mänskliga värden som kärlek och trohet. Genom en institutionalisering ges ett sådant stöd åt den enskilda relationen. Genom ökad offentlighet motverkas också den tystnadens kultur som har omgivit många homosexuella i samhället och i församlingarna, och som kan befaras försvåra stabila, monogama och stödjande samkönade relationer.¹⁷⁷

Homosexuella har, menar kyrkostyrelsen, omgivits av en tystnadens kultur som har försvårat stabila och monogama samkönade relationer.

förvaltar (Foucault 2002, 144f). Med begreppet *biomakt* beskriver Foucault hur den moderna nationalstaten kontrollerar sina subjekt genom en rad olika tekniker. Detta sätt att ha makt över kroppar är nära sammanflätat med kunskapen om dessa kroppar.

174 Jordan 2002, 138

175 Jordan 2000, 234

176 Sanner 2003, 101

177 KsSkr 2005:9, 5:3

En institutionalisering bidrar till att samkönade par ges möjlighet att välja en stabil och monogam relationsform, samtidigt som tystnadens kultur motverkas genom ett offentliggörande. Det är därmed inte bara tystnadens kultur som motverkas, utan också promiskuiteten. Den promiskuösa homosexualiteten är, som jag redan har visat, den genuina homosexualitetens motpart. Det är den genuina homosexualiteten som ska värnas, offentliggöras och institutionaliseras i samkönade stabila, monogama och stödjande parrelationer. Det är det som avses med en välsignelseakt för samkönade par i Svenska kyrkan.

Genom att formulera en stabil och monogam relationsform för en genuin homosexualitet domesticeras homosexuella i den svenskkyrkliga diskursen.¹⁷⁸ I denna domesticering överges inte bara den marginaliserade, tystade positionen utan även en presumtiv promiskuitet som homosexuella tidigare har varit förknippade med. En rad frågor väcks till följd av denna förändring: I vilken utsträckning osynliggörs och tystas den promiskuösa homosexualitet som tidigare har benämnts som avvikande och abnorm? Övervinner Svenska kyrkan en eventuell motsättning mellan att vara öppet homosexuell och kristen genom införandet av en genuin homosexualitet? Kvarstår några skillnader mellan samkönade respektive olikkönade relationer?

Ibland har en oövervinnerlig motsättning mellan homosexualitet och kristen tro framställts. Denna motsättning tänks då medföra en kris för kristna homosexuella som innebär att antingen kristendomen eller homosexualiteten måste överges.¹⁷⁹ Det är genom att omformulera vad både kristendom och homosexualitet kan vara som Svenska kyrkan upphäver en sådan motsättning. En av förutsättningarna för att eliminera motsättningen mellan homosexualitet och kristen tro är följande:

I de frågor vi behandlar är det till exempel ofrånkomligt att en kristen etik innebär en betoning av dels allas lika värde och indragande i ett centrum av dem som av samhället sätts i periferin, dels kärleksbudets ömsesidighet och dess konkreta tillämpning i all slags samlevnad, äktenskap, samboende eller partnerskap.¹⁸⁰

178 Jfr Spivak 1988, 271–315. Se också föregående kapitel.

179 Se Fortunato 1982; O'Brien 2004, 185f. Jag återkommer till denna motsättning i nästa kapitel.

180 Homosexuella i kyrkan 2002, 29

Kärleksbudets ömsesidighet och tanken om alla människors lika värde ligger till grund för att samkönade, precis som olikkönade, relationer ska få rum och välsignelse i Svenska kyrkan. Det innebär, som teologiska kommittén skriver, att "[e]n nutida kristen som är övertygad om samkönad samlevnad i partnerskap behöver därför inte lämna denna övertygelse för att kunna vara kristen och leva i kyrkans gemenskap".¹⁸¹ Uttalanden som jämställer "all slags samlevnad" väcker emellertid reaktioner.

Nils Gårder menar att "institutet partnerskap är ett institut skapat som en spegelbild av äktenskapet. De löften som avges är desamma och i praktiken gäller frågan redan nu det könsneutrala äktenskapet".¹⁸² Gårders anförande kan ses som en reaktion på utsagor där allas lika värde och kärleksbudet används som argument för att, som det verkar, utradera skillnaderna mellan partnerskap och äktenskap. Frågan gäller, enligt Gårder, "om ett par av *samma kön* kan ingå *samma förening* som en man och en kvinna".¹⁸³ I betonandet av skillnaderna mellan sam- och särkönade par är Gårder långtifrån ensam. En annan som förhåller sig kritisk till en sammanblandning mellan det kristna äktenskapet och samkönade relationer är Ragnar Holte:

Jag tycker det vittnar om bristande självrespekt när homosexuella personer i stället för att ivrigt försvara sin *annorlunda* relation försöker få den att se så "normal" ut som möjligt genom att pressa in den i ett traderat heterosexuellt mönster.¹⁸⁴

Den skillnad som Holte här framhåller mellan samkönade relationer och det heterosexuella äktenskapet innebär också att man "inte kan avkräva homosexuella partners ett löfte om livslång trohet".¹⁸⁵ Det beror på att löftet om livslång trohet hör till äktenskapet, inte partnerskapet. De värden som bland annat kyrkostyrelsen och teologiska kommittén

181 Homosexuella i kyrkan 2002, 28–29

182 Kyrkomötet 2005b, 61

183 Kyrkomötet 2005b, 61 Min kursivering. Gårder ger röst åt vad Laqueur kallar två-könsmodellen för att peka på vad han uppfattar som orimligheten i att frånga rådande ordning.

184 SKU 2005:1, 167. Min kursivering. Se också Mikael Lindfeldts och Johanna Gustafson Lundbergs (2007a, 334–336, 348) diskussion om Holtes uppfattning om äktenskapet och samkönade relationer.

185 SKU 2005:1, 167

förknippar med en legitim samkönad samlevnad avfärdas alltså utifrån ett särartstänkande där olikheterna mellan en samkönad och olikkönad relation betonas.

Holsten Fagerberg delar uppfattningen om att äktenskapet ska bevaras för olikkönade relationer. Men samtidigt vänder sig Fagerberg mot ”former av sexuell utlevnad” som bara baseras ”på lustprincipen” och förespråkar en ansvarsfull gemenskap oavsett relationsform.¹⁸⁶ Fagerberg sammanfattar sin ståndpunkt:

Vårt intresse måste vara att ge stabilitet åt de homosexuella relationerna. De har av tradition varit promiskuoäsa. De har varit icke-offentliga. De har varit icke-erkända. De har varit dolda. Vi har levt i en tystnadens kultur. Som kyrka accepterar och förstår vi nu att den homosexuella kärleken som persongemenskap är legitim. Då är vårt intresse – inte för kyrkans skull utan för människornas – att skapa förutsättningar för varaktiga relationer. Och då tycker jag att kyrkan ska medverka och finna en form för ingående av sådana relationer, en form som är likvärdig med en vigsel men inte likformad eller likartad.¹⁸⁷

Fagerberg förknippar promiskuiteten med det dolda och icke-erkända. Promiskuiteten saknar dessutom en form för samlevnad där tillfälliga förbindelser kan bli varaktiga. Det är genom att ge den homosexuella *kärleken* en samlevnadsform som denna kärlek blir erkänd och offentliggjord. Denna form är emellertid inte densamma som den äktenskapliga formen, även om den är likvärdig. Svenska kyrkans uppgift blir då att värna om den homosexuella kärleken genom att ge den en legitim samlevnadsform. På så sätt minskas också hotet från den dolda, tysta promiskuiteten.

I den motsättning som kan uppstå mellan samkönade relationer och traditionella föreställningar om äktenskapet är, menar teologen David McCarthy Matzko, en omformning av äktenskapet oundviklig. En sådan omvandling medför, bland mycket annat, en förskjutning från fortplantningens hegemoni till att i stället betydelsen av ömsesidighet i relationen framhävs.¹⁸⁸ I de svenskkyrkliga dokumenten framträder en

186 SKU 2005:1, 159

187 SKU 2005:1, 162

188 McCarthy Matzko 1997, 371–372

likartad förskjutning när den av kärlek präglade relationen ställs i debattens centrum. Utmärkande för den relationsform som Svenska kyrkan slår vakt om är monogami, trohet, långvarighet, jämlikhet och kärlek. Denna relationsform har laddats med kärlek, jämlikhet och romantik och framstår som det enda återstående alternativet mot såväl samhällslig förflackning som promiskuitet.

Det är i huvudsak en äktenskapsliknande form för samlevnad som diskuteras i de svenskkyrkliga dokumenten. Samtidigt påtalas skillnader mellan samkönade och olikkönade relationer. Snarare än att undergräva och försvaga äktenskapets ”traditionella” form tycks samkönade pars samvaro förstärka äktenskapet som institution. En feministisk kritik av den äktenskapliga institutionen, som bland annat framhåller äktenskapets patriarkala och maktasymmetriska karaktär, lyser med sin frånvaro i de svenskkyrkliga dokumenten. Dokumenten präglas snarare av en samstämmighet kring de normer och värderingar som bör omgärda en relation. Däremot råder det delade meningar om vem eller vilka som ska ingå i en relation i Svenska kyrkan.

ECKLESIOLOGI

Argumenten för och emot en välsignelseakt för samkönade par hör samman med ecklesiologiska ståndpunkter, olika uppfattningar om vad en kyrka är och bör vara.¹⁸⁹ I samband med kyrkomötet 2005 uttrycks motstridiga åsikter om vad Svenska kyrkan är, inte minst i relation till vad som uppfattas som samhället. Ett återkommande argument mot välsignelseakten är att den är en samhällslig produkt formulerad utanför kyrkan. Svenska kyrkan legitimerar då en utomkyrklig samhällslig ordning genom en välsignelseakt. De som argumenterar för en välsignelseakt menar däremot att kyrkan måste ta ställning för de utsatta och förtryckta i såväl samhälle som kyrka. Detta framgår tydligt av teologiska kommitténs uttalande: ”Vi har homosexuella personer, som lever i eller utanför partnerskap, i kyrkans mitt. Rent konkret har vi också

189 Ecklesiologin (från *ecclesia*) ställer frågor kring kyrkan, församlingen och dess relation till en rad andra teologiska och kristna doktriner och begrepp (se exempelvis Fahlbusch 1999, 478f; Borgehammar 1993, 13). Ecklesiologiska frågor om vad/vem som utgör kyrkan återkommer i de svenskkyrkliga dokumenten, men också frågor kring hur kyrkan kan och bör styras.

homosexuella personer som på kyrktrappan frågar efter kyrkans bejakande. Kyrkan kan inte leva som om dessa personer inte fanns.”¹⁹⁰ Och vidare:

Kyrkan får här välja väg. Vad som står på spel är inte minst huruvida kyrkan skall *motverka* eller *medverka* till den tystnadens kultur som idag omger många homosexuella i samhället och i församlingarna och som kan befaras försvåra stabila, monogama och stödjande samkönade relationer.¹⁹¹

I teologiska kommitténs beskrivning står kyrkan inför ett val mellan två vägar: medverkans och motverkans. Frågan är vad man ska motverka eller medverka till. Jag ska följa några av argumenten för och emot en samkönad välsignelseakt utifrån hur Svenska kyrkan framställs som kyrka. Därefter återkommer jag till frågan om vad Svenska kyrkan ska motverka eller medverka till.

Världens mest sekulariserade kyrka

I sitt inledande anförande om kyrkan och homosexualiteten vid kyrkomötet 2002 frågar Eva Nyman om det är ”Guds ord eller vårt tidsbundna tyckande som skall styra kyrkans väg i denna fråga”.¹⁹² Vid samma kyrkomöte säger Nils-Arne Rehnström: ”Som kyrka skall vi inte gå i ledband med den världsliga makten. Vad skall man med en kyrka till om hon bara upprepar det som den världsliga makten framhäver?”¹⁹³ Det som har gett upphov till dessa uttalanden är i första hand samtalsdokumentet *Homosexuella i kyrkan* som i egenskap av diskussionsunderlag ska sändas till Svenska kyrkans stift och församlingar. Kritikerna menar att dokumentet inte är en stabil grund för diskussion.

Om kyrkomötet 2005 väljer att rösta för liggande förslag om en välsignelseakt för samkönade par riskerar Svenska kyrkan, med Michael Martinssons ord, bli ”en av världens mest sekulariserade kyrkor”.¹⁹⁴ Martinsson frågar sig om det är ”den kyrka människor längtar efter, kommer att

190 Homosexuella i kyrkan 2002, 32

191 Homosexuella i kyrkan 2002, 35. Min kursivering.

192 Kyrkomötet 2002, 39

193 Kyrkomötet 2002, 43

194 Kyrkomötet 2005b, 63

känna förtroende för, en kyrka som hela tiden anpassar sin teologi efter rådande trenden i samhället?”¹⁹⁵ Han fortsätter:

Den riktning som utskottet pekar ut är att ta ett beslut som förändrar den lära kyrkan haft i alla tider och som i denna fråga enat kristenheten världen över att gemensamt stå för. Det är ingen rättvisefråga, det är ingen jämlikhetsfråga, utan en lärofråga.¹⁹⁶

Åtminstone tre saker framkommer i citatet. Det första gäller konstanterandet att kyrkan har haft en och samma lära i alla tider och att det stundande beslutet skulle förändra denna lära. Den andra aspekten gäller den splittring som beslutet skulle medföra för den enade världsvida kyrkan. I relation till en föreställd kristen majoritet skulle då Svenska kyrkan genom kyrkomötets beslut framstå som apart och splittrande. Detta kan ses i relation till de strävanden som funnits inom ekumeniken, åtminstone sedan Nathan Söderbloms initiativ 1925, som har inneburit ett närmande mellan de olika riktningarna inom kristenheten.¹⁹⁷ Den tredje aspekten av Martinssons inlägg gäller hur han väljer att definiera och avgränsa frågan. Genom att benämna det som en lärofråga exkluderas argument som grundas på en tanke om rättvisa och jämlikhet, liksom argument om att homosexuellas kärlek är likvärdig den heterosexuella. Därmed utesluts flera argument som förespråkarna för en välsignelseakt för samkönade par anför. Men det innebär inte att välsignelseakten inte kan finna stöd och argument på läromässiga grunder. Martinssons avgränsning av vad en lärofråga kan vara är långtifrån självklar. Antagandet om att beslutet innebär ett avvikande från kristenhetens majoritetsuppfattning negligerar de kristna grupper som enats kring och stått för uppfattningen att kristenheten borde värna om och tillåta välsignelse av samkönade relationer. Att hänvisa till ”den lära som kyrkan haft i alla tider” är en retorisk figur som är lika gångbar oavsett uppfattning om en välsignelseakt för samkönade par.

¹⁹⁵ Kyrkomötet 2005b, 63

¹⁹⁶ Kyrkomötet 2005b, 63

¹⁹⁷ Nathan Söderblom sammanförde flera av kristenhetens vid den tiden stora namn för ett ekumeniskt möte i Stockholm. Ett senare exempel på ekumeniska strävanden som refereras i dokumenten är Borgågemenskapen 1996, där flertalet lutherska kyrkor gjorde gemensam sak.

Kristen kyrka eller social mysklubb

Michael Martinsson är inte ensam i sin kritik av Svenska kyrkan. Marianne Kronbäck talar också om en sekulariserad kyrka: ”Kyrkan ska inte härma samtiden, samhället, utan vara ett ljus och salt, annars duger det inte till annat än att kastas ut och trampas ner av människorna. Resultatet blir en än mer sekulariserad kyrka.”¹⁹⁸ Staffan Holmgren, som riktar kritik mot kyrkostyrelsens skrivelse och det annalkande beslutet, menar att Svenska kyrkan är en spegel av samhället och samhällsnormerna, snarare än att vara ”ett salt som den borde vara i Jesu efterföljd”.¹⁹⁹ I Kronbäck och Holmgrens anföranden framkommer en ofta förekommande aspekt av den argumentation som är emot en välsignelseakt av samkönade par. Det gäller kristendomens uppgift att vara ”ett ljus och salt” (jfr Matt 5:13–16). Det handlar här om att göra skillnad mellan kyrkan och samhället, vilket på intet sätt är en ny tanke inom kristenheten. Om Svenska kyrkan genom kyrkomötet inrymmer en i samhället konstruerad samlevnadsmodell – den samkönade – skulle det, enligt Holmgren och andra, innebära att kyrkan inte längre är världens ljus och salt. Utifrån detta resonemang riskerar skillnaden mellan kyrka och samhälle att upphöra.

Erik Hedlund tar upp frågan om Svenska kyrkans position och roll i samtiden: ”Vi är ingen social mysklubb där alla skall strykas medhårs och inga åsikter som skulle kunna tänkas stöta bort någon enda människa får finnas.”²⁰⁰ Han säger vidare att ”[s]kulle Kyrkomötet besluta i enlighet med utskottets förslag måste jag, och med mig många, många fler, fundera på om vi längre är ett kristet trossamfund eller om vi blivit en social mysklubb”.²⁰¹ Distinktionen mellan en social mysklubb och ett kristet trossamfund kan ses i relation till anföranden om en sekulariserad kyrka. Det handlar om att definiera vad Svenska kyrkan är utifrån en föreställning om vad en kristen kyrka är eller borde vara i relation till samhället. Argumentationen utgår från att Svenska kyrkan inte både kan vara ett kristet trossamfund och en social mysklubb. Påfallande många argument i Svenska kyrkans dokument vilar på en åtskillnad mellan samhälle och kyrka. Svenska kyrkan tänks utgöra ett slags kritisk autonom instans i samhället. Framställningen av ”kyrkan som kyrka”

198 Kyrkomötet 2005b, 66

199 Kyrkomötet 2005b, 57

200 Kyrkomötet 2005b, 67

201 Kyrkomötet 2005b, 67

bär på högkyrkliga konnotationer där allt som hör samman med det sekulära samhället och liberal teologi orsakar en ”falsk och skev kyrkosyn” som i mångt och mycket beror på att den samtida kristna teologin ”är så försagd inför det moderna projektets outtalade men i grunden givna ateism eller agnosticism”.²⁰² Mot bakgrund av detta framstår den distinktion som görs mellan kyrka och samhälle i de svenskkyrkliga dokumenten som ett sätt att definiera vad kyrkan är.

Gudsfolket, en odemokratisk kärna

Den samtida europeiska kristenheten består, enligt sociologer som Grace Davie, av en liten grupp aktivt kristna som *minns* vad kristen tradition, liturgi och lära är. Denna minoritet definierar kristendomen och gör så i samförstånd med de kristna som inte regelbundet firar gudstjänst eller deltar i kyrkans aktiviteter.²⁰³ Ansvar för att motverka att kristendomen faller i glömska och utplånas har alltså lagts på en minoritet ställföreträdande kristna.

Kristina Töyrä talar om ”den trogna kärnan i Svenska kyrkan” som ”är aktiva på olika sätt” som exempelvis ”trogna besökare i gudstjänsterna”. Bland dessa människor finns, menar Töyrä, ”en stark vilja att följa vår uppståndne Herre Jesus Kristus. Deras oro är den bibelsyn som förslaget [om en välsignelseakt för samkönade par] bygger på. Det stämmer inte med deras syn på Bibeln”.²⁰⁴ Töyräs argument visar på en uppfattning om en trogen kärna, ett slags ställföreträdande kristna, som inte delar det liggande förslagets uppfattning. På så vis framställs ett bejakande beslut som väsensfrämmande för kristendomen, här representerad av den trogna aktiva kärnan inom Svenska kyrkan.

Töyräs anförande speglar en dualism mellan folket och gudsfolket, icke-aktiva och aktiva, besökare och anställda. En sådan dualism kan, skriver Anne-Louise Eriksson i en utredning om hur det är fatt med demokratin inom Svenska kyrkan, undvikas med ett folkkyrkoideal där ”kyrkan är *varhelst* Ordet förkunnas”.²⁰⁵ Krav på demokrati och jämställdhet inom Svenska kyrkan ges ofta teologisk legitimitet av dopet och föreställningen om det allmänna prästadömet. Men det kan finnas

202 Olofsson 1999, 242, 275

203 Davie 2000, 177–182

204 Kyrkomötet 2005b, 65

205 Eriksson 2005, 53

skäl till att motarbeta alltför omfattande demokratiska beslutsstrukturer inom kyrkan. Det baseras på en föreställning om att en kyrka ytterst är underställd Gud, som Eriksson uttrycker det: ”alla troende är underställda Gud på ett sätt som i vissa hänseenden sätter all demokrati ur spel”.²⁰⁶ Sören Ekström ger uttryck för en liknande uppfattning när han framhåller att ”kyrkorättsmedvetande måste utgå från att det finns en grund i Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära – en identitet – som inte kan förändras ens genom demokratiska beslut”.²⁰⁷ Det finns alltså en ”odemokratisk kärna” i Svenska kyrkan. Det innebär emellertid inte att alla är överens om vad denna odemokratiska kärna, som man inte kan rösta om, består av. Medan demokratin får en tydlig autonom prägel, i Castoriadis mening, så får den odemokratiska kärnan en utpräglad heteronom prägel. Den odemokratiska kärnan kan därför användas retoriskt, i likhet med hur skapelsen och läran används retoriskt, för att få något diskutabelt att framstå som odiskutabelt, något av människan bestämt till något av Gud fastlagt. Det kan vara enklare att peka ut demokratiskt fattade beslut som människoskapade och skilja dessa från en gudstro som då görs homogen och entydig, men också sannare. Ett sådant förfarande kräver en föreställd åtskillnad mellan det av människan skapta och något beständigt. Det är emellertid just genom människors beslutsfattande i kyrkomöten, koncilier och liknande som det slagits fast vilken tro som är den kristna, liksom vilka föreställningar och handlingar som hör dit. Att utpeka något som icke förhandlingsbart innebär att man rättar sig efter beslut som andra har fattat i en specifik tid och kontext, samtidigt som dessa beslut upphöjs och framställs som oantastliga.

Missionsprovinsen

Uppfattningen om att de demokratiska beslut som fattas inom Svenska kyrkan går stick i stäv med den egna uppfattningen om hur kyrkan borde gestaltas kan få långtgående konsekvenser. Anne-Louise Eriksson, Jörgen Hermansson och Göran Lundstedt menar att ”en del grupper inom kyrkan har svårt att finna sig riktigt till rätta med den nuvarande kyrkoordningen” och ger som exempel den s.k. Missionsprovinsen.²⁰⁸ Frågan

206 Eriksson 2005, 58

207 Ekström 2003, 304

208 Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005b, 117

om Missionsprovinsen är inte oväsentlig för att förstå beslutet om välsignelse av samkönade par och de reaktioner som följde.

När Missionsprovinsen vigde sin egen biskop – Arne Olsson, dåvarande präst i Svenska kyrkan – blåstes händelsen upp i flera dags- och morgontidningar.²⁰⁹ Även om den mediala uppmärksamheten säkerligen inte är oviktig i sammanhanget, ska jag här lämna den åt sidan för att i stället göra reda för den debatt som fördes under kyrkomötet tisdagen den 25 oktober 2005, med anledning av Missionsprovinsen. Frågan till kyrkomötet är ställd av Börje Henriksson och rör Missionsprovinsens utnämning av en egen biskop. Henriksson menar att ”Missionsprovinsen’ är ett främmande inslag i vår folkkyrka och har varit ett stående ämne i massmedia under ett antal månader.”²¹⁰ Henriksson undrar när Missionsprovinsens biskop ska uteslutas ur Svenska kyrkan då utnämmandet av en egen biskop är ett brott mot kyrkoordningen. När det gäller frågan om uteslutning är svaret från kyrkomötet tydligt: ”Svenska kyrkan utesluter inte någon ur kyrkan.”²¹¹ Kyrkomötet hänvisar sedan till den obehörighetsförklaring som domkapitlet i Karlstads stift beslutat om. Eftersom Arne Olsson låtit viga sig till biskop i Missionsprovinsen är han inte lämplig som präst inom Svenska kyrkan, menade domkapitlet.²¹² Några anföranden följde på svaret, där bland andra Fredrik Sidenvall tog till orda. Sidenvall förklarar situationen på följande sätt:

Vad som ligger bakom det här är någonting som många av oss har medverkat till, bildandet av Missionsprovinsen. Bakgrunden finns i beslut som fattats av Kyrkomötet, där man i kyrkoordningen har fört in krav för prästvigning som inte är hämtade i Guds ord utan som kan betraktas som människomeningar som lagts som absoluta krav för att få prästvigas.²¹³

Sidenvall hänvisar till ett beslut som kyrkomötet fattade 1993 om att ingen som motsätter sig ordningen med kvinnliga präster ska kunna

209 Se t.ex. Löfgren 2005, 12

210 Fråga 2005:7

211 Svar på fråga 2005:7

212 Svar på fråga 2005:7. Beslutet hade överklagats och ett nytt beslut kom att fattas den 25 november 2005 som innebar att Olsson blev av med sina vigningsrätter och obehörigförklarades som präst inom Svenska kyrkan.

213 Kyrkomötet 2005b, 28

prästvigas. Beslutet medförde att kvinnoprästmotståndarnas karriärmöjligheter begränsades väsentligt. Sidenvall menar att de beslut som kyrkomötet och biskoparna fattar ökar känslan av främlingskap bland ”kyrkans trognaste medlemmar”.²¹⁴ Sidenvall framställer en diskrepans mellan kyrkomötet, biskoparna och ”kyrkans trognaste medlemmar”. Skillnaden mellan kyrkomötet och biskoparna å ena sidan och kyrkans trognaste medlemmar å andra sidan är en av orsakerna till Missionsprovinsens bildande. Bildandet var nödvändigt:

Svenska kyrkan är enligt sin självförståelse inte bara en demokratisk folkkyrka utan också en bekännelsekyrka. [...] Ibland när det blir en konflikt mellan ordningsfrågor och själva den bekännelse som har Guds ord som norm, kan människor tvingas handla på det här sättet.²¹⁵

Missionsprovinsens anhängare var alltså *tvungna* att agera så som de har agerat. De positioner som Sidenvall anger är i princip två. Den ena positionen är kyrkomötets och biskoparnas, som efter eget huvud gör vad som faller dem in i en demokratisk folkkyrka som styrs av ”människomeningar” och där ordningsfrågor går före Guds ord. Den andra positionen, som Sidenvall själv tycks tillhöra, har Guds ord som norm och förespråkar en bekännelsekyrka. Missionsprovinsen framställs här som en kyrka i kyrkan, som är mer autentisk än den folkkyrka som omhuldas av kyrkomötet och biskoparna. Missionsprovinsen är nödvändig eftersom annars hade ”många människor gett upp sin samhörighet med Svenska kyrkan. [...] Missionsprovinsen [...] vill i trohet mot Svenska kyrkans bekännelse skapa former för fortsatt gemenskap med Svenska kyrkan”.²¹⁶ Missionsprovinsen kommer också att få betydelse för några av de reaktioner som beslutet om en välsignelseakt för samkönade par väckte. Jag får därför anledning att återkomma till Missionsprovinsen.

En sönderslagen avbild

Vid Svenska kyrkans *hearing* i september 2004 ger Bo Brander uttryck för ett högkyrkligt perspektiv på samlevnadsfrågorna. Brander menar

²¹⁴ Kyrkomötet 2005b, 28

²¹⁵ Kyrkomötet 2005b, 28

²¹⁶ Kyrkomötet 2005b, 29

att vi lever i ett samhälle där människan i huvudsak betraktas som konsument. I detta samhälle är sex en konsumtionsvara och familjen hotad. Äktenskapet, menar Brander, är ”en gåva på så vis att det är något väldigt gott, en gåva som Gud ger, där den ibland starka sexuella driften som är svårhanterlig får komma till ro i relation till någon annan och där man också bygger framtid”.²¹⁷ Att tala om äktenskapet som en Guds gåva till människorna, som Brander gör, hör samman med nåden. Guds nåd, i äktenskapets form, tänks stå emot människans fallenhet för synd, underförstått som sexuell skörlevnad. Det är få andra som på detta sätt talar om Guds nåd i de svenskkyrkliga dokumenten. Branders perspektiv får följderna för hur kyrkan ska agera och vad kyrkan ska vara i ett samhälle där sex konsumeras och människan lämnas vind för våg:

Kyrkan ska – nu som i evangeliet – vara en fristad för alla människor oavsett sexuella läggningar och preferenser: för homosexuella, nätporrmisbrukare och pedofiler – de två skamliga sakerna – och för heterosexuella, både de som hjälpligt kan hålla ordning på sitt sexliv och de som inte kan – och för dem som inget sexliv har.²¹⁸

Alla är alltså välkomna in i kyrkan, i den kyrkliga gemenskapen, oavsett sexuell ”läggning”. Detta hör samman med den människobild Brander ger, där människan inte är sig själv nog, utan ofullständig, bruten:

i mitt eget liv kan jag se en massa saker som Gud inte alls gillar. Det är ju inte att tiggas mig till att han ska välsigna det, utan jag lär mig att jag är en sönderslagen avbild, att jag behöver leva i ett slags gemenskap där jag lägger allt i hans händer.²¹⁹

Uppfattningen om människan som ”en sönderslagen avbild” står i kontrast till hur kyrkan, kroppen, sexualiteten och relationer i övrigt framställs i Svenska kyrkans dokument, där de tenderar att betraktas som relativt autonoma, avgränsade, slutna och avslutade entiteter. Ofullkomligheten är här något som förenar människor, oavsett familjebildning och sexuell orientering. För Brander innebär det att även ”heterosexuella relationer med barn är bräckliga och sårbara och inte ett dugg fullkomliga”.²²⁰

217 SKU 2005:1, 273

218 SKU 2005:1, 268

219 SKU 2005:1, 271

220 SKU 2005:1, 273

Men det heterosexuella monogama och trofasta äktenskapet där barn eventuellt kan genereras och fostras, har ett ojämförligt företräde hos Brander, inte minst som alternativ till samhället och dess förflackning.

SVENSKKYRKLIGA GRÄNSDRAGNINGAR

Olika uppfattningar om vad Svenska kyrkan är eller bör vara framkommer i dokumenten och kan betraktas utifrån teologiska kommitténs distinktion mellan *medverkans* och *motverkans* väg. De svenskkyrkliga dokumenten uppvisar en samstämmig uppfattning om att Svenska kyrkan ska medverka till den stabila, monogama och långvariga relationens upprätthållande. I samma anda ska en tygellös promiskuös sexuell tillvaro och livsstil motverkas. I detta avseende framträder ingen skillnad mellan välsignelseaktens förespråkare och dess motståndare. Efter att diagnosen av samhället och samtiden är ställd – symtomen kretsar kring familjens upplösning och människans utsatthet – vet Svenska kyrkan vad den bör göra: ge sitt stöd åt relationer så att de blir trygga, trogna och tvåsamma.²²¹ Utifrån de gemensamma utgångspunkterna menar förespråkarna av en välsignelseakt för samkönade par att Svenska kyrkan ska *medverka* till stabila, monogama och stödjande samkönade relationer och *motverka* en situation där den homosexuella människan är lämnad ensam i en tillvaro präglad av promiskuitet och prostitution. Samtidigt motverkas den ”tystnadens kultur” som har präglat den homosexuella människans levnadsvillkor.

Ur ett annat perspektiv blir denna *medverkans* väg problematisk. När välsignelseakten betraktas som en samhällelig produkt som påtvingats kyrkan och därmed hör samman med den ”världsliga maktens tidsbundna tyckande” riskerar gränsen mellan kyrka och samhälle att upplösas. I stället för att följa ”Guds ord”, ”traditionen” och vad kyrkan gjort och hållit för sant ”i alla tider”, tycks man ge efter för den samhällelige och politiska makten, vilket resulterar i en trendkänslig kyrka som blir en spegel av samhället. Ett bejakande beslut skulle enligt kritikerna innebära att kyrkan i allt högre utsträckning sekulariseras och snarare blir en social mysklubb än en kristen kyrka. Motståndarna av en välsignelseakt för samkönade par vill *medverka* till en kristen kyrka som är samtidens

221 Se KsSkr 2005:9, 1; KsSkr 2005:9, 4-4:7

salt och ljus i Kristi efterföljd, vilket innebär att följa Guds ord snarare än att bli en samhällets marionett.

Både förespråkarna för och kritikerna av en välsignelseakt argumenterar utifrån en tudelning där kyrkan ställs emot samhället. En upplösning av gränsen mellan kyrka och samhälle tycks i grunden hota kyrkans existens. De som förespråkar en välsignelseakt för samkönade par förknippar följaktligen välsignelseakten med kyrkan, medan motståndarna förknippar den med samhället. För förespråkarna är välsignelseakten ett sätt för kyrkan att verka i världen, medan den för motståndarna är en kyrklig omfamning av ett samhälligt påfund. Medan kyrkan är något samtliga parter vill slå vakt om blir samhället ständigt behäftat med negativa konnotationer. Samhället och den med samhället associerade kulturen framställs som något negativt, som om det gick en gräns mellan kyrka och samhälle. Kyrkan är i en mening vad samhället inte är; sammanblandningen mellan kyrka och samhälle är i flera avseenden fatal. Gränsdragningen fungerar därför också konstituerande för kyrkan.

I *Renhet och fara* (1997) skriver antropologen Mary Douglas om hur gränser i ett samhälle tar sig uttryck i uppfattningar om kroppen och sexualiteten. Kategoriseringen om vad som är rent och orent, tillåtet och otillåtet, inbegriper ett organiserande av grupper, relationer, institutioner och religionen. Ett hot mot kategoriseringen riskerar att underminera en rådande ordning.²²² I de svenskkyrkliga dokumenten artikuleras olika uppfattningar om hur Svenska kyrkan ska utformas utifrån olika uppfattningar om kyrkan och samhället, kristen tro, sexualitet och samlevnad. Kritikerna framhåller välsignelseakten som ett hot mot den svenskkyrkliga ordningen, inte minst då en av människohand skapad ordning sätts i Guds ords ställe. Föreställningen om hur saker och ting borde vara organiserade, arkiverade och sorterade, artikuleras utifrån en uppfattning om ett hot mot detsamma.²²³ Den symboliska kategori som utgör hotet i ett meningsskapande symbolsystem är, menar Douglas,

222 Douglas 1997, 56–62. Douglas har kritiserats för sina analogier mellan kropp och samhälle, bland annat av Elizabeth Grosz (1994, 196), som i andra avseenden delar Douglas perspektiv.

223 Jfr Fischer 2006, 54. Douglas (1997, 173–174) menar att man först måste resonera utifrån den eventuella hotbild en viss samhällelig eller religiös ordning står inför för att kunna förstå vad det oreña innebär. Med antropologen Fiona Bowies ord: "If a group or society tries to control the physical body it is almost certainly attempting to control and define group purity and identity" (Bowie 2000, 73).

det orena.²²⁴ I egenskap av symbolisk kategori stör välsignelseakten den föreställda ordning som motståndarna själva formulerar.

I *Beyond the Closet* (2002) påpekar Steven Seidman att synen på homosexualitet har förändrats från att ha betraktats som ”something awful, like a horribly contagious disease or some unimaginable perversion”, till att handla om problem med homofobi och socialt utanförskap.²²⁵ Detta hör samman med en förskjutning från en ”polluted homosexual to the ’normal gay’”.²²⁶ Det är denna ”orena” homosexualitet som har ersatts av en genuin homosexualitet inom Svenska kyrkan. Samtidigt som den orena homosexualiteten förskjuts i samband med beslutet att välsigna samkönade par, möjliggörs interpellationen av den genuina homosexualiteten. Det nya sättet att benämna homosexuella innebär andra sätt att reglera sexualiteten inom Svenska kyrkan. Denna reglering återfinns i de gränsdragningar som görs i de svenskkyrkliga dokumenten, både av dem som förespråkar en välsignelseakt och de som förhåller sig kritiska.

I de svenskkyrkliga dokumenten kretsar det orena primärt kring en föreställning om promiskuitet. Den orena promiskuiteten hör samman med vad Julia Kristeva kallar det abjektiva. Emellanåt utmanar bisexualiteten en vedertagen ordning, i synnerhet när den associeras med promiskuitet. Promiskuiteten framstår då liksom abjektionen som ”omoralisk, dunkel, opålitlig, skum”.²²⁷ Den utgör ständigt ett underliggande, oberäkneligt hot för den genuina homosexualiteten. Det är detta hot som en välsignelseakt för samkönade par förväntas få bukt med.

Kampen om att definiera sexualitet och samkönade relationer inom Svenska kyrkan kan, med Pierre Bourdieus terminologi, betraktas som en kamp inom ett fält. De disparata uppfattningar, yttranden och åsikter om vad en kristen sexualitet är och bör vara utgör positioner på fältet. Det är emellertid inte fältet i sig som ifrågasätts av de heterodoxa, de som utmanar rådande ordning, utan i första hand en på fältet erkänd värdehierarki. Den hegemoniska värdehierarkin är uppbyggd kring före-

224 Douglas 1997, 38–52. Det finns flera likheter mellan Kristevas teori om abjektet och Douglas socialt skapade smutskategori, men medan Douglas lokaliserar smuts i samhället och kulturen så är Kristevas perspektiv mer psykoanalytiskt och fenomenologiskt.

225 Seidman 2002, 123

226 Seidman 2002, 126. Beteckningen ”normal homosexualitet” är emellertid inte entydig. Den ”normala” homosexualiteten symboliseras allt som oftast av en vit homosexuell man.

227 Kristeva 1992, 28

ställningar om människans sexualitet, liksom de former och arenor i och på vilka den kommer till uttryck. Inom Svenska kyrkan har kampen rört formen för sexuell samvaro; samkönade relationer har tidigare avvisats av makthavarna i de kyrkliga institutionerna, de *ortodoxa*. De ortodoxa är måna om den innevarande ordningens upprätthållande. När doxan angrips av *heterodoxa* är de ortodoxa tvungna att ge sig in i ortodoxins diskurs.²²⁸ I *Progay/Antigay* (2000) utgår Ralph R. Smith och Russel R. Windes från Bourdieus begrepp *doxa* och *ortodoxi* när de skriver följande:

Opinion about variant sexuality has traced the arc from an unspoken certainty [*doxa*] of the unnaturalness of homosexuality to a sharp contest between the orthodox advocates of a universal model of monogamous heterosexuality and the proponents of heterodox sexual variation whose central appeal is to the injustice of the state's enforcement of an arbitrary social ordering of sexual behavior.²²⁹

En liknande motsättning mellan ortodoxa och heterodoxa har framträtt inom Svenska kyrkan i samband med beslutet om en välsignelseakt för samkönade par. Det är ortodoxins diskurs som kommer till uttryck i de svenskkyrkliga dokumenten. De gemensamma svenskkyrkliga föreställningarna handlar om ett främjande av den monogama trofasta tvåsamma relationen som är till för människans växt och barnens fostran. Kampen står om vilken könskonfiguration parterna i en relation ska ha för att den ska bli betraktad som legitim. I centrum för den diskursiva kampen står förkastandet eller accepterandet av en genuin homosexuell *personage*.

Bekännelsen och löftet

I Svenska kyrkans dokument talas det om den genuint homosexuella personen. Det handlar inte i första hand om den promiskuösa, syndfulla blasfemiska sodomiten. Det handlar inte heller om den med sjukdom och abnormitet stämplade homosexuella människan. Det handlar om en genuin homosexualitet som är tvåsam, monogam, trogen och kärleksfull. Den genuina homosexualiteten tar form mot en promiskuös homo-

228 Se Bourdieu 1977, 159ff. Doxan sätter ramarna för det tänkbara och det sägbara. Den ligger också till grund för hur det sociala rummet organiseras kring olika positioner som inbegriper språk, tycke, omdöme och smak. Bourdieu definierar doxa vid ett flertal tillfälle (se t.ex. Bourdieu 1977, 164ff).

229 Smith och Windes 2000, 4

sexualitet, där driftslivet tycks ohämmat och abnormt; där ett flyktigt, ansvarslöst och promiskuöst leverne praktiseras. En åtskillnad mellan den ”goda” och ”dåliga” homosexualiteten är utmärkande för Svenska kyrkans dokument. Samtidigt som den genuina homosexualiteten avskiljs från den promiskuösa, efterliknar den en ”god” heterosexualitet. Likheterna mellan den goda heterosexualiteten och den genuina homosexualiteten är slående, liksom dess gemensamma fjärmande från promiskuitet. Den genuina homosexualiteten är skapad som heterosexualitetens avbild, vilket är en förutsättning för att samkönade par får en välsignelseakt i Svenska kyrkan. Även om välsignelseakten för samkönade par kan uppfattas som destabiliserande för heteronormativitetens samband mellan kön, könstillhörighet och sexualitet, så fungerar den genuina homosexualiteten snarare som en bekräftelse av den heterosexuella hegemonin, än som en subversiv potential.²³⁰ Välsignelseakten är på så sätt villkorad, gällande de genuint homosexuella som uppfyller de framställda kraven och idealen.

Modellen för den samkönade samlevnaden är den monogama äktenskapslika trofasta tvåsamheten. I denna samlevnadsform får de homosexuella liknande möjligheter som heterosexuella att leva i en kärleksfull relation, som gör att de kan mogna som människor. Utan denna stabila form står de inför en promiskuös livsstil.

Bisexualiteten är omgärdad av ambiguitet och misstänksamhet. Å ena sidan framförs utsagor som ”vi alla är bisexuella”, å andra sidan uttrycks uppfattningar om att bisexuella egentligen är homo- eller heterosexuella. Den bisexuella människan måste välja ett liv som hetero- eller homosexuell. Bisexualiteten förknippas som regel med den ”dåliga” sexualitet som den genuina homosexualiteten avgränsas ifrån.

Det har alltså inlemmats en ny genuin homosexualitet i Svenska kyrkan. Den homosexualitet som tidigare fördömdes har förvandlats till en fantombild för Svenska kyrkan att ta spjörn och avgränsa sig emot. Det är en annan homosexualitet, en annan homosexuell *personage* och handling som genom välsignelseakten får Svenska kyrkans legitimitet. Judith Butler har vi ett flertal tillfällen granskat den amerikanska arméns retorik och strategier i hanteringen av homosexualitet. I *The Psychic Life of Power* (1997) skriver hon:

230 Se t.ex. Butler 1999, 171–180; Butler 1997, 17; Butler 1993, 231–232

Consider – as a parting shot – how the contemporary efforts to regulate homosexuality within the U.S. military are themselves the regulatory formation of the masculine subject, one who consecrates his identity through *renunciation* as an act of speech: to say "I am a homosexual" is fine as long as one also *promises* "and I don't intend to act." This, the suppression and sustaining of homosexuality in and through the circular posture by which a body utters its own renunciation, accedes to its regulation through the promise. But that performative utterance, however compelled, will be subject to infelicity, to speaking otherwise, to reciting only half the sentence, deforming the promise, reformulating the confession as defiance, remaining silent.²³¹

Den amerikanska militären är inte på långt när först med att avkräva en bekännelse. Bekännelsen, i form av bikt, fungerade under medeltiden som en av de viktigaste ritualerna för sanningsproduktion.²³² Under 1800-talet handlade bekännelsen inte längre om något som subjektet ville dölja, utan också om det som var dolt för subjektet självt.²³³ Psykoanalysen kom att bli sinnebild för denna nya bekännelseform. Senare under 1900-talet blev komma ut-berättelsen den berättelse där homosexualiteten offentliggörs genom en bekännelse.²³⁴ Det är ur ett sådant perspektiv som den amerikanska militärens krav kan betraktas. Det är i första hand *bekännelsen* "jag är homosexuell" och *löftet* "jag har inte för avsikt att leva ut min homosexualitet", samt dess betydelse för disciplineringen, inordnandet och formerandet av ett homosexuellt subjekt som är av intresse här.

Organiseringen och inordnandet av homosexualiteten i den amerikanska militären har vissa likheter med hur en genuin homosexualitet ges plats, interPELLERAS och arkiveras inom Svenska kyrkan i samband med en välsignelseakt för samkönade par. I Svenska kyrkans dokument finner den amerikanska militärens krav på en bekännelse och ett löfte sin

²³¹ Butler 1997, 82

²³² Mark D. Jordan har skrivit om biktens roll och funktion under medeltiden. Bikten hade sin plats inom rättsväsendet, medicin, utbildning och familjeförhållanden, kärleksrelationer och i vardagliga göromål. Brott, synder, tankar och begär, sjukdomar och bekymmer bekändes. Bekännelsen skedde både offentligt och privat. Talet om sodomi innebar en "risk" till uppmuntring av det som inte var tillåtet. I ett avseende kräver sodomien att bli tystad (Jordan 1997, 111–113).

²³³ Det dolda kunde endast komma fram gradvis genom ett bekännelsearbete som tog gestalt i ett samspel mellan bekännaren och den som bikten bekändes för (Foucault 2002, 80f; Se även Sullivan 2003, 54).

²³⁴ Plummer 1995, 24–26. Jag återkommer till komma ut-berättelsen i nästa kapitel.

motsvarighet i ett bejakande av den genuina homosexualiteten och ett avståndstagande av en promiskuös homosexualitet. Motsvarigheten inom Svenska kyrkan kan alltså vara bekännelsen ”jag är genuint homosexuell” och ”jag avsäger mig”, genom löftet, ”promiskuitet”.²³⁵ Det framgår bland annat när teologiska kommittén talar om en genuin homosexuell *personage* som ”i ansvar lever i homosexuell gemenskap, *förutsatt* att samma normer för relationer följs som för heterosexuella förhållanden, ryms också inom kyrkans gemenskap”.²³⁶ Det är denna uppfattning om homosexualitet som har vunnit mark i samband med välsignelseakten för samkönade par. Det är den genuina homosexualiteten i trogna, monogama och av kärlek (*agape*) präglade samkönade relationer, som får en välsignelseakt. Det lämnas inget utrymme för en promiskuös, dålig, homosexualitet. Genom ett explicit avståndstagande från den promiskuösa homosexualiteten upprätthålls gränsen mellan det rena och det orena, den goda och den dåliga sexualiteten, liksom mellan eros och agape. Löftet innebär här att den homosexuella personen förväntas förhålla sig till vissa uttalade regler och normer. Samtidigt som den genuina homosexualiteten möjliggjorde en välsignelseakt för samkönade par medför den tydliga gränsdragningen mellan en genuin och promiskuös homosexualitet ett uteslutande av andra potentiella former och betydelser för vem den homosexuella personen är eller kan vara inom ramen för Svenska kyrkan.

Jag har hittills undersökt hur kristen tro, sexualitet och samlevnad sorteras och benämns i det svenskkyrkliga materialet i samband med beslutet om att införa en välsignelseakt för samkönade par. Två positioner har framträtt där såväl gemensamma som olika uppfattningar kommer till uttryck. Mot bakgrund av denna analys ska jag i de två följande kapitlen undersöka hur kristen tro, sexualitet och samlevnad framträder i intervjumaterialet.

²³⁵ Detta innebär givetvis inte att bekännelsen är ”sann” i sig eller att löftet hålls. Bekännelsen producerar snarare sanning.

²³⁶ Homosexuella i kyrkan 2002, 33. Min kursivering.

4. EKHO

Ett år efter kyrkomötets beslut om att införa en välsignelseakt för samkönade par påbörjade jag en serie intervjuer med kristna icke-heterosexuella personer. Intervjupersonerna, elva till antalet, befann sig på olika platser runt om i Sverige. En av dem var Sara.

I Saras berättelse hör sexualiteten och den kristna tron nära samman. Sara upplevde tidigt att hon ”kunde bli förälskad i flickor [men] när jag bestämde mig för att vara kristen förtryckte jag den biten hos mig själv”. Hon hade en, som hon säger, ”fanatisk period” med en ”fundamentalistisk syn på Bibeln” där det inte handlade om att tolka bibeltexten utan om säkra svar. Upprottet från den fanatiska perioden föranleddes av att Sara mötte ”människor som tänkte lite annorlunda”. Hon började därmed ifrågasätta sin kristna tro. Under perioder avsåg Sara helt kontakten med kyrkan. När hon, efter att ha varit negativt inställd till både kyrkan och kristendomen, vände åter till Svenska kyrkan hade hon förmått förena sin sexualitet och kristna tro. Det förtryck av sexualiteten som hon tidigare hade upplevt var i och med det övervunnet. Samtliga faser som Sara genomgick medförde signifikanta skillnader för hennes syn på kyrkan, Bibeln, sexualitet, samlevnad och kristen tro.

Föreliggande kapitel behandlar icke-heterosexuella personers berättelser om kristen tro, sexualitet och samlevnad. De uppfattningar som kom till uttryck i föregående kapitel, där bland annat en distinktion mellan promiskuös och genuin homosexualitet gjordes, utgör kapitlets utgångspunkter. Innan jag vänder mig till intervjupersonernas berättelser ska jag först beskriva den moderna kristna HBT-rörelse som intervjupersonerna på ett eller annat sätt är anknutna till.

EN KRISTEN HBT-RÖRELSE

Som upphov till den moderna homorörelsen och dess olika förgreningar brukar Stonewallupproret i New York i juni 1969 utpekats. Stonewallupproret utgör den brytpunkt där det tidigare dolda homosamhället blev synliggjort. Det var kring denna händelse, där homosexuella, bisexuella och transpersoner drabbade samman med polis, som paroller som "out of the closet and into the streets" tog form och manade till politisk aktivism.¹ Sexualiteten skulle befrias från det förtryck som den var förbunden med. Mycket av den tidiga befrielsekampen kom att handla om att omformulera den homosexuella identiteten till något positivt, något att vara stolt över. I en beskrivning av gayrörelsen och dess framväxt menar Annamarie Jagose att Stonewallupproret har intagit en särställning som den moderna gayrörelsens myt och som symbolen för befrielsen och offentliggörandet av samkönad kärlek och sexualitet.² Pridedefestivalen har blivit gayrörelsens årliga ceremoni, komma ut-processen dess huvudsakliga rit. Åminnelsen av Stonewallupproret manifesteras alltjämt i Pridedefestivaler världen över, liksom i en offentlig homosexuell subkultur. Denna subkultur utgör också, menar Robert Goss, utgångspunkten för social och religiös förändring:

Lesbians and gay men create a gay/lesbian social space that refuses to be assimilated into heterosexist social space. It remains a transgressive space that asserts new positive but defiant forms of gay/lesbian discourse and practice.³

Den uppfattning som kom att känneteckna befrielsekampen och dess retorik efter Stonewallupproret, där förtryckta HBT-personer skulle befrias från förtryckande strukturer, har både fått ett stort genomslag och mött en omfattande kritik.⁴ Likaså har den linjära utvecklingsberättelsen

¹ Se Seidman 1997, 117

² Jagose 1996, 30f

³ Goss 1993, 59

⁴ Kategorierna "förtryckare" och "förtryckta" har kritiserats från flera håll, inte minst av queerteorin, som opponerar sig mot fasta identiteter (se Sullivan 2003, 29). Men även kritiker har kritiserats då de underminerar det för många så viktiga politiska subjektet. Inom många HBT-rörelser är det den "etniska" modellen av homosexualitet som vunnit företräde. Men även queerteoretiker som Steven Seidman ger emellanåt uttryck för denna uppfattning, som i *Difference Troubles* (1997), där han vänder sig till befrielse teorin: "I wish to recover the expansive social and political potential of liberation theory" (Seidman 1997, 131).

om social förändring – från ett massivt samhälleligt förtryck av sexuella minoriteter till en allt öppnare samhällelig situation – inte undsluppit kritik. Horacio N. Roque Ramirez menar, med utgångspunkt i Foucaults teorier, att Stonewallupproret gör anspråk på en ”totalhistoria” där det finns ett *före* och ett *efter* som markerar en statisk, linjär förändring ”from repression to freedom, with no racial or ethnic specificity”.⁵ De som hamnar i skuggan av Stonewallmyten och dess globala iscensättning i Prideparader får söka plats och identitet utanför mainstreamberättelsen: ”the liberated white male gay subject takes center stage as the queer genders and sexualities of color are left scattered in historiographical background”.⁶ Det var förvisso ingalunda enbart vita homosexuella män som kom ut i Stonewallupprorets efterföljd. Även bisexuella och transpersoner kom att dela denna händelse med homosexuella, i opposition till ett förtryckande heterosamhälle. Men, som Ramirez skriver, Stonewallupprorets *mythos* medför samtidigt en exkludering av de sexuella minoriteter som inte omfattas av Stonewallupprorets hegemoniska totalhistoria.

I befrielsekampen har den så kallade komma ut-berättelsen spelat en viktig roll. Komma ut-berättelsen betraktas emellanåt som en modern omvändelseberättelse, där det berättas om en förändring från en tidigare hemlighållen sexualitet till en offentliggjord sann sexualitet.⁷ *Garderoben* blev den metafor som kom att utgöra komma ut-berättelsens centrala komponent. I garderoben var den sanna sexualiteten tystad, osynliggjord och förtryckt, medan dess kontrahent – den synliga, öppna, officiella sexualiteten som tidigare varit begränsad till heterosexualiteten – åtnjöt en annan status och position. Erfarenheten av att vara i garderoben var något som homosexuella och andra sexuella minoriteter inte delade med heterosexuella, varför den kunskap som erfarenheten förde med sig fick betydande följder för såväl kristna som andra HBT-grupper. Det offentlighöjande av sexualiteten som komma ut-berättelsen skildrar har av somliga tillskrivits en förändringspotential, medan andra, däribland queerteoretiker, har ifrågasatt komma ut-berättelsens premisser om en

5 Ramirez 2005, 122

6 Ramirez 2005, 123

7 Travis Kong, Dan Mahoney och Ken Plummer kallar komma ut-berättelsen modernistisk eftersom den kretsar kring en oproblematiserad autentisk identitet som avtäcktes i komma ut-processen (Kong, Mahoney och Plummer 2003, 94).

förtryckt, dold och stabil identitet som är möjlig att befria.⁸ Kritiken, som jag återkommer till, handlar om hur den ”öppna” sexualiteten är beroende av den ”dolda”, hur garderobens struktur reproduceras utanför garderoben och, dessutom, om den biopolitiska makt- och kunskapsproduktion som komma ut-berättelsen är en del av.

Inom kristenheten har komma ut-berättelsen vunnit gehör, särskilt då den sammanfördes med en inom kristendomen redan etablerad berättelse: berättelsen om *Exodus*. Även andra kristna teman och berättelser knöts an till den växande kristna homorörelsen, t.ex. den erfarenhetsbaserade omvändelseberättelsen, som finner sin historiska motsvarighet hos bland andra Paulus och Augustinus. Det är den erfarenhetsbaserade kunskapen om förtryck och marginalisering som, menar Robert Goss, ska ligga till grund för en queerteologi.⁹ Goss är inte ensam om denna uppfattning. Denna utgångspunkt är gemensam för de teologier som riktar kritik mot all slags universell teologi. Den tidiga homoteologin kom i mångt och mycket att präglas av befrielsesteologin och den kontextuella teologin. Liksom det inom befrielsesteologin gavs utrymme åt socialt marginaliserade positioner, som ”fattig”, ”förtryckt”, ”kvinna”, ”färgad”, att formulera en erfarenhetsbaserad teologi, gavs sexuella minoriteter ett motsvarande utrymme inom homoteologin.¹⁰ Den av befrielsesteologin präglade homoteologin har varit kännetecknande för många HBT-kristna grupper runt om i världen.

På svensk mark etablerades EKHO (*Ekumeniska grupperna för kristna homo- och bisexuella samt transpersoner*) under andra hälften av 1970-talet. EKHO är sprungen ur samtalsgrupper som först tog form i Stockholm och Uppsala.¹¹ På föreningens hemsida står EKHO:s syfte att läsa. Syf-

8 Det är antagandet om att det finns en tydlig, avgränsad, essentiell, universell och stabil sexuell identitet som kritiken ofta riktar in sig på. Kritik har också riktats mot dikotomier som homosexualitet och heterosexualitet, man och kvinna (Sullivan 2003, 38). Dikotomierna som associeras till garderoben – öppen/sluten, ute/inne, kunskap/okunskap – är, menar Judith Butler (1991, 15f), ömsesidigt beroende av varandra och ger varandra mening.

9 Goss 1993, 62–63. Goss använder begreppen queer och queerteologi synonymt med homo och homoteologi. Begreppet *queer* ges ofta helt andra konnotationer, ofta i polemik med begreppen homosexuell och heterosexuell.

10 Se del 5 i David F. Fords *The Modern Theologians* (2005) för flera exempel på detta. Mary McClintock Fulkerson (1994, 25–27) karakterisering av feministsteologins epistemologi har flera likheter med hur befrielsesteologin har påverkat HBT-teologin.

11 Se Mohr 1988, 129. EKHO var från början en förkortning av ”Ekumeniska gruppen för kristna homosexuella”, men kom senare också att inkludera bisexuella och transpersoner,

tet är ”att sprida kunskap, förändra attityder och värderingar gentemot homo- och bisexuella samt transpersoner inom kyrkosamfund och församlingar”.¹² I de målparagrafer som framhåller att föreningen vill ”avslöja förtryck av homo- och bisexuella samt transpersoner och visa på de konsekvenser detta förtryck får för den enskilde” framträder EKHO:s befrielseologiska prägel, liksom i viljan att skapa ”en levande och befriande gemenskap för homo- och bisexuella samt transpersoner” och ”frigörelse och rättvisa för homo- och bisexuella samt transpersoner i kristna kyrkor och samfund”.¹³ Men det är ingen ”gaykyrka” som EKHO vill skapa, likt MCC (*Metropolitan Community Church*) som bildades i Los Angeles 1968. EKHO avser snarare ge stöd åt kristna HBT-personer så att de kan verka i sina församlingar.

Materialet som analyseras i det föreliggande kapitlet består av intervjuer med personer som jag har kommit i kontakt med genom några av EKHO:s lokalföreningar.¹⁴ Möjligheten att välja intervjupersoner har varit begränsad, men det har, utifrån tillgänglighetsprincipen, ändå funnits en spridning över variablerna ålder, kön och sexualitet. Av hänsyn till materialets stundom känsliga karaktär så har intervjupersonerna inte bara tilldelats fingerade namn; även aspekter av berättelserna som kan avslöja deras identitet har undanröjts efter bästa förmåga. Det är en av anledningarna till att intervjupersonerna inte presenteras översiktligt här, som brukligt är, utan får framträda löpande i texten som följer. En schematisk översikt över de frågorna som ställts under intervjuerna återfinns i bilaga 1.

Kapitlet är tudelat. Den första delen är disponerad efter teman som framkom under intervjuerna, medan den andra delen i huvudsak består av en analys av intervjupersonernas livsberättelser. Men det kommer snart att stå klart att det varken varit önskvärt eller möjligt att med alltför stort nit särskilja de olika aspekterna av intervjumaterialet. Ett av syftena med kapitlet är just att visa på hur sammanflätat sexualiteten, livsberättelsen och den kristna tron framställs av intervjupersonerna.

varför förkortningen fick den fulla lydelsen ”Ekumeniska grupperna för kristna homo- och bisexuella samt transpersoner”. Nu har även beteckningen queer tillfogats vilket resulterat i ”Ekumeniska grupperna för kristna HBTQ-personer”. EKHO består av RIKS-EKHO och lokalföreningar eller lokala grupper runt om i Sverige.

¹² EKHO 2008a

¹³ EKHO 2008b

¹⁴ Det finns givetvis kristna HBT-personer i Sverige som inte är eller har varit medlemmar i EKHO. Dessa personers berättelser behandlas inte inom ramen för mitt arbete.

BERÄTTELSE OM KRISTEN TRO, SEXUALITET OCH SAMLEVNAD

Homosexualitetens hegemoni

Merparten av intervjupersonerna definierar sig själva som homosexuella. Det är ingen tillfällighet, menar Mika, utan signifikativt: ”När de säger att de ska göra en intervju med tio HBT-personer på QX så är det fem bögar, tre flator, en bisexuell och en transperson eller något sådant. Det är deras skeva bild.”¹⁵ Inte heller Svenska kyrkan har lyckats förändra denna bild i sina dokument, där bisexualiteten som regel avfärdas och transsexualitet omgärdas av tystnad. I Svenska kyrkans skrivelse noteras dessutom att ”homosexualitet’ var ett i materialet sällan använt ord som nästan enbart användes av personer som uttrycker avståndstagande”.¹⁶ Det är då primärt den *manliga* homosexualiteten som omtalas. Den hittillsvarande forskningen har inte i någon större utsträckning lyckats inkludera bisexuella och transpersoner i de studier som har utförts. Uteslutningen av dessa sexualiteter har, menar Paula C. Rust, resulterat i en missvisande förståelse av sexualitet.¹⁷ Trots dessa anmärkningar börjar jag med att undersöka hur sexualitet, samlevnad och kristen tro framställs av de intervjupersoner som själva benämner sig som homosexuella.

Kaj blev tidigt medveten om sin homosexualitet. I hemmiljön innebar det inga större problem. Däremot var den kyrkliga identiteten svårare att förena med homosexualitet. Det framgår av hur den sociala kontakten med andra homosexuella såg ut:

Mycket på den tiden [handlade om] tillfälliga förbindelser. Jag kände mig främmande inför bögaras sociala kultur. Den var lite skrämmande. Jag hade det här trohets-

¹⁵ QX är både ett livsstilsmagasin och en webbplats som har profilerat sig som ett forum för HBT-personer.

¹⁶ KsSkr 2005:9, 2:2

¹⁷ Rust 2009, 124. I efterhand kan jag konstatera att jag aktivt skulle kunna motverka en överrepresentation av homosexuella män. Mitt urvalskriterium var icke-heterosexuella kristna som jag fick kontakt med genom EKHO. Det var först under intervjun som intervjupersonerna själva angav sin sexualitet. Ett större initialt urval riskerar emellertid att utesluta kategorier av intervjupersoner som har ett ambivalent förhållande till gängse kategoriseringar av sexualitet. Sara, som kallar sig individsexuell, skulle exempelvis falla utanför vedertagna kategorier.

idealet [...]. Mitt mål var att försöka hitta någon som jag kunde leva ihop med [...]. Det här att vara sambo eller lova varandra trohet och andra centrala kristna ståndpunkter var ganska internaliserade hos mig.¹⁸

Det kristna trohetsidealet ställs emot ett promiskuöst homosexuellt liv där inga stadigvarande relationer upprättas. Skillnaden mellan den homosexuella subkulturens tillfälliga sexuella förbindelser och det kristna trohetsidealet framstår som milsvid. Den motsättning som kan uppstå mellan homosexualitet och kristen tro medför, menar Kaj, ett val mellan att vara ”öppen och ärlig” eller ”oärlig och fel”:

Ska jag vara, leva som homosexuell så ska jag göra det fullt ut. Jag ska vara öppen och ärlig mot alla människor och mot mig själv. Det får ske till priset utav mitt engagemang i kyrkan och kanske till priset av min kristna tro.

Alternativet till att vara öppen och ärlig är ett ”tudelat synsätt”, där personer som är aktiva i kyrkan döljer sin homosexualitet. En av Kajs barndomsvänner hade levt ”kluvet”, utan att lyckas förena sin homosexualitet med ett kristet liv. Detta pekar Kaj ut som en av orsakerna till att barndomsvännen sedermera tog sitt liv.¹⁹ Att leva med, snarare än att lösa, motsättningen mellan homosexualitet och kristen tro är inget alternativ för Kaj. Den öppenhet som Kaj förordar är intimt förknippad med den långvariga relation som han har med en annan man. De ”öppnade sig tillsammans” och ”stöttade varandra”. Detta innebär dessutom ett avståndstagande från den promiskuösa homosexualiteten, ”bögnas sociala kultur”, samtidigt som en ärlig, sann och genuin homosexualitet bejakas.

Lukas lever sedan länge tillsammans med en man: ”det är väldigt viktigt för oss att leva i det här samhället som personer och inte som bögar”. Distinktionen mellan personer och bögar är något som återfinns i flera intervjuer. Det handlar emellertid inte om en uteslutande avgränsning

¹⁸ Ordet ”ståndpunkter” har här ersatt ordet ”begrepp”.

¹⁹ Kaj framställer två lösningar på vad John E. Fortunato (1982) kallat *gay predicament*, en motsättning mellan kristendomen och homosexualiteten. I samband med Svenska kyrkans *hearing* återgav Lars Gårdfeldt en liknande berättelse där katoliken Alfredo tog sitt liv till följd av motsättningen mellan homosexualiteten och den kristna tron (SKU 2005:1, 241). Jag återkommer till *gay predicament* längre fram i kapitlet.

mellan bögar och personer, utan om en rangordning där den partikulära identiteten ”bög” modereras i relation till en överordnad ”person”.²⁰ Detta är emellertid något som Kaj vänder sig emot:

”Ni är ju som vem som helst av oss. Vi tänker inte på det” och så tänker man inte på att det egentligen är en heteronormativ manifestation. För 20, 25 år sedan hade jag varit jätteglad om någon hade sagt det till mig. I dag tar jag det nästan som en förolämpning. Det är egentligen det som osynliggörandet handlar om; ”ni finns, men det är egentligen ingen skillnad på er och på oss för ni är ju nästan normala”. Naturligtvis säger man det i all välmening, men på ett omedvetet plan är detta ett uttryck för att man ändå har den heterosexuella normen som utgångspunkt.

Utraderandet av skillnader är problematisk för Kaj då det innebär ett osynliggörande av homosexuella, samtidigt som den heterosexuella normen befästs. Skillnaden mellan heterosexuella och homosexuella består, menar Kaj, främst av att homosexuella har en annan erfarenhet än heterosexuella. Homosexuella har erfarenhet av att tillhöra en minoritetsgrupp som i många fall har varit utsatt för olika former av marginalisering, förtryck och kränkningar. Genom att osynliggöra skillnaderna negligeras denna erfarenhet. I någon mån åsidosätter Lukas homosexualitetens partikulära betydelse till förmån för ”människan” när han framhåller att ”för mig är den viktigaste lobbyverksamheten att jag lever ut, att jag är sann som människa och lever ut Lukas som en helhet”. Homosexualiteten utgör en del, snarare än att på ett genomgripande sätt konstituera livet så som Kaj framställer det. Kaj är i något högre utsträckning än Lukas påverkad av den latinamerikanska befrielseteologin, där det förtryckta, marginaliserade subjektet är en grundpelare. Lukas nedtoning av det erfarenhetsmässiga subjektet gör det befrielse-teologiska projektet svårare att genomföra.

Ideal och erfarenheter av promiskuitet

Det unisona avståndstagande från promiskuitet som kännetecknade kyrkomötet 2005 bör ses i relation till den genuina homosexualiteten och stabila samkönade relationer. Hur förhåller sig då intervjupersonerna till den uppdelning mellan promiskuitet och långsiktiga, kärleksfulla

20 Jfr Butler 2000, 38–39; Bourdieu 2001, 121f

samkönade relationer som görs i det svenskkyrkliga materialet? Klas har erfarenhet av en sexuell relation som han menar inte räknas:

Jag hade en kärlekshistoria med en yngre man, men han var egentligen inte intresserad utav mig, utan vi var mest kompisar. Det var när vi var fulla eller påtända som vi hade sex några gånger. Jag räknar det inte riktigt. Det är på sidan om på något vis.

Kärlekshistorien bestod av sex som utövades under påverkan av narkotika eller alkohol. Denna kärlekshistoria står i bjärt kontrast till den sortens relation Klas själv förespråkar och önskar:

Även om jag inte alltid har levt efter det så tänker jag så här. Om det blir så att jag gifter mig eller har ett stadigvarande förhållande med en annan man så vill jag inte hålla på med något annat än att vara tillsammans med honom. Det skulle kännas väldigt konstigt, väldigt egendomligt, att vara otrogen [...]. Det är ju ingen som uppmanar till promiskuitet [...]. När man lyfter fram vad som är bra med homosexualitet är det att den kärleken är lika äkta som vilken kärlek som helst [...]. Jag vill också ha en partner, jag vill också älska precis på samma sätt som andra. Det är bara det att min kärlek riktar sig mot en av samma kön.

Det är i relation till ett stadigvarande, troget förhållande baserat på kärlek som kärlekshistorien inte räknas. Kärlekshistorien omfattar alkohol, droger och sex, medan den senare relationsformen inbegriper kärlek, äkthet och trohet. Den förra relationen karaktäriseras av *tillfälligheter*, om än upprepade, den senare av *tillit*. Klas har ännu ingen egen erfarenhet av en på kärlek och tillit baserad relation, utan när en önskan och ett ideal om en sådan. I Klas berättelse framträder två slags relationer där den ena bär promiskuitetens kännetecken och den andra det monogama, långvariga och äktenskapsliknande förhållandets särdrag. Den förstnämnda promiskuösa relationen och sexualiteten räknas inte, medan den andra är efterlängtd.

Olof har, precis som Klas, inte haft något längre förhållande. Olof menar att man i dag bygger sina relationer på kärlek framför praktikaliteter och ekonomiska aspekter:

Jag är traditionell. Jag tycker att det är bra att man har samma person hela tiden, men vi vet naturligtvis att folk skiljer sig och att de har flera vid sidan om. Sådant förekommer, men det kan inte ses som något ideal. Det är nyttigt för människor att lära känna någon under en väldigt lång tid.

Olof framhåller den långvariga tvåsamheten som ett ideal, även om han också pekar på människors oförmåga att uppfylla detta ideal. Det traditionella består här i ett värnande av idealet och en kritik av skilsmässa och otrohet. Vari det nyttiga består är oklart, men betoningen av att *lära känna*, bortsett från uttryckets bibliska konnotationer, markerar en förskjutning från *sex* till *relation*.

Kerstin skiljer på de relationer som hon hade till kvinnor i ”gayvärlden” och en kristen livsstil. ”Om det var något som jag möjligtvis kunde uppleva som dåligt”, säger Kerstin, ”så var det inte att jag var tillsammans med kvinnor, utan snarare att man konsumerar människor, att man blir för ytlig i sina relationer till människor”. I en illustrativ berättelse om ett par som vill ta emot kyrkans välsignelse framträder skillnaden mellan kyrkan och det ytliga konsumerandet av människor som hör ”gayvärlden” till:

Det kommer ett par till kyrkan. De har bestämt sig för att de ska vara trogna mot varandra, de ska ta ansvar för varandra, de ska leva tillsammans, de ska stötta varandra och försöka vara bra för varandra. För att lyckas i det skulle de vilja ha en välsignelse.

Den ytliga konsumtion av människor tillsammans med den sexuella skörlevnad som, enligt Kerstin, präglar ”gayvärlden” framstår som helt olik det kristna förhållningssätt som hon själv förordar. Kerstin utvecklar sitt resonemang kring promiskuitet och konsumerandet av människor:

Om en promiskuös människa söker upp kyrkan eller prästen då tänker man att man måste stöta bort den människan för annars har kyrkan blivit för tolerant. Då tänker man inte att den människan skulle kunna sluta att vara promiskuös. Det finns promiskuösa människor i den homosexuella rörelsen och det finns också i den heterofila världen [...]. Det är inte bra när människor konsumerar andra människor på det sättet. Det är aldrig bra. Men en människa som älskar en annan människa, vem har rätt att säga det är dåligt?

Promiskuiteten är något negativt som existerar i både den heterosexuella och homosexuella världen *utanför kyrkan*. Det är något som kyrkan kan hjälpa människor att sluta med. Promiskuiteten sammanförs med konsumtion och ställs emot en kristlig kärleksfull relation, om vilken kyrkan kan slå vakt. Andreas för ett liknade resonemang: ”jag tror att de här som, ursäktat uttrycket, ’knallar runt’ egentligen letar efter en livskamrat”. Det är en ”trogen tvåsamhet”, en partner för livet, som Andreas menar att de flesta människor egentligen vill ha. Dessutom betonar han, precis som flera andra intervjupersoner, att ”homosexualitet handlar om kärlek”.

I intervjupersonernas berättelser omgärdas den kristna relationsformen av vissa värderingar, uppfattningar och ord som definieras i förhållande till en utomkyrklig, sexuell och ytlig promiskuitet. Promiskuiteten blir därför ett problem *i* kyrkan. Den form för sexualiteten som hittills förespråkats är, i linje med vad Svenska kyrkan förordar, den monogama, varaktiga relationen som präglas av kärlek och ömsesidighet. Sexualitetens arenor framställs som ömsesidigt uteslutande. Den promiskuösa sexualiteten är *inte* trogen och långvarig, den präglas *inte* av kärlek och ömsesidighet. Den kristna formen för sexualitet präglas *inte* av utnyttjande konsumtion, tillfällighet eller ytlighet. Promiskuitet och kristen tro verkar, utifrån intervjupersonernas berättelser, väsensskilda.

Till skillnad från de andra intervjupersonerna framställer Mika promiskuiteten i positiva ordalag. På följande sätt inledde hon relationen till en transperson: ”jag kan tänka mig att ha en sexuell relation med dig’, ’jaha, det kan jag med’ säger han. Så var det klart”. Upprinnelsen till det ”skamliga förslaget” är, menar Mika, att ”få vanlig mänsklig kontakt, hudkontakt”. Men även om hon tänkte att ”det kan väl vara kul en tid” så konstaterar hon att ”människor liksom häktar i varandra. Anknytning är inte något man bara gör när man är 5 år”. En relation som har sin upprinnelse i ett promiskuöst ”skamligt förslag” förändras alltså till en annan sorts relation. Relationen initieras ”utanför” kyrkan, men de kommer senare att fira gudstjänst tillsammans i den församling som Mika tillhör. Det betyder inte nödvändigtvis att en negativt laddad promiskuös sexualitet omvandlats till något positivt, utan snarare att gränserna mellan kyrka, kristen tro och promiskuitet utmanas något. I Mikas berättelse framstår inte den promiskuösa sexualiteten, kristen tro och samlevnad som varandras motsatser.

Intervjupersonernas framställning av homosexualitet liknar i flera avseenden den genuina homosexualitet som kommer till uttryck i Svenska kyrkans dokument. Skillnaden är att flera av intervjupersonerna talar ur egen erfarenhet. Den skarpa gräns mellan promiskuös livsstil och ett kristet levnadssätt som framträder i det svenskkyrkliga materialet proklamerar även av intervjupersonerna, med undantag för Mika.

Bisexualitetens ambiguitet II

När bisexualiteten har diskuterats inom Svenska kyrkan så har den förknippats med en promiskuös homosexualitet. Förställningen om bisexuella som promiskuösa kan, som Paula C. Rust har påpekat, bero på att bisexuella har bedömts utifrån en dikotom modell som består av homosexuella och heterosexuella.²¹ Hur framstår då bisexualiteten hos intervjupersonerna?

Jakob kallar sig själv bisexuell. Att det blev en kvinna som han ”blev kär i”, fick barn och gifte sig med menar han var en tillfällighet:

Jag tycker fortfarande att killar är snygga, men likaväl som om jag hade varit heterosexuell och varit ihop med min fru så vill jag inte vara med någon annan kvinna för det. Jag försöker se bort könet och se människor.

Jakob skulle, i egenskap av en med kvinna gift man, kunna leva sitt liv i garderoben. Anledningen till att han kommer ut som bisexuell framkommer när han berättar om förlovningen med sin blivande fru: ”det hade jag som kriterium innan vi förlovade oss, att hon ska förlova sig med hela mig”. För Jakob tycks skillnaden mellan att bekänna sin bisexualitet och leva som heterosexuell vara att det senare medför ett slags falskhet, medan bekännandet av bisexualiteten, oavsett dess konsekvenser, är av sanning nödvändig. Bekännelsen blir därtill, i Jakobs fall kanske extra tydligt, ett blottläggande av något som annars skulle kunna förbli dolt.²² Denna tendens att bekänna sin sexualitet som en del av sanningen om sig själv hör, med Foucaults ord, samman med att ”[m]änniskan i Västerlandet har blivit ett bekännelsedjur”.²³ Plikten att

²¹ Se Rust 2009, 100ff

²² Jfr Rust 2004, 201ff

²³ Foucault 2002, 77

bekänna har blivit internaliserad till den grad att den inte längre upplevs som tvingande. Sanningen upplevs snarare, som för Jakob, rymmas i människans hemliga inre med krav på att på att bli berättad. Om sanningen hindras från att komma till ytan beror det snarare på ett tvång att hålla sanningen hemlig, än en motvilja inför bekännelsen.²⁴ Jakob framhåller dessutom att talet om sexualitet producerar ett slags motvikt till den heterosexuella normen:

Det behöver pratas om sexualitet för annars blir heterosexualitet normen och allt annat blir konstigt. Men det behöver inte pratas om att bi- och homosexuella och transpersoner är något annat utanför normen, utan bara en annan form av sexualitet.

Det är primärt den inbördes relationen mellan olika sexualiteter som Jakob diskuterar, liksom ett uttraderande av skillnaderna i det asymmetriska och hierarkiska klassifikationssystemet över mänsklig sexualitet där heterosexualiteten är normerande. Men talet om andra sexualiteter än heterosexualitet medför inte nödvändigtvis en uppgörelse med rådande föreställningar. Det är samtidigt en bekräftelse av den biopolitiska kunskapen då den är en förutsättning när sexualiteten bekänns och omtalas.²⁵

Som strategi för att undvika att hamna inom de gängse sexualitetskategorierna kallar sig Sara individsexuell. Den skillnad Sara gör mellan bisexualitet och individsexualitet påminner om hur Kristin G. Esterberg talar om *monosexualitet* i relation till bisexualitet. Medan monosexuella har könet som grund för relationen uppfattas bisexuella ”as more flexible, having a unique ability to cross gender boundaries”.²⁶ Bisexualiteten liknar alltså Saras individsexualitet, vilket också framgår när Sara säger att hon ”blir förälskad i en individ och inte i ett kön”.²⁷ Begreppet individsexuell avser dessutom att undanröja bisexualitetens ambiguitet, framförallt genom att betona *individen* framför *könet*. Den individsexuella människan ges här förmågan att kunna bli förälskad i och ha en

24 Foucault 2002, 76–77

25 Jfr Jordan 2000, 234

26 Esterberg 2002, 216

27 I Esterbergs studie om lesbiska och bisexuella kvinnor beskrivs en bisexuell identitet som ”It’s the person, not the gender” (Esterberg 1997, 38). Detta är en uppfattning som också uttrycks av Sara och Jakob. Se också Marco Vassis lansering av begreppet *metasexualitet*, som tänks som ett begrepp som, till skillnad från de gängse sexologiska kategorierna, ska omfatta ”the totality of my erotic awareness and function” (Vassi 1997, 70).

sexuell relation med en annan individ, snarare än ett specifikt kön. Genom att betona sexualitet och kärlek mellan två individer blir begreppet individsexuell ett sätt att komma från bisexualitetens promiskuösa och polyamorösa konnotationer.

Intervjupersonernas annektering av den trogna, långvariga tvåsamheten hör samman med en förskjutning från sex till relation. Jakob menar att fokus ofta felaktigt har hamnat på ”sexet”: ”Det är två bögar, det är inte två människor som älskar varandra utan det är två personer som har sex.” Det är en sådan uppfattning som Jakob vänder sig emot, inte minst för att ”det går helt smidigt att prata om heterosexuella utan att tänka på vad de gör i sängkammaren”. Fördomar om icke-heterosexuella personer är, menar Jakob, sprungna ur okunskap. Felaktiga föreställningar och fördomar kan enligt Jakob motverkas genom att man talar om homo- och bisexualitet som relation, snarare än som sexualitet.

Biomakten ifrågasatt

För de flesta intervjupersoner är sexualiteten fixerad. De är antingen homo-, bi-, individsexuella eller transpersoner. Så är det inte för Johanna:

Jag gillar tjejer och det räcker för mig. Sedan, naturligtvis, har jag träffat många trevliga killar också. En och annan har jag varit lite kär i, men jag väljer kanske inte att definiera mig som homo eller bi. Det pendlar lite grann hur man känner.

Även om Johanna omnämner de gängse sexualitetskategorierna, så bekänner hon sig inte till någon av dem. När tvekan uppstår inför benämningen av den egna sexualiteten tycks det inte finnas något reellt alternativ. För Johanna innebär hennes ”då på något vis ja homo bisexuell då på något vis”-sexualitet en befrielse, allra mest från en, som hon säger, traditionell kvinnoroll:

På något vis kan man kanske delvis kliva ur den traditionella kvinnorollen som man som heterosexuell kvinna på något vis förväntas leva upp till, eller förväntas... I och med att jag liksom inte är, lever upp till heteronormen, då kan jag delvis välja min egen könsroll även om jag kanske i rätt hög grad lever i ganska vanligt liv.²⁸

²⁸ I flera av de citat som jag anför från intervjun med Johanna har jag valt att inte omvandla talspråk till skriftspråk i lika hög utsträckning som annars. Det beror på att det finns

Johanna provar sig fram i språket. Hon undersöker sexualitet, könsroller och möjligheterna språkligt. Hennes tal är fullt av reservationer och trevanden. Hennes strävan efter att undslippa den heterosexuella kvinnans krav och gissel framstår visserligen uttryckligen. Den traditionella kvinnorollen är Johanna bekant med från sina kyrkliga engagemang. Många av de förväntningar som denna kvinnoroll för med sig menar hon inte har passat henne. När människor i Johannas bekantskapskrets gifter sig, köper hus och skaffar barn, väljer hon att ”i varje fall under en period lämna kyrkan för att prova lite andra värderingar, lite andra sätt att leva”. Detta förklarar hon genom att säga att ”jag vill inte ha den här traditionella livsstilen, inte för att jag tycker den är dålig, men någonstans så känner jag att den inte passar mig”. Till den traditionella livsstilen knyts heterosexualiteten. Antingen konstitueras livet av heterosexualitetens nav i den *traditionella livsstilen* eller så konstitueras det av *något annat*. I Johannas berättelse om sig själv framträder tvekan och osäkerhet när det gäller alternativet.

Den traditionella livsstilen hör till kyrkan, varför Johanna lämnar kyrkan för att leva på *ett annat sätt*. Detta får konsekvenser för hur Johanna beskriver sin kristna tro:

Om du är uppvuxen i en kyrka eller på något vis köper den Guds bild, den tro, som serveras i kyrkan – inte att det är något fel på den, men man kanske tvingas – lever man lite utanför den här normala normen då passar inte den här traditionella tron som serveras i kyrkan, då tvingas man på något vis att hitta på en egen tro [...] normala människor, eller vad jag ska säga, mer traditionellt kristna, har kanske lite andra perspektiv som ibland kan vara svåra att förena.

Eftersom Johanna lever utanför den ”normala normen” är hon *tvungen* att formulera sin egen tro, vilket får till följd att det blir svårt att finna en gemenskap med ”normala människor”. De *andra sätt att leva* som Johanna nämner inbegriper en annan egenhändigt formulerad tro än den *traditionella tron* som kyrkan ”serverar”. Normaliteten, kristendomen, traditionella könsroller och familjeliv hör alltså heterosexualiteten till. Den som inte är heterosexuell får problem också med de övriga aspekterna.

aspekter av hur Johanna *talade* som är av betydelse för hur hennes sexualitet och kristna tro framställs.

För Johanna handlar det om ett omförhandlande av normaliteten: ”när man kommer underfund med att man gillar tjejer på något sätt måste man kanske omförhandla sina värderingar kring det här med vuxenrelationer, man och kvinna. [På samma gång] omförhandlar man kanske också sin relation med Gud”. Även om Johanna inte entydigt definierar sig utifrån gängse sexualitetskategorier så spelar heterosexualiteten en viktig roll som någon hon *inte* är. Hur tveksam hon än må vara när det gäller att benämna sin egen sexualitet, så står det klart att hon definierar sig själv som icke-heterosexuell. Heteronormens hegemoni får Johanna att framträda och uppfatta sig själv som avvikande. I centrum för detta avvikande står sexualiteten.

Johanna lyckas inte omsätta sin sexualitet i tal på ett sådant otvetydigt sätt som de andra intervjupersonerna gör. Detta misslyckade benämning kan belysas utifrån Luce Irigarays uppfattning om språket som fallogocentriskt. Med begreppet *fallologocentrism* beskriver Irigaray hur språket är centrerat kring mannen. Det innebär att den kvinnliga erfarenheten inte kan artikuleras, utan förblir tystad. Språket inbegriper bara ett kön, nämligen det manliga, även om det finns två könskategorier: man och kvinna. Det finns ingen position utanför det fallogocentriska språket, menar Irigaray, inte heller någon ”possible way to situate oneself there, that would result from the simple fact of being a woman”.²⁹ Uttryckt med andra psykoanalytiska termer så är språket, som kännetecknar vad Jacques Lacan kallar den symboliska ordningen, synonymt med fadersnamnet och faders lag. Det betyder bland annat att ”kvinnan” endast kan interPELLERAS i den symboliska ordningen som ett av fadersnamnen.³⁰

Vad innebär då detta för Johannas berättelse? Johanna skulle, som de flesta andra intervjupersoner, kunnat anamma en redan befintlig sexualitetskategori, vilket skulle innebära att hon accepterade den symboliska ordningens språk för sexualitet och därmed ett fadersnamn. Men i sin tvekan synliggör Johanna att hennes sexualitet ”inte finns”; den är frånvarande. Johanna ger med andra ord uttryck för något som inte kan artikuleras inom det biopolitiska arkivet, något som med Derrida

29 Irigaray 1985, 162. Originalen är kursiverat.

30 Žižek 1995, 24f. Detta innebär att kvinnan inte existerar innan hon blir ett objekt för mannens begär. ”Kvinnan” är därför inte, med Slavoj Žižeks ord, ”the *cause* of man’s Fall: it is man’s Fall into sexuality itself that *creates* woman” (Žižek 1994, 140).

kan förknippas med dödsdriften.³¹ Det glapp som framträder mellan att omsätta sexualiteten i det språk som den heteronormativa symboliska ordningen erbjuder, med dess möjligheter och begränsningar, och den sexualitet som där inte ryms, tillskrivs ibland egenskaper som kan destabilisera den rådande ordningen.

Frågor om subversivitet och kategorisering av sexualiteten uppkommer också i intervjun med Mika, där flera schatteringar läggs till de vanliga HBT-kategorierna. Även om det finns likheter mellan Mikas och Johannas förhållande till statiska sexualitetskategorier, så bär inte Mika på Johannas prövande tvekan. Mika presenterar sig bland annat som bisexuell transperson med beteckningen FTM, en förkortning av *female to male*. Hon positionerar sig vid flera tillfällen, bland annat vid ett tillfälle då jag sätts på prov:

Mika: Du kan väl de begreppen, FTM och MTF?

Daniel: FTM? Det är female to male.

Mika: Ja, det är så som jag är. MTF är tvärtom.³²

När det gäller olika definitioner av sexualitet refererar Mika till vissa Internetsidor, i synnerhet sådana där man kan fylla i sitt kön och sin sexualitet. Det handlar här ingalunda om någon frigörelse från det biopolitiska arkivet, snarare om ett reproducerande och befastande, vilket syns i den upptagenhet som Mika visar den biopolitiska maktapparaten med dess kategoriseringar av sexualiteten. Genom att tillskansa sig mer kunskap om sexualitetens potentiella betydelser så befäster Mika biomakten, snarare än att undergräva den. Det sker genom att hon formulerar ytterligare stratifierade undergrupper till de redan inarbetade kategorierna. På så vis gör Mika biopolitiken personlig.

Mikas fantasi

Sexualiteten beskrivs emellanåt som valbar och flytande i det postmoderna samhället. Zygmunt Bauman menar att sexualiteten har lösgjorts från både kärlek och reproduktion. Erotiskt sex har istället blivit en del

31 Derrida 1995a, 14. Se kapitel 2 om förhållandet mellan arkivdriften och dödsdriften.

32 Eftersom Mika själv kallar MTF för "man" och "han", så väljer jag att kalla Mika för "hon", även om detta inte alltid är vedertaget inom HBT-kretsar.

av utforskandet av den egna identiteten. Sex betraktas som något som individen väljer och konsumerar för sin egen skull, snarare än som en del av en relation.³³ När samtiden beskrivs i liknande ordalag i det svenskkyrkliga materialet görs det genomgående med ett avståndstagande. Föreställningen om kön och sexualitet som valbara, liksom sexualiteten som en identitetsmarkör, kommer emellertid till uttryck på ett annat sätt i intervjumaterialet, i synnerhet hos Mika.

Mika är den enda av intervjupersonerna som har en positiv uppfattning om andra samlevnadsformer än den tvåsamma som annars förespråkas. Utforskandet av olika former av relationer påbörjade Mika redan innan hon kom ut som transperson, då hon var gift med en man. ”Man kan ju fantisera”, säger hon, om att ”vara fler än två”. Det var en fantasi som hon delade med sin dåvarande make. De hade båda tidigare erfarenheter av detta. Mika kom att förverkliga fantasin när hon inledde ett förhållande med en kvinna:

Det hände att jag träffade en kvinna som nyligen hade kommit på att hon var lesbisk. Då hade vi den relationen, kan man säga, parallellt i sju månader tills hon bar sig fruktansvärt illa åt [...]. Jag klippte tvärt. Jag tyckte att hon trampade på mig för mycket. Hon gick över gränsen; alltså, så bär man sig inte åt.

Den ”öppna” relationen där parterna har sexuella relationer med andra går om intet när en av parterna bryter mot en uttalad eller outtalad överenskommelse. När kvinnan ”gick över gränsen” uppstår en situation vars utväg blir att upphäva relationen. Mika rättar sig inte efter den ordning och de gränser som annars framträder i intervjumaterialet, utan vill själv bestämma var gränserna ska gå, med sin egen njutning som vägvisare. Så länge hennes fantasi förverkligas, njutningen finner sin form, verkar allt gott. Men när gränserna inte respekterades i relationen med kvinnan leder det till ett omedelbart slut. Gränserna för de förhand-

33 Det traditionella identitetsformandet har, menar Bauman, försvagats med modernitetsprocessen. Människans ökade sociala och geografiska frihet och flexibilitet har gett utrymme för andra källor att påverka identitetsskapandet och upplevelsen av identiteten. Bauman (2000, 31f) beskriver individualisationens förändring från en *given* identitet till en *uppgift*. Man får m.a.o. inte längre sin identitet vid födseln: man måste *bli* den man *är*. Livet var förr ingen uppgift: man övertog kulturen/religionen och den identitet som därigenom förmedlades (Bauman 1992, 117–120).

lingsbara relationsformerna sätts efter eget huvud och begär, som med Cornelius Castoriadis ord är ett uttryck för en relativt långt gången *autonomi*. Mikas berättelse bär dessutom på vad Christopher Lasch beskriver som narcissismens kännetecken, där en parentes sätts kring historien och framtiden, förfäder och avkomma, till förmån för den egna omedelbara njutningens logik: ”To live for the moment is the prevailing passion—to live for yourself, not for your predecessors or posterity”.³⁴ Det är mot detta fokus på den egna njutningen, parat med ständiga gränsöverskridanden, som Žižek riktar kritik:

What if, in our postmodern world of ordained transgression, in which the marital commitment is perceived as ridiculously out of time, those who cling to it are the true subversives? [...] What if, today, marriage is ”the most dark and daring of all transgressions”?³⁵

När respekterandet av gränser utgör ett undantag i ett samhälle som det postmoderna, där leken och gränsöverskridandet står i centrum, medför ett bekräftande av gränserna andra möjligheter. Det är inte överträdelserna av lagen som är det mest spännande eller vågade, utan det är, menar Žižek, att tjäna lagen som är revolutionerande, omdanande och vågat.³⁶ Den gränsöverträdelse som sker i Mikas relation till kvinnan förutsätter de gränser som Mika själv formulerat genom att överträda lagen. Det är alltså en gränsöverträdelse av överträdelsernas gränser.

I *On stories* (2002) diskuterar Richard Kearney två betydelser av begreppet *mimesis*, dels som avbildande och dels som skapande. I berättelsen om livet framställer *mimesis* inte bara vad som redan finns, menar Kearney, utan också det som kan finnas. Den mimetiska exponeringen av möjligheterna att organisera kroppar och relationer, samhällen och identifikationer, medför en potentiell omformning av den rådande ordningen och sätten att disponera ”livet”.³⁷ Mikas berättelse visar inte bara

³⁴ Lasch 1979, 5

³⁵ Žižek 2005, 53. Frågan är vem Žižeks kritik träffar. Möjligen rör det sig om en avgränsad grupp människor där gränsöverskridandet är norm.

³⁶ Žižek 2005, 69

³⁷ Kearney 2002, 132–133. Kearney utgår, som de flesta som diskuterar begreppet *mimesis*, från Aristoteles. I en kommentar till Aristoteles *mimesis*-begrepp kritiserar Stephen Halliwell (se särskilt 2002, 155) den ofta företrädde uppfattningen om *mimesis* som enbart en imitation av verkligheten.

vad som har varit utan även vad som kunde ha varit, inte minst genom att påvisa skillnaderna mellan ”livet” och fantasin. Mikas fantasi om hur intima och sexuella relationer kan gestaltas kan i detta avseende visa på möjligheter att omforma rådande normer och gestaltningar. Den ”öppenhet” som Mika förordar står i relation till mer ”traditionella” relationsramar, där otrohet sker i det tysta och fantasierna förblir fantasier. Värnandet och omsorgen om den andra i relationen, som Mika framhåller, ställs emot den incident som hennes lesbiska partner gav upphov till. Fantasin belyser andra sätt att ordna relationer som ännu inte har realiserats, även om det vore möjligt. Fantasin om något annat kan också rymma en möjlighet att destabilisera den rådande ordningen, bland annat genom att relativisera den.

Mycket av Mikas berättelse kretsar kring hur relationer kan utformas. Det framgår att Mika, efter tre äktenskap, inte vill upprepa en liknande typ av relation: ”jag vill ha en relation och jag har tänkt att det inte ska vara med en heterosexuell man”. Vid några tillfällen diskuterar vi polygami och ramarna för relationer. Mika ”tror inte att människan är monogam”. I samband med en föreläsning om polyamorösa relationer deltog Mika i en picknick där frågan om kristen tro och polyamorösa relationer kom upp:

Man hoppade in i en hög: ”hej”, liksom och kramade alla. Det var lite 70-tal igen, när man var på läger med kyrkan. Man kramar alla liksom ”ohh”. Alla älskar varandra. En av killarna hade läst teologi [...]. ”Hur ska jag som kristen förhålla mig om det skulle dyka upp mer än en person?” Då tyckte han ”Gud har skapat kärleken; då är det väl rätt?” Så det var också en viktig pusselbit.

Betoningen av en inkluderande och allomfattande kärlek är ett återkommande tema, vilket också ges teologisk signifikans. Att på ett konstruktivt sätt diskutera den kristna tron utifrån olika relationsformer är något som Mika är relativt ensam om bland intervjupersonerna. Kring den kärlekstanke som Mika utgår ifrån kretsar andra värden och uppfattningar. Gemenskapen framstår som öppen, välkomnade, inkluderande och accepterande snarare än tvåsam, avgränsad och sluten. Genom den länk som den forne teologistudenten ger mellan kärleken och Gud, ”Gud har skapat kärleken”, så ges också dessa tankar en viss kristen och teologisk legitimitet.

Bibelsyn

Andreas förhåller sig kritisk till Bibeln och dess framskjuta position inom kristendomen:

Jag är kristen. För mig är det Kristus som är kärnan i min tro, inte vad det står i den där boken som skrevs för 2000 år sedan eller vad prälle A säger i en predikstol. Det är Kristus som är kärnan för mig. Jag ser både Bibeln och det prästerna säger som mänskliga tolkningar. De gör sina tolkningar och jag gör min tolkning. Den ena är inte mer rätt än den andra.

Detta relativiserande och antiauktoritära drag hos Andreas när det gäller ”mänskliga tolkningar” delas av flera intervjupersoner. Merparten av intervjupersonerna har anammat en hermeneutisk förståelse av Bibeln även om några har en ”traditionell” eller ”konservativ” bakgrund inom kyrkan. Sara hade en ”fanatisk period” med en ”fundamentalistisk syn på Bibeln” där ”man läste Bibeln som Gud hade tänkt det”. Denna bibelsyn karaktäriserades av ”en radda med säkra svar” om vad Bibeln ”säger” i olika frågor. Saras bibelsyn förändrades emellertid när hon kom i kontakt med andra teologier. Numera menar Sara att Bibeln ”är en intressant bok, men jag är väl medveten om att det är människor som har skrivit den”. Det innebär inte att Bibelns relevans minskar. Saras nuvarande bibelsyn baseras på bibelexegetik och översättningsproblematik: ”man läser [den bibliska] grundtexten, ser att det kan betyda olika saker och att vår översättning inte självklart är den enda”. Det finns fler möjliga översättningar vilket för in ett mått av osäkerhet i både den rådande översättningen och den bibliska grundtexten. Saras bibelsyn medför en relativisering av de säkra svar som hon vuxit upp med.³⁸ Kaj har genomgått en liknande förändring från ett slags gammalkyrklighet – ”den platta endimensionella bibelsynen passade inte mig, den var död” – till en mer hermeneutiskt och befrielseologiskt präglad bibelsyn. Den senare uppfattningen om Bibeln innebär för Kaj ”att man måste hela tiden jobba med frågor aktivt. Det finns inga givna svar”.

Mika har levt i ett kollektiv ”där man var väldigt kristen” och hade

³⁸ Saras förändrade bibelsyn påminner om den förändring som bibelbruket har genomgått inom Svenska kyrkan under andra hälften av 1900-talet i samband med diskussioner om homosexualitet och samkönade relationer (Svartvik 2006, 346f).

”bibelstudium sju dagar i veckan”. Hon lärde sig att ”rabbla mycket bibelverser, mycket citat”. Numera ägnar hon sig i stället, som transperson, åt queera bibelstudier, som lyfter fram aspekter av Bibeln vilka anses åsidosatta. Paradexemplen är berättelsen om Rut och Noomi och berättelsen om David och Jonatan, som har kommit att bli bibliska förebilder för samkönade relationer.³⁹ Mika framhåller Bibelns betydelse för hennes kristna HBT-identitet. Hon sammanför sitt namn, sin sexualitet, sin kristna tro med Bibeln på ett sätt som Hjalmar Sundén kallade rolltagande, där rollen inte bara är socialt organiserande, utan samtidigt fungerar som ett varseblivningsmönster.⁴⁰ Det omfattande bibelstudium som Mika bedrivit genom livet har inte bara präglat hennes sätt att uppfatta såväl relationer som sin sexualitet och kristna tro, utan också hennes sätt att uppfatta, tolka och berätta om sin tillvaro.

Flera intervjupersoner har lämnat en, som de säger, fundamentalistisk bibelsyn för en mer hermeneutisk hållning till Bibeln, där olika tolkningar liksom översättningsproblematiken lyfts fram. Bibeltextens ambiguitet åberopas för att påvisa det ohållbara med att ge entydiga svar på frågor som ”vad säger Bibeln om homosexualitet?” I *The Ethics of Sex* (2002) påpekar Mark D. Jordan att det inte finns några självklara bibelställen där man kan få klarhet i frågor som rör regler för sexuellt beteende. Bibeltexten kan, menar Jordan, inte läsas som en regelbok för sexualitet och relationer. Den kristna moralteologin har visserligen ibland tillskrivit oklara och tvetydiga bibliska begrepp en exakt mening. Men när begrepp som kön och sexualitet får en fast innebörd finns det anledning att vara skeptisk. Det har att göra med, menar Jordan, att det inte finns någon enhetlig, otvetydig moralkod i Nya testamentet. Bibeltexten är snarare att betrakta som flerspråkig, heterogen, tvetydig och inte minst omtolkningsbar.⁴¹

En egen kristen tro

Den förändrade bibelsynen är ingen isolerad företeelse, utan hör samman med andra aspekter av kristen tro, sexualitet och samlevnad. Lukas uttrycker det på följande sätt: ”jag gick från adopterad tro till egen tro,

39 Se Olyan 2006; Gårdfeldt 2005; Stone 2004; Glaser 1998; Stuart 1995

40 Se Sundén 1959, 51ff

41 Jordan 2002, 26–43

från adopterad kristendom till en egen reell kristen tro.”⁴² Skillnaden mellan den adopterade tron och den egna tron är avgörande. Lukas förklarar det så här:

Jag läste Bibeln från pärm till pärm en gång om året under hela min tonårstid. Sju kapitel om dagen var minimum. Jag tror inte att man reflekterar över det man läser, utan man bara läser det tillsammans med att man varje söndag lyssnar till den auktoritet som talar om för dig hur du gör reflektionen. Det blir adopterad tro. Det blir någon annans tro [...] och sedan plötsligt får man 'ja, men så här har andra reflekterat', 'jaha, då är det inte bara på ett sätt som man kan reflektera över bibelordet, utan flera olika sätt' [...] på högskolan lär man sig att tänka kritiskt. Därför har de fundamentalistiska rörelserna varit emot högskoleutbildning för pastorer. Det ligger i detta att man plötsligt börjar kritisera den text man läser. Det får man inte lov att göra, utan den helige ande ska inspirera i stället. Det är transformationen från adopterad tro till egen tro. Det ligger i att lära sig att reflektera över det man läser.

Lukas framställer två olika sorters tro mot bakgrund av sitt eget liv. Den adopterade tron knyts till ”de fundamentalistiska rörelserna” som Lukas själv varit en del av, medan den egna tron förknippas med de liberala rörelserna som han numera räknar sig till. Lukas lämnade sin adopterade tro när han kom ut som homosexuell. Den adopterade tron, där Lukas var i garderoben, hör samman med den ”fundamentalistiska” rörelsen som präglas av ett okritiskt förhållningssätt till tron, texter och auktoriteter inom kyrkan. Den egna tron, en medveten kritisk reflektion och öppen homosexualitet hör samman med den liberala rörelsen.

Lukas har erfarit både adopterad tro och egen tro. Han har själv varit oreflekterad, okritisk och oupplyst, även om han nu är kritiskt reflekterande över såväl den kristna tron som bibeltexten. Han menar att ”den fundamentalistiska bibeltolkaren [...] tolkar Bibeln omedvetet för sin egen vinnings skull”. Medan den egna tron baseras på ett kritiskt förhållningssätt och ett *vetande*, framställs den adopterade tron som en *blind tro*. Det är en distinktion mellan tro och vetande som återkommer hos flera intervjupersoner.⁴³

42 En liknande individualism som Lukas ger uttryck för diskuteras också av Melissa Wilcox (2003, 53f). Jag för en mer utförlig diskussion om detta nedan.

43 Att formulera den kristna tron utifrån vetenskapliga premisser är i och för sig inget främmande för kristendomen och modern teologi. Det har gjorts många försök att rationali-

Kaj menar att negativa förhållningssätt gentemot homosexuella inom kristenheten ”är grundade på fördomar och okunskap. Där kan man bidra genom information och undervisning”. Det innebär inte att Kaj betraktar vissa kristna som enfaldiga. Motviljan till förändring beror på andra faktorer: ”I grund och botten är människor inte dumma utan det handlar väldigt mycket om en känslomässig bearbetning. [...] Man blir bekväm i en tradition”. Det handlar om att upplysa människor som har blivit för bekväma i sin tro och tradition genom att undervisa och ge information så att *okunskap* och *fördomar* undanröjs. Men för att detta ska lyckas krävs därtill en *känslomässig* bearbetning där den kristne själv kan ”behöva ompröva sin kristna tro och hitta ett nytt förhållningssätt”. Även Olof och Andreas hänvisar till vetenskapen och en specifik kunskap som botemedel till en invand homofob kristendom. Olof menar att Svenska kyrkan ska välja ”den förnuftiga vägen”, bland annat genom att upplysa om Bibelns tillkomstshistoria. Med vetenskapens hjälp, genom forskning, ska kyrkan ”rycka undan fötterna för fundamentalisterna” och ”visa upp att Bibeln inte är någonting som Gud kan ha dikterat”. Olof förfäktar en på förnuftet baserad tro som ska göra upp med fundamentalisters missuppfattningar. Han sätter sin tilltro till vetenskapen och dess möjligheter att upplysa om omständigheter och sakförhållanden.

Andreas har en liknande uppfattning om än något tillspetsad. Med ett allegoriskt tal om Bibeln som en kokbok illustrerar Andreas två förhållningssätt till Bibeln och den kristna tron. ”Fanatikerna” vill leva som på Jesu tid och laga mat över öppen eld, men har samtidigt missat själva poängen med Bibeln och den kristna tron, vilket är ”att få till en god måltid”. Bibeltexten bör, menar Andreas, tillämpas på ett modernt sätt. Fanatikern är helt enkelt omodern.⁴⁴ Andreas framställning av fanatiker kan belysas utifrån hur sociologen Steve Bruce kommenterar utpekan- det av fundamentalister inom den egna religiösa traditionen:

sera den kristna tron på vetenskapliga grunder. Se John Milbanks *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990) för en kritik av detta.

44 Den karikerade bild av fanatikern som Andreas framställer påminner om hur talibanerna framställdes retoriskt inför och under USA:s krig mot ”terrorismen” i Afghanistan. Talibanerna framställdes som ett slags forntida grottfolk, i kontrast till det moderna och upplysta Amerika (se Žižek 2004, 96f, 172).

[W]hen used by liberals within the same religious tradition, 'fundamentalist' has become a term of abuse suggesting a lack of intellectual maturity on the part of those who hold more conservative views.⁴⁵

När intervjupersonerna nämner motståndet mot samkönade relationer och homosexualitet förknippas det ofta med en sådan karaktär. Uppfattningen om fundamentalism som en omodern företeelse är emellertid missvisande. Fundamentalismen är intimt förbunden med modernitetens framväxt och är allt annat än en omodern rörelse.⁴⁶ Däremot kännetecknas fundamentalismen av ett avståndstagande från vissa normer och värden som knyts till moderniteten. I centrum för detta avståndstagande står, menar Ralph W. Hood, Peter C. Hill och William Paul Williamson i *The Psychology of Religious Fundamentalism* (2005), fundamentalisters förhållande till en specifik text:

This [secular] spirit is what their sacred text denies; thus one must either adjust one's reading of the text in light of this secular spirit, or use the text to oppose the secular spirit itself. It is only this opposition that identifies the fundamentalists within any faith tradition.⁴⁷

I intervjumaterialet framträder fördomar och stereotyper om vad som benämns som fanatiker och fundamentalister. Dessa fördomar står i kontrast till den *egna* kristendomstolkningen, som den framställs av intervjupersonerna. Tron på det egna förnuftet och den egna reflektionen är något som ofta ställs emot någon slags oreflekterad, foglig konformitet som antas finnas inom de fanatiska grupperingarna. Till detta hör en tendens att peka ut och patologisera en utpräglad fundamentalistisk personlighet. I *The Truth About Conservative Christians* (2006) varnar Andrew Greeley och Michael Hout för att avfärda vissa kristna attityder och uppfattningar med psykologiska och patologiska argument.⁴⁸ Det beror

45 Bruce 2008, 12

46 Hood, Hill och Williamson 2005, 196–199

47 Hood, Hill och Williamson 2005, 201

48 Greeley och Hout 2006, 3. Liknande patologiseringar av uppfattningar och handlingar har kommit till uttryck i försök att förklara den religiöst motiverade självmordsbombarens psykologi, där självmordsbombaren har behäftats med en rad olika diagnoser, vilket visat sig ohållbart (se Horgan 2003, 16f).

inte minst på att försöken att ringa in och avgränsa en specifik fundamentalistisk personlighet har visat sig vara misslyckade.⁴⁹

Även om flera intervjupersoner när fördomar och menar att de fundamentalistiska rörelserna behöver upplysas av mer kunskap, så finns det också inslag av ödmjukhet inför de ”fundamentalistiska tolkningarna”. Om man läser Bibeln ”mer bokstavligt så kan man inte gärna tycka att det [homosexualitet] är okej”, menar Klas. Det är ”svårt att värja sig emot de bibelord som säger att homosexualitet är en styggelse [...] homosexualitet är en synd”. Därför menar Klas att ”det kanske inte är så konstigt att det finns ett väldigt motstånd från vissa grupper”. Men även om Klas uttrycker en förståelse för så kallad bokstavlig bibelläsning så tycker han att ”det verkar bisarrt” att ”Guds vilja skulle finnas i någon slags bok och vara inskriven där en gång för alla”. Klas hyser inte heller den tilltro till vetenskapen som flera andra intervjupersoner ger uttryck för och ställer i stället *andlighet* mot *vetenskap*.

Vetenskapen försöker förklara världen [...] man blir inte klokare, inte lyckligare av Big Bang. Jag, eller mänskligheten över huvud taget, kanske aldrig någonsin kommer att förstå så mycket mer än de grundläggande sakerna [...]. De här stora frågorna är så stora att jag aldrig kommer att förstå dem. Även om jag får veta svaret så kommer jag aldrig förstå det [...]. Andlighet för mig handlar om någon slags dimension som man inte vet riktigt vad det är för någonting, men som ändå finns där och som är större än en själv.

Det mänskliga förnuftets bristfällighet ger utrymme för en *andlig dimension* som är svår att dechiffrera. Den andliga dimensionen tycks närmast omfatta något utöver det som det mänskliga förnuftet kan inrymma varför det också blir svårt att artikulera. Den andliga dimensionen transcenderar såväl förnuftets som vetenskapens gränser och vetter därmed mot en annan sorts kunskap än den vetenskapliga. Den tilltro som andra intervjupersoner har till vetenskapen och det mänskliga förnuftet delas inte av Klas som i stället lyfter fram en andlig dimension där det förnuftsmässiga vetandet är otillräckligt.

49 Hood, Hill och Williamson 2005, 199

Kristendom, kristen tro

Så kallat fundamentalistiska kristendomstolkningar har utpekats som det största hindret för kristna HBT-personer. Det är därför inte märkligt att intervjupersonerna förfäktar en annan sorts kristendom. Under 1900-talets andra hälft har en rad tidigare marginaliserade grupper fått ett allt större utrymme inom kristen teologi. Den sociala och historiska kontexten har fungerat som utgångspunkt för omläsningar och kritik av tidigare kristendomstolkningar och teologier. Kropp, kön och sexualitet har artikulrats och diskuterats på nya sätt. Som Melissa Wilcox riktigt påpekar är det ”the liberation theology of [Gustavo] Gutierrez and others in which much LGBT theology is rooted”, vilket understryker sambandet mellan icke-heterosexuella kristna och befrielsesteologi.⁵⁰ Kristen teologi bör utifrån ett befrielsesteologiskt perspektiv formuleras utifrån de marginaliserades och förtrycktas perspektiv, vilket tänks ge möjlighet att utmana den gängse teologins normer och försanthållande.⁵¹ Kajs uppfattning om homosexuellas position inom kyrkan har en tydlig befrielsesteologisk prägel:

Vi har som homosexuella fått göra oss hörda hela tiden för vi har inte förrän på senare år bjudits in i olika sammanhang. Men det är vi inte ensamma om, utan det handlar om halva kristenheten, nämligen kvinnorna. Vi har de funktionshindre av olika kategorier, missbrukarna. Det finns massor av grupper som man kan jämföra på det sättet där det finns någon sorts grundläggande gemensamma villkor.

Kaj ger uttryck för ett befrielsesteologiskt perspektiv som innebär en omläsning (*relectura*) av Bibeln och ett utforskande av vad kristendomen är och kan vara utifrån de marginaliserades perspektiv. Exodusberättelsen om uttåget från Egypten har kommit att bli paradexemplet på den befrielsesteologiska kampen mot förtryck. I *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto* (1993) formulerar Robert Goss en befrielsesteologiskt präglad teologi: ”I write to encourage the continued struggle for justice and the hope for liberation from oppressive exclusion and violence.”⁵² Denna kamp förs mot den form av kristendom som uppfat-

⁵⁰ Wilcox 2003, 17

⁵¹ jfr Jordan 2002, 143

⁵² Goss 1993, xv. Paul Lakeland menar att befrielsesteologins ecklesialitet bär på några specifika kännetecken. De kristna (bas)församlingarna är skapade utifrån dem som har mar-

tas sanktionera socialt våld och legitimera kulturellt förtryck av homosexuella. Den institutionaliserade kristendomen har, enligt Goss, misslyckats med att inkorporera "the truth of gay and lesbian lives, the truth of their sexuality, and the truth of their Christian witness".⁵³ Men det är inte bara homofobin inom kristenheten som är till problem för homosexuella, påpekar Thomas Bohache, utan också "Christophobia among Homosexuals".⁵⁴ Denna kristofobi beror bland annat på att kristendomen förknippats med homofobi.

Den befrielse-teologiska föreställningen om människans möjlighet till befrielse, liksom uppdelningen mellan förtryckare och förtryckta, har kritiserats på flera punkter. Själva befrielsemetaforen har problematiserats, då den förutsätter att det finns någon essens att befria. Den kristna homosexuella identiteten är snarare, framhåller Mark D. Jordan, något som återstår att uppfinnas.⁵⁵ Den motsättning som framträder här består, med Steven Seidmans ord, i att befrielse-teologin är "wedded to a standard Enlightenment scientific self-understanding that, in my view, is inconsistent with its social constructionist premises".⁵⁶ I intervjuer-personernas framställningar av skillnaden mellan tro och vetande, förnuft och oförnuft framkommer detta av befrielse-teologin färgade upplysningstänkande. I *Changing the Subject* (1994) argumenterar Mary McClintock Fulkerson för en vändning från en befrielse-teologi, där marginaliserade grupper erfarenheter fungerar som en utgångspunkt för teologin, till en diskursiv förståelse av hur språk, kunskap och makt formar och befäster erfarenheter.⁵⁷ Samtidigt som kritiken riktas mot befrielse-teologins premisser försvåras det emancipatoriska projektet genom att dess stabila subjekt ersätts av multipla flytande identiteter, platser och positioner. Utan ett stabilt subjekt att befria riskerar befrielse-teologins politiska ansats att fallera.

ginaliserats och framställs som en blandning mellan andlighet och social praxis. De motarbetar hierarkier och för en kontextspecifik teologi, snarare än en deduktiv (Lakeland 1997, 61).

53 Goss 1993, xvii. I *Hatar Gud Bögar?* (2005) ger Lars Gårdfeldt uttryck för en befrielse-teologisk ansats när han menar att avhandlingens emancipativa syfte är "att avslöja förtryck, belysa förtryckets genusrelaterade innebörder, samt bidra med verktyg till den fortsatta emancipativa kampen" (Gårdfeldt 2005, 226).

54 Bohache 2008, 155ff

55 Jordan 2000, 80-81, 261

56 Seidman 1997, 109

57 Fulkerson 1994, 58f, 117f, 299

Gudsbild, kristologi

Klas förhållningssätt till kristen tro skiljer sig i flera avseenden från de intervjupersoner som utgår från befrielseeologin:

Kristus är kanske det som är mest problematiskt för mig. Att han skulle vara Gud det är en sådan sak som jag har svårt för och den helige ande tycker jag verkar jättekånglig. Som jag ser det är den kristna tron väldigt komplicerad. De få gånger som jag går på gudstjänst, eller på en mässa, kanske jag är med och tar nattvarden, fast jag tycker att det är ett gränsfall. Den där trosbekännelsen, den har jag slutat att läsa med i.

Trots att Klas i sin kritik av kristendomen snudd på avfärdar den ber han varje dag. Kritiken består i huvudsak i att den kristna läran är ”krånglig” och trosbekännelsen, där vissa centrala dogmer yttras, ställer till problem för Klas. Hans gudstro, eller andlighet som han själv kallar det, utgår från en uppfattning om att ”det måste finnas saker och ting som är mycket större än vad jag själv är [. . .] då kan det finnas en Gud. Varför skulle det inte kunna finnas en Gud?” Det är en specifik kristendomstolkning och en viss kyrkosyn som Klas riktar kritik mot. Han avfärdar inte kristendomen *per se*, utan håller kvar vid det som han uppfattar som rimligt. En aspekt av den kristendomstolkning han ger uttryck för handlar om skapelsen. ”Skapelsen är hela tiden [. . .]. Det finns ingen given ordning, utan ordningen ändras hela tiden. Det kan också vara Guds mening att det ska vara en ändring”. Den av Gud initierade fortgående skapelsen kan innebära en kritik mot rådande ordningar och kristendomstolkningar. Det första konciliet i Nicaea år 325 står som sinnebild för både förändringspotentialen och kristendomens artefaktiska karaktär. Vid ”kyrkomötet i Nicaea bestämde man att det skulle vara på ett visst sätt. Den tiden är väl inte över än?” Med detta understryker Klas kristendomens och den kristna trons plasticitet, fortgående och förändring. Det innebär en öppenhet i tolkning och tro, snarare än en färdigformulerad tro som man ska vara redo att anamma. Det finns alltså likheter mellan Klas uppfattning och den distinktion som Lukas gör mellan adopterad och egen tro.

Även om Klas tycker att Kristus är problematisk så är han inte avogt inställd till personen Jesus:⁵⁸

⁵⁸ Distinktionen mellan den historiske Jesus och trons Kristus införs med den av upplysningstänkandet präglade bibelvetenskapen, där David Friedrich Strauss är en av förgrunds-

Jesus var väl en person som umgicks med allehanda människor. Han stod på de förtrycktas sida. Han drev ut månglarna ur templet. Han var emot makten och han ville kanske kämpa för den enkla människan [...]. Det är viktigare än att man måste följa de här reglerna som är väldigt gamla och som kanske är lite före Kristus.

För Klas har reglerna, liksom de kristna dogmerna, en negativ innebörd. Han menar att ”människor behöver ett stöd i första hand, inte lagtexter och fördömanden”. Kyrkan borde ”hjälpa människor, snarare än sätta upp en massa regler”. ”Är det lagen som är det viktiga i kyrkan eller är det något annat?” Lagen framstår för Klas som övervägande förtryckande, begränsande och straffande. I opposition mot en förtryckande makt och begränsande regler ställer han den etiska uppmaningen att vara till för nästan. I den etik som Klas förespråkar är Jesus ledstjärnan som opponerar sig emot lagen, makten och reglerna.

Övertygelsen om att Gud är bortom regelverk återkommer i flera intervjuer, liksom att vissa kristendomstolkningar kan vara ett hinder för den kristna tron. Till skillnad från en bokstavlig tolkning av bibeltexten och kristendomen, där kristendomen är liktydig med ett accepterande av uttolkningens auktoritet, har fokus i stället hamnat på Guds ovillkorliga kärlek.⁵⁹ Flera intervjupersoner framställer en personlig gudsrelation i kontrast till en lagisk dito. Det är ”den mänskliga kärleken till människorna och till sina medmänniskor. Det är kärnan i det kristna budskapet”, som Andreas uttrycker det. Med referens till filosofen Pontus Wikner menar han att ”Kristus är en korsning mellan religiös symbol och pojkväsdröm.”⁶⁰ När Sara talar om Jesus så lyfter hon fram kroppsligheten, mänskligheten, sinnligheten och passionen:

Jag ser Jesus som en unik människa. [...] För mig är det inte naturligt att säga att Jesus är Guds son som dog för våra synder, utan för mig handlar det om identitet, vad det är att vara människa, att leva här på jorden och brottas med de mänskliga problemen.

gestalterna (se Ford 2005, 10). Distinktionen har diskuterats inom kristen teologi under främst 1800-talet och början av 1900-talet.

59 Icke-heterosexuellas gudsbild framställs ofta, menar Jodi O'Brien, i kontrast till en antropomorf figur som ger människan ett regelverk att förhålla sig till (O'Brien 2005, 253–254; O'Brien 2004, 197).

60 Pontus Wikners (1837–1888) ofta refererade och postumt utgivna *Psykologiska självbe-kännelser* (1971) beskriver tidigt en vända att leva med gudstro som homosexuell.

Efterföljelsen för en kristen människa innebär, utifrån Saras uppfattning, att man identifierar sig med Jesus och hans hanterande av de mänskliga problemen och villkoren. Dogmen om att Jesus var Guds son som dog för mänsklighetens synder blir perifer och Jesus mänsklighet får företräde. Sara: ”Jesus lever i nuet och han är livsbejakande, kroppsligen bejakande [...] han uppmuntrar passionen och sinnligheten”. Detta står i kontrast till en uppfattning om kristendomen som kroppsförnekande och kroppsfientlig. Sara ansluter sig till en teologi som vuxit fram under de senaste decennierna och som utifrån läran om inkarnationen kritiserar den dualistiska uppdelning mellan kropp och själ som kristendomen ofta förknippats med. När James Nelson karaktäriserar Jesus i *Body Theology* (1992) gör han det utifrån en sådan uppfattning:

Jesus, to the horror of squeamish Christians, was a laughing, crying, sweating, eating, drinking, digesting, urinating, defecating, sexual, sensuous bundle of flesh just as we are. If we cannot believe that, we shall have difficulty believing in the holiness of our own bodies.⁶¹

Jesus antropomorfa aspekter betonas av flera intervjupersoner, liksom av James Nelson, i en polemik med en alltför fjärmande och distanserad kristologi. De antropomorfa dragen framställs som viktiga för att människan ska kunna känna igen sig i Jesus. Det är alltså inte i första hand en transcendent Gud som omtalas, utan en mänsklig Jesus. Jesus framstår då främst som förebild.

Allena i Kristi efterföljd

När Jesus antropomorfa aspekter betonas väcks frågor om vilken slags antropologi som intervjupersonerna ger uttryck för. För Sara är varje människa ”unik och ska leva i sin egen unikheter”. Det innebär att man ska ”vara äkta – sådan som man själv är – och försöka utforska vad det handlar om”. Sexualiteten är en integrerad del av människan: ”både teologi och sexualitet är sådant som handlar om det djupaste, innersta hos människan”. Människans uppgift är att finna sin egen väg i livet; att vara äkta och unik. Men det kan finnas hinder som gör att ”man upplever att man inte kan vara sig själv”. Vad består då dessa hinder av? I kyrkan finns det,

⁶¹ Nelson 1992, 195

menar Kerstin, personer som vill hindra homosexuella från att vara en del av den kristna gemenskapen och från att ”komma nära Gud”. Även prästen kan utgöra ett sådant hinder: ”varför vill prästen hindra henne? [...] Vem är den människa som säger ’du får inte komma nära [Gud] det tänker jag som präst i den här församlingen förhindra?’ Mindre kristen än så kan man väl inte vara?” För Kerstin är ett hinder förknippat med något ”färdigtänt”, något att anpassa sig till. Det är därför viktigt att inte bara ta till sig färdigstöpta lösningar, utan att själv ta ansvar för sin tro:

Andligt sökande måste man göra själv. Det är ingenting man tar över i färdiga paket: ’det som är bra för dig det duger nog också åt mig’. Så enkelt är det inte riktigt. [...] Jag tror att var och en får leta själv. Man hittar det man vill hitta och så tar man hjälp av människor på vägen.

Enligt Kerstin har varje människa en egen väg att gå. Den kristna tron, liksom gudsrelationen, ska formas utifrån individens val och sökande, snarare än att helt sonika övertas som ”färdigt paket”. Detta går i linje med vad jag diskuterat ovan om den adopterade tron och den egna tron. Dessutom framträder en relativt utpräglad individualism och avtraditionisering hos Kerstin, där det ligger på människans lott att efter eget huvud själv formulera vad hon tror på. Denna uppfattning är inte unik, utan närmast signifikativ för hur religiositeten har förändrats under den senare delen av 1900-talet då den i allt högre grad har kommit att handla om ett individuellt val. Sociologen Danièle Hervieu-Léger menar att det samtida Europa ger plats åt två slags religiösa uttryck: *pilgrimens* och *konvertitens*. Pilgrimen följer sin egen andliga väg och kan beskrivas som en sökare. Konvertiten har däremot omvänt sig till den religion som han eller hon tillhör.⁶² Konvertiten är delaktig i en religiös organisation och tillägnar sig den religion som där finns formulerad, medan pilgrimens religiositet hör samman med vad Paul Heelas och Linda Woodhead benämner ”subjective-life spirituality”.⁶³ Kerstins avståndstagande från den religiösa traditionen, betoningen av sökandet och det egna valet stämmer väl överens med hur Hervieu-Léger beskriver pilgrimen. Kerstin ger röst åt en sökare, en *bricoleur* i ett samhälle där de konventio-

62 Hervieu-Léger 2003, 2–3

63 Heelas och Woodhead 2005, 5

nella religionerna fungerar som en symbolisk verktygslåda.⁶⁴ Men trots att hon förespråkar det individuella, andliga sökandet har hon vänt åter till Svenska kyrkan. En sådan vändning kan bero på, menar Hervieu-Léger, att samtidigt som människan är satt att formulera sin egen tro, så behöver hon få bekräftelse på denna tro i gemenskap med andra. Individualismen genererar med andra ord ett behov av en social gemenskap där den egna tron kan legitimeras och bekräftas.⁶⁵

Det finns andra aspekter av antropologin som har att göra med en uppfattning om människans autonomi. I *Himmelska kroppar* (2006) utgår Ola Sigurdson från Michail Bachtins distinktion mellan den *groteska* och den *klassiska* kroppen. Till skillnad från den klassiska kroppen, som närmast återfinns i upplysningens autonoma subjekt, så är den groteska kroppen en ofullbordad, ofärdig kropp utan tydliga gränser. Sigurdson framställer den kristna kroppen som en grotesk kropp, som på ett avgörande sätt skiljer sig från den klassiska kroppens självtillräcklighet.⁶⁶ Frågan är i vilken mån dessa två kroppsuppfattningar, den klassiska och den groteska, figurerar i intervjupersonernas berättelser.

Det finns flera indikationer på att det är en ökad individualisering som det talas om i intervjuerna, i synnerhet då det egna valet och den egna vägen artikuleras.⁶⁷ Det hör också samman med ett individualiserat självförverkligande där ett *jag* ska utvecklas till en *unik person*. Alltsammans baseras på en antropologi där ett *rationellt jag väljer*. När intervjupersonerna förespråkar individen, det egna valet och den egna tron framför kollektivet, församlingen och kyrkan är det i många stycken en autonom kropp som det talas om. Denna autonoma kropp, likt Bachtins klassiska kropp, avgränsas från andra kroppar. Det är därmed en strävan efter autonomi och självförverkligande som uttrycks i intervjupersonernas berättelser. Men det ges också uttryck för den groteska kroppen i intervjumaterialet, där kroppen inte är tydligt avgränsad utan framstår som ofärdig och ofullbordad.

64 Se Dobbelaere 2004, 246–247

65 Hervieu-Léger 2000, 95f, 155–156

66 Sigurdson 2006, 379–380, 500

67 Sociologen Ulrich Beck skriver att den ”sektulariserade tendensen till *individualisering* påstås vidare ha fått det sociala kittet att spricka sönder: samhället förlorar sitt kollektiva självmedvetande och därmed sin politiska handlingsförmåga. Sökandet efter politiska svar på de stora framtidsfrågorna har inte längre något subjekt, inte längre någon lokalisering i rummet” (Beck 1998, 21).

Den groteska kroppen

Mikas berättelse präglas av en annan kroppsuppfattning än den klassiska, särskilt då hon talar om ett slags allomfattande, icke begränsande, kärlek. När Mika förstod att hon var bisexuell ”öppnades världen” på ett sätt som ”liknar upplevelsen av frälsning i pingstkyrkan”. I den frälsningslika upplevelsen känner man sig ”älskad, accepterad [...] man älskar hela världen, alltså som att mitt hjärta fyllde hela universum”. Långt efter denna upplevelse hade Mika kontakt med en manlig transperson som vid ett tillfälle uppmanade henne att ”testa att vara kille” varpå hon tänkte att ”vi kan spela lite rollspel, bara han och jag”. Detta rollspel kom att innebära ”en sådan upplevelse till”. Ett framträdande drag hos dessa upplevelser är en mer plastisk identitet där ”du definierar dig själv och du kanske ändrar dig imorgon”, vilket blev det motto som Mika kom att omfatta.

Utmärkande för Mikas sexuella såväl som religiösa identifikation är att den är ofärdig, oavslutad. Detta kommer särskilt till uttryck då hon testar olika positioner. Utöver att benämna sig som en bisexuell transperson (FTM) kallar sig Mika *queer*, som hon använder ”när inte begreppen räcker till; homosexuell, bisexuell, transperson”.⁶⁸ Mika definierar queer på följande vis:

Det finns homosexuella män som vill gifta sig och ha barn, villa och tomt. Villa, Volvo och vovve är det som de ska ha. De vill leva jättesvensson. De vill bli accepterade precis som alla andra heteropar. De är inte queer, utan det är de som fortfarande tycker att ’ahha, här fanns något nytt att upptäcka’, ’kan man bryta normerna på något annat sätt’, ’kan man ge sjutton i de traditioner som har varit’, ’kan man gå sin egen väg’ och det passar ju mig.

Queer är *något annat* än de vanliga kategorier som trianguleringen HBT utgör. Inte minst ställs queer i polemik mot en strävan bland ”homosexuella män” att bli accepterade, precis som ”alla andra heteropar”.⁶⁹

⁶⁸ Förekomsten av multipla sexuella identiteter har även Paula C. Rust noterat hos sina intervjupersoner (Rust 2004, 225f).

⁶⁹ Begreppet *queer* är svåröversatt. I Norge har *skeivt* införts, delvis för att vidga queerbegreppet. I Sverige har begreppet *skev* ännu inte fått något större genomslag, även om försök har gjorts (Heggstad, Karlsson och Williams 2005, 3–6). HBT-studier har ofta fokuserat på relativt stabila identiteter och *queer* har ibland använts som synonym till homosexuella eller HBT-

Dessa homosexuella män ”är väldigt straighta”, menar Mika. Queer definieras här i relation till samhälleliga normer, traditioner och förutfattade meningar om hur ”man” bör vara. Samtidigt betonas individen och de individuella valen. Queer är inte förbehållet HBT-personer, menar Mika, även heterosexuella kan vara queer: ”jag kan tänka mig att det finns queera heterosexuella personer [...] de är liksom öppna. Hela deras hjärta omfamnar de här människorna. De är queera i allra högsta grad. De har inte stängt dörrarna”. För Mika är queer en inställning, snarare än en identitetskategori i paritet med gängse HBT-kategorier. Mika menar, precis som David Halperin skriver i *Saint Foucault* (1995), att gifta heterosexuella par med barn kan inkluderas i begreppet queer. Queer, skriver Halperin, ”is by definition *whatever* is at odds with the normal, the legitimate, the dominant”.⁷⁰ Queer betecknar alltså ett förhållningssätt till den samhälleliga heterosexuella normen som även heterosexuella kan ha.

Det rollspel med olika sexualiteter som Mika ägnar sig åt finner likheter med hur ”de unga generationerna” använder olika attribut:

De unga generationerna är väldigt framåt på det sättet. De är sig själva och de klär sig och uttrycker sig. Om någon tycker om att ha läppstift och mustasch så har de det: ’jaha, vad är det med det’, liksom. Då gör man det. Det finns andra begrepp, men jag har fastnat för transgender för att jag tycker att jag inte speciellt ofta är klädd som en kvinna. Jag känner mig inte särskilt ofta som det [...] andra kan säga om mig: ’det där var inte speciellt manligt’, ’ja, men måste jag vara det hela tiden?’, ’jag kan väl fnittra eller jag kan väl göra sådant som tjejer brukar göra’.

Sammanblandningen av läppstift och mustasch framstår som ett sätt att överskrida och testa gränserna för vedertagna samhälleliga definitioner av kön/genus. Detta överskridande kommer till uttryck när attribut och smink används på ett ”felaktigt” sätt, som när läppstift och mustasch

personer, men termen har även reserverats för att markera identitetens instabilitet (Gamson 2000, 349). Nikki Sullivan (2003, 43) menar att försöken att definiera queer är väldigt oqueer. Själva poängen med begreppet queer är att det undflyr fasta och färdiga definitioner. En definition kan, enligt vissa queerteoretiker, innebära slutet på begreppets potential (Jagose 1996, 2). Att normalisera begreppet queer kan, enkelt uttryckt, innebära queerteorins slut (Butler 1994, 21). I den queerteoretiska litteraturen definieras därför inte gärna queer.

⁷⁰ Halperin 1995, 62

sammanförs, eller att en FTM transperson fnittrar, vilket är något Mika associerar till tjejer.⁷¹ Attributen är emellertid redan etablerade manliga och kvinnliga attribut, som läppstift och mustasch. Man skulle kunna hävda, med Nancy L. Fischer, att det dualistiska tänkande som den sexuella moralen vilar på utmanas genom att manliga och kvinnliga attribut sammanblandas.⁷² Men frågan är om detta gränsoverskridande verkliga utmanar rådande normer och värderingar kring kön och sexualitet. Det tycks snarare vara så, att gränserna förstärks i den parodiska artikulationen som queer här innebär. Ifrågasättandet av gängse normer framträder också när Mika förordar polygami och polyamorösa relationer. Efter en rad äktenskap utsätter Mika den heterosexuella tvåsamheten och dess homosexuella karbonkopia för massiv kritik. Hon återkommer till en allomfattande kärlek där ”alla älskar varandra”, vilket hon har erfaren på både Pingstkyrkans läger och senare under Pridefestivalen. I detta sammanhang framstår tvåsamheten närmast som begränsande och förtryckande.

Det finns även inslag av lek och liminalitet när Mika talar om sin kropp: ”det roligaste jag vet är när människor tittar två gånger – ’Var det en tjej?’ – Ja, skapa lite förvirring och lite osäkerhet. [...] Jag strävar mer efter det androgyna än något rent maskulint”.⁷³ Hon använder attribut som vanligen associeras med män respektive kvinnor, samtidigt som hon eftersträvar en androgynitet där kategorierna förskjuts och parodieras. Staden, liksom kyrkan, är hennes skådeplats, utan att gränserna dem emellan blir alltför tydliga. När hon diskuterar sitt förhållande till sin kropp så framträder heteronormen i egenskap av motpol eller antagonist, mot vilken hon tar spjörn.

För Mika har *trans* betydelsen av att växla mellan man och kvinna: ”det känns mera trans att gå emellan, än att bestämma sig för att ’jag

71 I avhandlingen *Passionerad politik* (2010) undersöker Cathrin Wasshede hur unga politiska aktivister använder liknande strategier för att göra motstånd mot en hegemonisk och normerande ordning (se Wasshede 2010, 185–213)

72 Fischer 2006, 53

73 Victor Turner är en av dem som införde det liminala stadiet i studiet av riter. Här använder jag begreppet för att karaktärisera lekens gränsupplösande och potentiellt regredierande aspekter. Leken och det lekfulla förknippas emellanåt med den postmoderna människans lek, men också med det med historikern Johan Huizinga (1945) förknippade begreppet *Homo Ludens*, som kännetecknas av känsla, fantasi och kreativitet. Leken och parodins subversiva potential utforskas också av Butler i *Gender Trouble* (1990).

är kvinna, jag ska bara vara kvinna' eller 'jag ska transitera till man och bara vara man och förneka den andra sidan'". Det handlar om att inte fastna i *en* kategori, utan snarare att röra sig mellan kategorierna för att på så sätt överskrida gränserna mellan dem. Könet och kroppen har en framträdande roll i Mikas berättelse. Hon vill inte byta kropp utan strävar efter det androgyna. Om sin kropp säger hon att "alla de här åren som jag försökte vara kvinna [...] så tyckte jag att jag var ful, okvinnlig, hade små bröst [...] nu tycker jag att de är för stora". Begreppen "man" och "kvinna" är centrala i Mikas berättelse. Det manliga och kvinnliga är dessutom relativt fixerat och stabilt. Mustasch och kavaj tillskrivs en mans position, medan läppstift och (stora) bröst hör till kvinnans.⁷⁴ De manliga och kvinnliga attributen inbegriper inte bara kläder och accessoarer, utan också kroppen och sexualiteten. Den queera sammanblandningen och överdriften tycks alltså kräva relativt fasta begrepp, föreställningar och attribut.⁷⁵ Mika:

Jag avviker mindre, på gott och ont, om jag säger 'ja, men nu transar jag'. 'Ja, men så där var du klädd igår. Då transade du inte.' 'Nej, men det är skillnad förstår du'.

Andra ser inte nyanserna om jag inte sätter på mig mustasch, solbrillor och kavaj.

Mikas metod tycks vara att, på en och samma gång, både undvika och använda gängse definitioner av kön och sexualitet.⁷⁶ Även om hon vid ett flertal tillfällen artikulerar stereotypa uppfattningar om såväl heterosexualitet – "gifta sig, ha barn, villa och tomt" – som olika icke-heterosexuella positioner, så är det att "gå emellan", det flytande och svårgripbara, som kännetecknar hennes hållning. Till skillnad från andra intervjupersoners stundom statiska, tydligt avgränsade och slutgiltiga karaktär, beskriver Mika ett flytande och ofärdigt förhållningssätt till dessa positioner. Men Mika är likväl inte subversiv. Hon är beroende av att det fasta och fixa förblir beständigt. Utan dessa noder kan hon inte vara i rörelse.

74 En liknande uppdelning mellan manliga och kvinnliga attribut och identifikationer – liksom strävan efter androgynitet och tvetydighet – existerar också i diskussionen om en transsexuell identitet och maskulina inslag i den lesbiska identiteten (se Halberstam 1998, 150–173).

75 Se också sociologen R. W. Connells begrepp "den hegemoniska maskuliniteten" för en diskussion om en dominerande form av maskulinitet (Connell 1996, 101f; Connell och Messerschmidt 2005). Detta diskuteras mer i nästa kapitel.

76 På så vis skiljer sig Mika från Judith Butlers överdrivande transpersoner (Butler 1999, 84f).

Ett annat sätt att tala om Mikas ”lek” med normer och attribut är att, med Michail Bachtin, göra det utifrån en föreställning om *karnevalen*. Inte minst de excentriska inslagen i Mikas berättelse kan belysas på detta sätt. I karnevalen utvecklas, skriver Bachtin, ”ett *nytt modus av mänskliga relationer* som står i motsats till de allsmäktiga socialt-hierarkiska relationerna i det utomkarnevalska livet. Människans beteende, gester och ord [...] [är] utifrån det vanliga utomkarnevalska livets logik, excentriska och opassande”.⁷⁷ Men de karnevaliska inslagen i Mikas berättelse kan understödja, snarare än underminera, den etablerade ordningen. Det framgår när hennes iscensättande av kön och sexualitet förutsätter invanda föreställningar om såväl sexualitet som manligt och kvinnligt. Dessa föreställningar kan då befästas med det karnevaliska gestaltandet.

Klas beskriver sig som ”väldigt mycket ensam”. Han har aldrig föreställt sig själv i ett förhållande:

Jag har nog sett mig själv som väldigt ful och väldigt udda [...]. Jag var ingen människa som hade sex med någon eller som någon var intresserad av. Jag hade intalat mig detta för min egen skull. Jag hade ingen som helst attraktionsförmåga [...]. Jag har inte varit öppen. Jag har inte varit i garderoben heller. Jag har på något vis inte funnits.

Till skillnad från Mika, som framställer sig själv som aktiv i sina livsval då hon väljer sina positioner, så är Klas ickeexistens i första hand inte självvald. Även om Klas uttrycker en önskan om att vara normal, så positionerar han sig utanför det förment normala. Michel Foucault diskuterar en position som liknar den Klas ger uttryck för utifrån den vid födseln intersexuella Herculine Barbin.⁷⁸ Judith Butler tar senare upp Foucaults diskussion om intersexualitet och ickeidentitet i *Gender Trouble* (1990) där hon skriver: ”For Herculine to occupy the discursive position of ‘the female homosexual’ would be for Foucault to engage the category of sex – precisely what Foucault wants Herculine’s narrative to persuade us to reject.”⁷⁹ Inte heller Klas ryms inom sexualitetskategorierna i någon egentlig mening. I hans berättelse handlar det inte om

77 Bachtin 1991b, 131–132

78 Butler 1999, 199f. Barbin levde i Frankrike under 1800-talet.

79 Butler 1999, 127. Se också Fausto-Sterling (2000, 1–114) för en genomgripande diskussion om intersexualitet och de problem som en dualistisk förståelse av kön (och sexualitet) har genererat.

något oavslutat eller ofärdigt, utan om något som inte ens har påbörjats. Klas är varken i eller utanför garderoben; han är *bortom* garderoben. Han leker inte heller med de tillgängliga attributen som Mika gör. Trots att han definierar sig som homosexuell, så är den identifikationen varken självklar eller avslutad. Hans lidande, som kommer till uttryck i avsaknaden och frånvaron av position – han är inte interPELLERAD – påminner om den groteska kroppen. Men Klas är i sitt framställda icke-existerande också en påminnelse om frånvaron av interPELLATION och det abjektiva; han uppfattar sig som så ful att ingen människa vill kännas vid honom. I Klas berättelse verkar subjektiveringens förutsätta interPELLATIONEN. Hans berättelse är ett ofrivilligt iscensättande av vad man med Julia Kristeva kan kalla en abjektiv kropp: ”Den person, genom vilken abjektet existerar, är alltså en *utkastad*, som placerar (sig), *avskiljer* (sig), och således *irrar* omkring i stället för att känna igen sig, åtrå, tillhöra eller vägra.”⁸⁰ Klas saknar den groteska kroppens parodiska aspekter och det tvetydiga skrattet. Han saknar Mikas lekande och kritiska ifrågasättande. Hans berättelse präglas av frånvaro och tomhet. Klas ger i flera avseenden uttryck för den groteska kroppen, samtidigt som han överskrider den med den frånvaro och tomhet som han gör närvarande i berättelsen. Klas uttrycker en alienation, ett främlingskap inför *allt*, inte bara heteronormen, utan också det som normalt sett betraktas som avvikande. Att inte vara någon är att vara utanför vedertagna definitioner av människan, utanför arkivet.

En delad kropp

Andreas uppfattning om kyrkan präglas av en motsättning mellan kyrkan och den kristna tron: ”Jag behöver inte den kyrkliga konstruktionen, organisationen. Jag blir förmodligen en duktigare kristen om jag går i kyrkan, men det är inte nödvändigt. Jag har min tro inne i huvudet.” Kyrkan framstår som trons utanpåverk, en yttre omständighet, något man kan ha eller mista. Den egentliga tron är lokaliserad inne i huvudet och om kyrkan inte tjänar som kanalisator åt denna inre tro riskerar den i stället att utgöra ett hinder. Kyrkan är för Andreas ”en konstruktion, en organisation av människor” som kan disponeras och ordnas på olika sätt. Den kristna tron är inte primärt avhängig en kyrka:

80 Kristeva 1992, 31

Om jag kanaliserar min tro genom att engagera mig i en kyrka, *so what?* Det är en yttre omständighet. [...] Jag behöver inte vara med i en kyrka bara för att jag är kristen. [...] Jag är troende. Jag har därmed en relation till Gud i själen, sedan använder jag kyrkan som ett verktyg för att uttrycka min tro, men den är inte nödvändig.

Men om ett kyrkligt engagemang endast är sekundärt för en kristen tro kan man fråga varför kyrkan alls behövs. En sådan fråga blir särskilt relevant i relation till de beskrivningar som flera intervjupersoner gör av hur icke-heterosexuella bemöts i kyrkan. Valet att lämna kyrkan torde, ur detta perspektiv, inte vara alltför avlägset. Andreas ger sin uppfattning i frågan: ”Jag kan inte kompromissa så mycket med mig själv, så ’tack, då lämnar jag kyrkan.” I linje med vad som tidigare har framkommit så upplevs kyrkan, i form av färdigpaketerad tro och gemenskap, inte bara negativt utan också frånstötande för några av intervjupersonerna. Kyrkan står då i motsättning till den kristna tron. Detta är också något som sociologen Andrew Yip har noterat i sin studie om kristna HBT-personer:

[T]hey left the church not because they were doubtful about their God or Christian faith, but because they rejected the Churches for the lack of knowledge and understanding the institutions demonstrated in dealing with them. They left in order to keep their Christian faith intact.⁸¹

En sådan motsättning mellan kyrkan och den kristna tron har för flera av intervjupersonerna inneburit att de, åtminstone i perioder, har varit kristna utan att tillhöra en kyrka. Det kan också vara en av anledningarna till att de söker en kyrkotillhörighet, snarare än en tro. Mika ger uttryck för detta när hon beskriver hur hon har varit aktiv i flera olika församlingar: ”jag har letat mig fram på min kristliga bana. Jag visste att Gud inte lämnar mig”. Mika söker inte främst efter något att tro på, utan ett sammanhang där hon kan dela och fördjupa sin tro på Gud. Den kyrkliga gemenskapen är här att betrakta som ett medel för gudsdyrkan snarare än som ett självtillräckligt mål. Mikas sökande efter en kristen gemenskap är ett uttryck för vad sociologen Grace Davie benämner tro utan tillhörighet.⁸²

81 Yip 2000, 141–142

82 Davie 1994, 93ff

Klas gör en skillnad mellan *andlig* och *religiös*: ”Jag är inte så religiös av mig. Jag går nästan aldrig i kyrkan, men däremot är jag ganska intresserad av andliga saker.” Denna uppdelning mellan andlighet och religiositet är Klas inte ensam om att göra. I *Coming Out in Christianity* (2003) skriver Melissa Wilcox att hennes respondenter hade en klart positivare attityd till andlighet, än vad de hade till religion. Andlighet, menar Wilcox, hör samman med individualism och har fått ett betydligt bättre rykte än vad religion har.⁸³ Denna förskjutning från religion till andlighet är ett tecken i tiden som Paul Heelas benämner ”the spiritual revolution”.⁸⁴ Även om Klas liv kretsar kring kyrkan och kristendomen så är han inte särskilt aktiv i kyrkan. Kyrkan är på många sätt problematisk för Klas som önskar att ”kyrkan kunde hjälpa människor så att de kan leva sina liv så de tror att de ska leva dem, snarare än att fördöma dem”. Han delar därmed Andreas och Kerstins uppfattning om att kyrkan och präster inte ska hindra människor från att söka och formulera *sin egen* tro.

Vad är då en präst? För Andreas är prästen ”bara en taltratt” och prelaterna ”gör sina tolkningar och jag gör min tolkning”. Kerstin, som inte kallar prästen ”taltratt” utan ”språkrör”, menar att prästens roll är att ”se till att Gud och människan kommer nära varandra [...] särskilt präster och pastorer borde öppna vägen och inte stå i vägen”. Men det framkommer också en annan sida av denna detronisering av prästrollen, där enskilda präster har spelat en avgörande roll i människors liv. Kaj berättar om en ”våldigt modig man” som ”blev avsatt som präst” då han hade verkat för homosexuella i ett land där man inte accepterade homosexualitet. Margareta nämner enskilda prästers betydelse som positiva förebilder för kristna HBT-personer. Även om kyrkan i stort kan ”släntra efter” så finns det, menar Margareta, ”enskilda kristna som gått i första ledet”. Prästen som *taltratt* är följaktligen en som bör rätta sig i ledet och sköta sina åtaganden som präst, medan prästen som *förebild* är en som inspirerar och visar vägen till förändring, ofta på nydanande och djärva sätt. Prästen är en förebild då hon undanröjer de hinder och verkar mot den utsatthet som kan finnas kring kristna HBT-personer.

83 Wilcox 2003, 61

84 Heelas 2002, 357ff. *The Spiritual Revolution* (2005) blir sedermera titeln på Paul Heelas och Linda Woodheads gemensamma studie.

Prästen bör vara en *taltratt* då denne utgör en del av hindret som bidrar till denna utsatthet.

Mikas uppfattning skiljer sig från vad som hittills har framkommit. Det framgår när hon talar om det gemensamma i den kristna tron: ”jag är kristen, men det är också de som dömer oss. De är våra bröder och systrar. Vi kan inte döma dem, men vi kan visa på ett alternativ och vi kan vara starka inåt.” Även Klas respekterar den uppfattning där man, som han säger, läser Bibeln bokstavligt. Han vänder på steken och talar istället om kristofobin inom icke-kristna HBT-kretsar, i synnerhet RFSL: ”De har ingen respekt för att människor kan ha en tro. [...] Man måste ha respekt även för det som man inte tycker om”. Men samtidigt som Klas hyser en viss förståelse för motståndet mot homosexualitet och samkönade relationer, som han menar finns inom Svenska kyrkan, så påpekar han att en lösning på motsättningen kan vara att bilda två kyrkor, en för dem som är positivt inställda till icke-heterosexuella personer och relationer och en för dem som inte är det.

LIVSBERÄTTELSE

I kapitlets inledning beskrevs de faser som har präglat Saras livsberättelse. I vad hon framställde som en fundamentalistisk kristen kontext förtrycktes sexualiteten, vilket fick till följd att hon tog avstånd från kyrkan. Först efter ett omformulerande av den kristna tron lyckas hon integrera den med en icke-heterosexuell sexualitet. I Saras berättelse återfinns flera av de teman som behandlas härnäst. Det avståndstagande från kyrkan som hon berättar om är något som hon delar med flera andra intervjupersoner. Ett sådant avståndstagande sker som regel i samband med intervjupersonernas komma ut-processer.

Kristna komma ut-berättelser

Kaj upplevde tidigt en motsättning mellan den kristna tro som var ”präglad av den gammalkyrkliga traditionen” och sin homosexualitet. Det fanns en ”polarisering eftersom jag hade en identitet i kyrkan”. Under gymnasietiden sökte han sig ”bort ifrån de här mer fromma sammanhangen” eftersom han ”var tvungen att prioritera mitt eget liv framför det här med min kristna tro”. Kaj:

Jag kan inte låta det här styra mitt liv. Jag måste hitta ett sätt att leva som fungerar. Jag kan inte vara självförtryckande och känna att jag ska tvingas leva i någon sorts självvald ensamhet på grund av att det inte är bra att ha en partner, eller söka sexuella eller känslomässiga kontakter med andra män.

Den kristna tron var en del av det förtryck som Kaj upplevde under komma ut-processen. Det var en motsättning mellan kristen tro och homosexualitet som fick honom att söka sig bort från kyrkan. I Kajs berättelse är det, precis som för Sara, en specifik form av kristendom som gör det svårt att leva som HBT-person inom kyrkan. Även Kerstin bröt med kyrkan under en period. Hon beskriver sin kristna bakgrund på följande sätt:

Jag var utsatt för en viss frikyrklig påverkan när jag var liten. Det kom att utgöra ett hinder som gjorde att jag inte ville vara kristen. Sedan bestämde jag mig för att jag visst var kristen, men att jag inte skulle tala om det för någon. Jag bestämde mig för att jag skulle leta själv i fem år. Jag kände mig påverkad av så många människor som visste vad som var rätt och fel, så jag visste inte alls vad jag trodde och tyckte. Det var väldigt viktigt för mig att inte diskutera religion. Religiösa frågor blev ytterst privata. De ville jag inte prata om med någon. De ville jag ha för mig själv tills jag var färdig. Så jag gick ur Svenska kyrkan [...]. Det hade gått fem år när jag träffade en präst här i staden som var homosexuell och kristen [...]. Jag ville vara med i kyrkan igen. Det kändes rätt häftigt att gå på de nattvardsgudstjänster som han hade. När han delade ut nattvarden kände jag att jag var accepterad, inte av kyrkan som helhet, men åtminstone av den präst som stod där.

Under uppehållet från kyrkan ägnade sig Kerstin åt ett slags privatreligiositet, utanför explicit religiösa sammanhang och sammanslutningar. Hennes sökande handlade emellertid inte om ett mer allmänt religiöst sökande, utan i stället om ett sökande efter en kristendom som hon kunde förlika sig med.⁸⁵ Återvändandet till kyrkliga sammanhang skedde i samband med att homosexualiteten och den kristna tron kunde integreras. Det var mötet med den präst som representerade en annan form av

85 Ett annat sätt att uttrycka Kerstins *religiösa orientering* är, utifrån Daniel Batsons, Patricia Schoenrade och Larry Ventis distinktion av olika slags religiös orientering, som en blandning mellan sökande (*quest*) och mål (*end*) religiositet (Batson, Schoenrade och Ventis 1993, 166f).

kristendom som möjliggjorde detta. I stället för att uppleva kyrkan som ett hinder kände hon sig accepterad i den kyrkliga gemenskap där hon befann sig. Men det fanns också präster som ”talade om för mig hela tiden att jag inte hörde dit”. Hon hade ”svårt att hitta någon gemenskap med dem eftersom de tyckte att jag inte skulle vara där”.

Det är först i samband med komma ut-processen som kristendomen blir problematisk för Sara, Kaj och Kerstin. Det avgjort vanligaste sättet att tala om komma ut-processen är att dela in den i tre faser: före, under och efter. Det handlar om, som Kevin Alderson uttrycker det, ”three phases of identity development: before they come out to themselves, while they are coming out, and during their establishment of a positive gay identity”.⁸⁶ Vanligtvis tar komma ut-berättelsen sin början i barndomen för att sedan fortskrida linjärt. Tiden innan komma ut-händelsen beskrivs som radikalt annorlunda från tiden efter händelsen. Tiden före karaktäriseras stundom som en olycklig tid, där en känsla av utanförskap är dominerande. Komma ut-berättelsen kan därför, som bland andra Ken Plummer har noterat, betraktas som en modern berättelse, med en linjär utvecklingsberättelse baserad på upplysningens människosyn och föreställningen om en sanning som avtäcks i samband med processen.⁸⁷ Men om den gängse komma ut-berättelsen präglas av tre faser så tillkommer ytterligare några komponenter när komma ut-processen sker i en kristen kontext. Melissa Wilcox urskiljer fem olika mönster i sina intervjupersoners komma ut-berättelser, som speglar relationen mellan komma ut-händelsen och den kristna kontexten. I fyra av fem fall är komma ut-processen separerad från kristendomen; endast i det femte mönstret ges den stöd i en kristen kontext.⁸⁸

Kristendomens betydelse för komma ut-berättelsen har inte enbart negativa konnotationer. Inom kristendomen och kristen teologi har komma

⁸⁶ Alderson 2000, xv. Notera att komma ut-berättelsens tre faser återberättas på olika sätt världen över. Komma ut-berättelsen är på så sätt en global berättelse.

⁸⁷ Plummer 1995, 82f

⁸⁸ Wilcox 2003, 62ff. De fem mönstren är: 1. En uppdelning mellan kristendomen och den icke-heterosexuella identiteten så att religion och sexualitet ses som oberoende av varandra. 2. HBT-personen skiljer mellan icke-heterosexuell identitet och kristen tro, och kan initialt välja att lämna religionen. 3. Liksom i föregående mönster upplevs en motsättning mellan den sexuella identiteten och kristendomen, men skillnaden är att tron här får ett individualistiskt uttryck, i polemik med den organiserade religionen. 4. Sexuell identitet och kristen tro är inte separerade utan nära sammanlänkade. 5. Den icke-heterosexuella personen får stöd i sin religiösa grupp i samband med komma ut-processen.

ut-berättelsen vunnit gehör, inte minst efter att den sammanfördes med redan etablerade berättelser och föreställningar. Den kristna komma ut-processen förknippas ofta med en kamp, en utsatthet och ett motstånd som av teologer har tillskrivits en annan innebörd än den ickekristna komma ut-akten. Daryl White och Kendall O. White urskiljer tre aspekter av komma ut-berättelsen som hör samman med en kristen kontext: den kristna HBT-personen kommer ut inför sig själv, inför Gud och inför församlingen, vilket framställs som ”a gay way of being born again”.⁸⁹ Chris Glaser ger uttryck för en liknande uppfattning i *Coming Out as a Sacrament* (1998), där han framhåller komma ut-akten som det sakrament som utmärker kristna homosexuella. Komma ut-akten karaktäriseras som en rit som avslöjar det heliga i homosexuellas liv: ”Coming out is a sacrament that may be shared with one other person, a community, a congregation, a denomination, or the world.”⁹⁰ Även bibliska berättelser om att komma ut och bli befriad från förtryck har lyfts fram. Komma ut-processen liknas emellanåt vid hebréernas uttåg ur Egypten (2 Mos. 1–15). Efter uttåget ur Egypten (garderoben) väntar en ökenvandring där en tvekan och osäkerhet kan infinna sig. Återblickar till vad som varit (Egypten/garderoben), liksom osäker framtid kan komma att prägla tillvaron i ”öknen”.⁹¹ Den kristna komma ut-akten förknippas emellertid inte bara med bibliska och kristna teman, utan också med Gud själv: ”God comes out of the ’closet’ of heaven, revealing God’s self in intimate and surprising ways”.⁹² Även om några av intervjupersonerna formulerar sin komma ut-process i en mer kristen språkdräkt så finns det också de som inte gör det.

Bortsett från söndagsskolan och konfirmationen var Klas inte kyrkligt aktiv under uppväxten. Hans föräldrar ville att han skulle gå i söndagsskola, mest av hävd, för det var inte ett kristet hem: ”de var väl som folk är mest”. En vändning i hans liv var när han fick behandling för alkoholism. I samband med behandlingen insåg han att ”det finns krafter som är starkare än mig själv”.⁹³ Klas är, tillsammans med Andreas, kanske den intervjuperson som tydligast ger uttryck för en tro utan tillhörighet.⁹⁴

89 White och White 2004, 209

90 Glaser 1998, 9

91 Glaser 1998, 49–60

92 Glaser 1998, 11

93 Se Jensen (2000) för liknade berättelser.

94 Davie 1994

Men även om denna tro utan tillhörighet må vara en förskjutning från religiositet till andlighet, så är Klas likväl en aktiv medlem av EKHO. Anledningen till detta är dock uttryckligen av extrinsikala skäl. Det är alltså den sociala gemenskapen, snarare än någon slags tro, som han söker sig till.⁹⁵

Klas kom ut sent i livet. Behandlingen av alkoholismen skedde i samma veva som han började söka kontakt med andra homosexuella. Innan han kom ut som homosexuell hade han inte haft någon nära relation med vare sig män eller kvinnor och beskriver sig som ”väldigt mycket ensam”. Men även om han kom ut sent hade han tidigt insett att han var homosexuell:

När jag var tolv år gammal kom det en ny kille till skolan som jag blev helt besatt av och som jag ville lära känna [...]. Jag var fullständigt tokig. Jag cyklade sju mil en gång bara för att se var han bodde. Jag var inte mer än tolv år gammal så min mor undrade vart jag var hela dan.

När han vid ett tillfälle i tjugooårsåldern berättade för sin mor att han ”hellre ville leva tillsammans med en man” blev hon väldigt ledsen. Moderns reaktion påverkade honom till den grad att han ångrade sitt uttalande: ”då tog jag tillbaka det”. Klas:

”Nej, men jag bryr mig inte om det. Jag kanske kan hitta någon tjej så småningom”, men sedan gick åren [...]. Jag förträngde det ganska mycket. Det är klart mitt drickande hörde ihop med att jag var ledsen för att det var som det var.

Det kom att dröja ytterligare flera år innan Klas började umgås med andra homosexuella. Även om han också nämner motsättningen mellan kristen tro och homosexualitet, så omtalar han den som något han har kännedom om, snarare än som en genomlevd erfarenhet. Det kan bero på att hans egen berättelse i flera avseenden saknar *den kristna* komma ut-berättelsens signifikanta komponenter, liksom en uttalad och för honom betydelsefull kyrklig tillhörighet. Hos Klas saknas i flera avseenden den komma ut-berättelse som annars berättas av intervjupersonerna. Han kom ut som homosexuell inför sin mor, men ”tog tillbaka det”.

95 Se Batson, Schoenrade och Ventis 1993, 166f

Komma ut-berättelsen tangerar frågan om sanning, i synnerhet då komma ut-processen framställs som en utveckling från en *falsk* tillvaro i garderoben till en *sann* tillvaro utanför denna. Det är den sanna sexualiteten som ska bekännas eftersom, som Robert Goss uttrycker det: "Close-d sexual identity is the self-experience of internalized homophobia."⁹⁶ I komma ut-berättelsen förväntas den kristna HBT-personen berätta om sitt *sanna* begär, sitt *sanna* jag. Ett av problemen med en sådan uppfattning är, som också Elizabeth Stuart har påpekat, att en stabil, essentiell och sann sexualitet sätts i centrum för personligheten.⁹⁷

Antagandet om en stabil essentialistisk identitet är ett av skälen till att Suzanna Danuta Walters har kritiserat komma ut-berättelsen. Ett annat skäl har att göra med komma ut-aktens normaliserande aspekter.⁹⁸ I bekännandet av en sann sexualitet accepteras samtidigt de kategoriseringar, den kunskap och den makt som gör benämning och beaktelsen möjlig. Komma ut-berättelsen både bekräftar och reproducerar en kunskap som på samma gång interPELLERAR den "personliga" identiteten. Med anledning av detta bör man, som Eve Kosofsky Sedgwick, fråga sig "how certain categorizations work, what enactments they are performing and what relations they are creating, rather than what they essentially *mean*".⁹⁹ Den kategorisering av sexualiteten som hör samman med komma ut-berättelsen kretsar främst kring moderna *sann* och *falsk*, *öppen* och *dold*. Men som Judith Butler framhåller i sin kritik av dikotomin mellan en öppen och en dold sexualitet är den öppna homosexualiteten avhängig den dolda: "being 'out' always depends to some extent on being 'in'; it gains its meaning only within that polarity. Hence, being 'out' must produce the closet again and again in order to maintain itself as 'out'".¹⁰⁰ Garderobens dolda struktur reproduceras och upprätthålls på så sätt även utanför garderoben. Dikotomierna som associeras till garderoben är ömsesidigt beroende av varandra och ger varandra mening. Fokus borde därför, som Sedgwick skriver, snarare ligga på betingelserna för produktion av kön och sexualitet, än på kön och sexualitet *i sig*.

96 Goss 1993, 29

97 Stuart 2003, 26–27

98 Walters 2005, 20

99 Sedgwick 1990, 27

100 Butler 1991, 16

Ett kristet HBT-predikament

I *Embracing the Exile* (1982) benämner John E. Fortunato motsättningen mellan homosexualitet och kristen tro som ett *gay predicament*.¹⁰¹ Kristna HBT-personer står, i detta perspektiv, inför ett val, där de är tvungna att välja mellan kristen tro och sexualitet. För Mika var en sådan motsättning påtaglig. Vid ett tillfälle, som hon beskriver som präglad av en rad kriser, ställer hon sig frågan om hur hon ska leva sitt liv:

Hur kan jag ha en relation med någon och samtidigt få ihop det med mitt liv, min erfarenhet och min tro? Nästa person kanske blir en kvinna, man vet ju aldrig [...]. Mitt mål är att få ihop bitarna. Först delar man upp ”jag är det och jag är det”. Kan jag få de här världarna att gå ihop? Det är mitt mål att få vara en person – en personlighet – i alla sammanhang.

Mika försöker under en period förena olika motstridiga delar av personligheten. Samtidigt omformuleras hennes kristna tro, uppfattningar om sexualitet och relationer. Även Kaj beskriver olika sätt att hantera relationen mellan en icke-heterosexuell sexualitet och kristen tro:

Jag träffade människor som levde ett dolt liv, men som var aktiva i kyrkan. De kunde vara kyrkligt anställda eller sådana som var väldigt engagerade i kyrkan, men som ändå hade sina sexuella relationer i det dolda rummet inom subkulturen. På något sätt upprätthöll de två skilda världar. Det är ju en strategi att hantera det här, men jag kände att den inte passade mig.

Kaj bestämmer sig i stället för att leva som öppet homosexuell. Det resulterade i att han kom att lämna kyrkan under en period. Under de åren läste han bland annat Paulo Freire och kom att närma sig en mer hermeneutiskt präglad teologi, som gav honom ”ett intellektuellt och känslomässigt redskap att hantera det här”.

Jodi O'Brien nämner tre möjliga förhållningssätt till *gay predicament*. Det första inbegriper det avståndstagande från kyrkan som flera intervjupersoner ger uttryck för i sina komma ut-berättelser. Icke-hetero-

¹⁰¹ *Gay predicament* handlar primärt om homosexuella, precis som beteckningen ger för handen (se Fortunato 1982, 31–43). Jag använder begreppet i en något vidare bemärkelse, som Jodi O'Brien, och inkluderar HBT-personer. O'Brien kallar HBT-personerna för queerkristna, men det är problematiskt att använda begreppet queer som synonym till HBT eller homosexualitet.

sexuella kristnas avståndstagande från kyrkan kan ha att göra med att de inte vill överge sin kristna tro, som Andrew Yip formulerar det: ”To keep their Christian faith, they have to, ironically, distance themselves from the Church”¹⁰² De lämnar kyrkan för att både leva utanför garderoben och för att hålla den kristna tron intakt. De kan i stället sägas vara ”utomkyrkligt kristna”.¹⁰³ Flera intervjupersoner – Kerstin i synnerhet – nämner detta som en fas i komma ut-processen.

Medan det första alternativet innebär ett avståndstagande från kyrkan så handlar det andra i stället om att ta avstånd från sexualiteten. Den kristna HBT-personen kan då vara kvar inom kyrkan och omfatta vissa kristna dogmer vilka kan tolkas som kritiska mot, i första hand, manlig homosexualitet. I det svenskkyrkliga materialet företräds ett sådant förhållningssätt bland annat av Medvandrarnas ordförande Erik Johansson.¹⁰⁴ De intervjupersoner som nämner detta alternativ tar tydligt avstånd från det. Alternativet knyts främst till komma ut-processens första fas, där sexualiteten ännu inte var ”öppen”.

I det tredje alternativet bejakar HBT-personen motsättningen mellan sexualitet och den kristendom som är oförenlig med en icke-heterosexuell sexualitet. O’Brien menar, utifrån intervjuer med kristna HBT-personer som ansluter sig till detta förhållningssätt, att det är just kampen med motsättningen mellan kristendomen och sexualiteten som definierar icke-heterosexuella kristna: ”the struggle is the crucible in which their character is forged”.¹⁰⁵ Denna kamp är i själva verket icke-heterosexuella kristnas *raison d’être* eftersom, fortsätter O’Brien, “[w]restling this contradiction has given rise to a particular expression of queer

¹⁰² Yip 1997, 113

¹⁰³ Det är en av Yips intervjupersoner som myntar beteckningen ”nondenominational Christian” (Yip 1997, 112). Att lämna kyrkan är vanligtvis en aktiv handling och kan ses som ett underkännande av kyrkans uppfattning om sexualitet. Denna handling kan ses som en nödvändig följd av att kunna leva sitt liv som både kristen och homosexuell (Yip 2000, 129ff).

¹⁰⁴ Johansson ger röst åt de homosexuella som *inte* förespråkar könsneutrala äktenskap, utan förespråkar vad han kallar ”Bibels syn på sex” (SKU 2005:1, 251). Johansson menar att ”homosexuella känslor” eller ”homosexuell läggning” inte ska utlevas (SKU 2005:1, 257). Enligt programförklaringen på Medvandrarnas hemsida vill de ”genom medvandrarskap och själavård vara till hjälp för den som brottas med sin sexualitet” (Medvandrarna 2006). Lars Gårdfeldt drar paralleller mellan nazismens ideologi och kliniska försök att ”bota” homosexuella och bota-homo-rörelsernas agendor, vilket kan åskådliggöra polemiken mellan de två positionerna (se Gårdfeldt 2000, 124).

¹⁰⁵ O’Brien 2004, 189

Christian identity".¹⁰⁶ HBT-kristna kan enligt detta synsätt utmärkas av en oupplöslig kamp mellan en specifik form av kristen tro och en icke-heterosexuell sexualitet.¹⁰⁷

Kampen mellan kristen tro och icke-heterosexuell sexualitet gör visserligen avtryck i intervjupersonernas berättelser, men frågan är i vilken utsträckning de "lever motsättningen".¹⁰⁸ Det finns snarare skäl att anta att de i samband med avståndstagandet från kyrkan omformulerar sin kristna tro i ljuset av sin icke-heterosexuella sexualitet. Resultatet av detta omformulerande är inte sällan två motstridiga slags kristendom, där den ena, ibland omnämnd som fundamentalistisk kristendom eller "klassisk kristen tro", framstår som oförenlig med en icke-heterosexuell sexualitet, medan den andra i stället ger utrymme för detsamma. Det är också mot bakgrund av den förstnämnda kristendomstolkningen som den senare formuleras som alternativ. För intervjupersonerna handlar det därför inte främst om en motsättning mellan kristen tro och icke-heterosexuell sexualitet, utan i stället om en motsättning mellan två kristendomstolkningar. Eftersom de flesta intervjupersonerna berättar om händelser som ägde rum i en något annorlunda kyrklig situation än den rådande så är erfarenheten av en kristendom som fördömer en icke-heterosexuell sexualitet alltså en central komponent i deras livsberättelser, men då som något att avgränsa sig emot.

Margaretas erfarenhet skiljer sig något från de andra intervjupersonernas. När Margareta kom ut i sin församling blev hon stöttad: "i min församling var det egentligen aldrig några problem". Inte heller förändrades hennes liv nämnvärt av att hon levde som öppet homosexuell: "jag har egentligen fortsatt att leva samma liv som jag gjorde tidigare". Margareta har alltså inte stött på något motstånd från sin lokala församling, utan kan leva som öppet homosexuell i en accepterande kristen miljö.¹⁰⁹ Det kan alltså finnas en diskrepans mellan kyrkans officiella uppfattning

106 O'Brien 2004, 182

107 I Kimberly Mahaffys (1996) studie om en liknande motsättning mellan kristen tro och lesbiska kristna framträder de tre nämnda alternativen. Därutöver diskuterar Mahaffy hur en kognitiv dissonans kan lokaliseras såväl *inom* individen som *mellan* individen och dennes omgivning. Denna kognitiva dissonans kräver olika strategier beroende på var den är lokaliserad.

108 O'Brien 2004, 181

109 Jfr Yip 1997, 114–116; Jordan 2000, 243. Därmed inte sagt att den officiella uppfattningen inte spelar någon roll. Bland Yips respondenter finns par som har lämnat sin kyrka med anledning av kyrkans officiella uppfattning om sexualitet, öppenheten på församlingsnivån till trots.

om sexualitet och församlingens uppfattning, som här kommer till uttryck i Margaretas berättelse.

Positioner och polemik

Gay predicament tycks förutsätta att kristendom är synonymt med ”klassisk kristen tro”. Så är inte fallet för intervjupersonerna. Det är snarare *föreställningen* om en intolerant kristendom som konstituerar HBT-kristendomen. Det är denna kristendom som några intervjupersoner framställer på ett stereotypt sätt, som fundamentalistisk, omodern, oreflektad och ogenomtänkt. Intervjupersonerna har formulerat sin partikulära position i relation till en fördömande kristendom. Samtidigt som de tar kraftfullt avstånd från denna kristendom så befinner de sig i ett slags beroendeförhållande till den bild som de själva har formulerat. Den logik som här kan skönjas framträder ännu tydligare utifrån vad Pierre Bourdieu skriver i *Masculine Domination* (2001). Bourdieu pekar ut en motsägelse mellan att å ena sida vilja förändra de förtrycktas position och å andra sidan benägenheten att vilja bevara de skillnader som ligger till grund för förtrycket.¹¹⁰ Judith Butler har, liksom Bourdieu, uppmärksammat motsättningen mellan HBT-gruppers strävan efter att upplösa den partikulära position som samtidigt möjliggör gruppens universella anspråk:

When we hear about 'lesbian and gay human rights', or even 'woman's human rights', we are confronted with a strange neighbouring of the universal and the particular which neither synthesizes the two, nor keeps them apart.¹¹¹

En antinomi framträder alltså, om man ska tro Butler och Bourdieu, mellan den partikulära homosexualiteten och krav på universella rättigheter. Dessutom är skapandet av gemensamma partikulära identiteter problematiskt av andra skäl som, enligt Mary McClintock Fulkerson, har att göra med att det medför ett homogeniserande och förenklande av identiteter, samtidigt som det inbegriper en falsk universalitet i form av en gemensam identitet.¹¹²

¹¹⁰ Bourdieu 2001, 123; Bourdieu 2001, 121, n. 2

¹¹¹ Butler 2000, 39

¹¹² Fulkerson 1994, 50f; Fulkerson 2001, 269–270. Fulkerson förespråkar i stället en identitetsuppfattning där positionering, plats, nätverk, multipla, inkongruenta och motstridiga subjekspositioner tillsammans utgör identiteten.

Hos intervjupersonerna kommer spänningen mellan det partikulära och universella till uttryck i ett beroendeförhållande till den ”klassiskt kristna tron”. Det finns anspråk på att vilja förändra den ”klassiskt kristna tron” – som alltså framställs som förtryckande, oreflekterad och omodern – samtidigt som dess existens är central för den egna gruppens identitet och sammanhållning.¹¹³ Intervjupersonernas kristendomstolkningar konstitueras inte primärt av en motsättning mellan en kristen identitet och en homosexuell identitet, utan snarare av föreställningen om en ”klassisk kristen” position och homosexualitet. De flesta intervjupersoner har definierat sin sexualitet och kristna tro i polemik mot denna föreställda klassiska kristendom. Det finns därmed en tendens hos intervjupersonerna att vilja uttradera, snarare än att leva, motsättningen mellan att vara homosexuell och kristen, samtidigt som ”den klassiskt kristna tron” bevaras som en position mot vilken den egna gruppen och identiteten framträder.

Gemensamma erfarenheter av förtryck

Ett tema som återkommer i intervjupersonernas berättelser handlar om erfarenheter av utsatthet och förtryck. Det ger, tillsammans med erfarenheten av livet i garderoben, berättelserna en särpräglad karaktär inom en specifik genre. I Daryl Whites och Kendall O. Whites karaktärisering av icke-heterosexuella kristnas självbiografier framgår likheterna med andra kristna berättelseformer som slavberättelsen och omvändelseberättelsen.¹¹⁴ Slavberättelsen utmärks av teman som fångenskap, flykt och frihet medan omvändelseberättelsen framställer hur en ny identitet ersätter den gamla. Dessa berättelser skildrar inte sällan, menar White och White, en heroisk kamp.¹¹⁵ I Lukas, Kerstins, Kajs, Margaretas, Andreas och Saras komma ut-berättelser återfinns både slavberättelsens och omvändelseberättelsens teman. Det handlar om utanförskap, förtryck och befrielse. Det handlar om hur en tidigare dold och tystad identi-

113 Mary Bernstein har undersökt hur skillnadens och likhetens politik har använts tillsammans inom HBT-rörelser i USA (se Bernstein 1997, 531–565). En liknande retorik kan urskiljas i det material som jag har studerat, i synnerhet när likheterna mellan samkönade och olikkönade par lyfts fram samtidigt som de samkönade paren beskrivs skilja sig radikalt, när det gäller erfarenheter, möjligheter etc., från de olikkönade paren.

114 White och White 2004, 203. Det existerar visserligen betydande skillnader mellan slavberättelsen och komma ut-berättelsen när det gäller de divergenta sociohistoriska kontexterna som präglar berättelserna.

115 White och White 2004, 214

tet träder fram i offentligheten. Liknande teman finns också i de andra intervjupersonernas berättelser, även om de inte lika tydligt strukturerar berättelserna. Innan jag undersöker dessa teman och berättelsernas narrativa struktur närmare ska jag först vända åter till Svenska kyrkans dokument för att belysa hur slavberättelsens temata används där.

Vid Svenska kyrkans *hearing* 2004 gav Ann-Cathrin Jarl en bild av en kyrka där unga kristna homosexuella lämnas vind för våg. De homosexuella finner sällan stöd i kyrkan, utan får på egen hand söka och finna Gud:

Så oerhört många unga kristna homosexuella har kämpat en ensam troskamp utan att finna någon god själasörjare. Många homosexuella har ändå funnit Gud, ofta utan människors hjälp – det kan ses som ett gudsbevis i sig. Ingen kan skilja oss från Gud. Många unga homosexuella har också tagit sina liv. För detta bokslut över deras liv bär vi alla skulden.¹¹⁶

Det kyrkliga utanförskap som Jarl beskriver kan få till följd att den utstötta homosexuella personen tar sitt eget liv, som ett offer för de omständigheter som kyrkan utgör. Även Lars Gårdfeldt inleder sitt anförande med att återge hur en homosexuell katolik tagit livet av sig:

Homosexuella katoliker – som Alfredo – lever i en kyrklig utsatthet. De längtar efter en välkomnande kyrka, men de är inte välkomna till kyrkan med sin kärlek. Detsamma gäller homosexuella ortodoxa. De lever i en kyrklig utsatthet.¹¹⁷

Ett tema som återkommer i retoriken är uppdelningen mellan förtryckare och förtryckta. Det som framträder hos både Jarl och Gårdfeldt är en beskrivning av en kyrka som står inför ett val. Kyrkan kan välja att föra ekumeniska samtal med vad Gårdfeldt kallar de kyrkligt uppsatta, de som stänger ute och diskriminerar de utsatta homosexuella. En konsekvens av detta kan vara att homosexuella tar sitt eget liv. Alternativet är att vara en kyrka där det i stället förs samtal med de kyrkligt utsatta, varvid de homosexuella inte längre diskrimineras utan välkomnas.¹¹⁸ I den

116 SKU 2005:1, 231

117 SKU 2005:1, 241

118 I Gårdfeldts avhandling *Hatar Gud bögar* (2005) finns en liknande uppdelning mellan förtryckare och förtryckta. Front National jämförs exempelvis med den katolska kyrkan i förtrycket av transsexuella (Gårdfeldt 2005, 96f).

retorik som både Jarl och Gårdfeldt använder framställs alltså – om än på olika sätt – två slags kyrkor där kyrkomötet är i stånd att välja vilken slags kyrka Svenska kyrkan ska vara: förtryckande eller välkomnande. Det är en sådan uppdelning mellan förtryckare och förtryckta som figurerar i snart sagt samtliga intervjupersoners berättelser.

Det är inte bara den kristna slavberättelsen och omvändelseberättelsen som återfinns när intervjupersonerna framställer tillvaron som uppdelad mellan förtryckta, utsatta HBT-personer och de som förtrycker. Eftersom intervjupersonernas komma ut-berättelser är självupplevda har de dessutom karaktären av expert- och vittnesberättelse.¹¹⁹ Vittnesberättelsen innehåller vanligtvis inslag av utsatthet, förtryck och marginalisering. Kännetecknande är att den bär vittne om något som inte kan artikuleras från en annan position än från den som den bär vittne om. John Beverley förklarar det så här:

This presence of the voice, which the reader is meant to experience as the voice of a *real* rather than fictional person, is the mark of a desire not to be silenced or defeated, to impose oneself on an institution of power and privilege from the position of the excluded, the marginal, the subaltern.¹²⁰

När intervjupersonerna berättar om sina erfarenheter av komma ut-processen kan de med andra ord inte – om berättelsen ska vara trovärdig – vittna om andra konkurrerande positioner som är oförenliga med den förstnämnda. Det är utifrån denna logik problematiskt att inta flera motstridiga positioner samtidigt, som exempelvis både heterosexuell och homosexuell. Vittnesberättelsen raderar dessutom ut författarens närvaro och funktion i texten. Det narrativa kontrakt som upprättas mellan berättare och den som tar del av berättelsen innebär att vittnesberättelsen tillskrivs ett slags autenticitet och representativitet. En sådan autenticitet framträder förvisso först när berättelsen uttrycks i bekanta berättelseformer. Jag ska därför diskutera de narrativa aspekterna av intervjupersonernas berättelser ytterligare.

119 Plummer 1995, 54–60

120 Beverley 2003, 321

Den kristna komma ut-berättelsens två axlar

Den kristna komma ut-berättelsen – som den gestaltas av Sara, Kaj, Lukas, Margareta, Andreas och Kerstin – bär några specifika karaktäristika som kan synliggöras med utgångspunkt i Michail Bachtins begrepp *kronotop*. Begreppet kronotop belyser hur *tiden* och *rummet* gestaltas och organiseras i berättelsen.¹²¹ Bachtin skriver att kronotoperna ”utgör organiserande centra för de viktigaste händelserna i en romans subjett [ung. presentationen av händelserna i en berättelse]”.¹²² Det som är av vikt här är hur tiden och rummet gestaltas kring utvecklingen längs en tidsaxel, *diakront*, samt hur denna utveckling hör samman med hur tillvaron kategoriseras, organiseras och upplevs, så att säga *synkront*.¹²³ Det handlar alltså om två tidsaxlar, den synkrona och den diakrona, kring vilka berättelsen gestaltas. Dessa tidsaxlar hör intimt samman med rummet och platsen (*topos*).

I intervjupersonernas berättelser består den diakrona axeln av en förändring från en dåtid som präglades av en förtryckande miljö till en samtida tillvaro som framställs som befriande, där den icke-heterosexuella personen bemöts av acceptans. Till denna tids- och rumsmässiga förskjutning hör bland annat ett tillfälligt avståndstagande från kyrkan. Dessutom skildras komma ut-processen i linje med en sådan förskjutning. Den framträder också mer konkret, som när Kaj beskriver hur han flyttade från barndomens småstadsmiljö och den kristendomstolkning

121 I inledningen till essän om kronotopen, som publicerats på svenska i *Det dialogiska ordet* (1991), skriver Bachtin att det i ”den litterära kronotopen sker en förening av rums- och tidskännetecken i en meningsfull och konkret helhet. Här förtätas tiden, pressas samman och blir konstnärligt-åskådlig; också rummet intensifieras, dras in i tidens, subjettens och historiens rörelse” (Bachtin 1991a, 14). Det finns emellertid svårigheter att applicera Bachtins kronotopbegrepp på ett omedelbart sätt på intervjupersonernas livsberättelser. Avsikten är här endast att söka synliggöra tidsliga och rumsliga aspekter av berättelserna med hjälp av begreppet kronotop, inte att utföra en fullödig kronotopanalys. Det finns dock påtagliga likheter mellan intervjupersonernas berättelser och de typer av romaner som Bachtin urskiljer under antiken. Inte minst gäller detta *den biografiska romanens* kronotop (se Bachtin 1991a, 53f).

122 Bachtin 1991a, 158. George H. Jensen (2000, 120f) använder kronotopen i sin analys av anonyma alkoholisters livsberättelser på ett sätt som påminner om hur jag använder kronotopen. Komma ut-berättelserna kännetecknas av en struktur som anonyma alkoholisters berättelser återger. Det handlar om att bekänna sin sexualitet/alkoholism, samt att livsberättelsen konstitueras av ett före och ett efter denna bekännelse.

123 I *Båten i parken* (2000) lyfter sociologen Per Månson fram det diakrona respektive synkrona perspektivet när han diskuterar möjligheter att förklara social förändring (se Månson 2000, 22f).

som där var rådande, till en större stad där han kom i kontakt med andra kristendomstolkningar och öppnare miljöer för homosexuella.¹²⁴

Den synkrona axeln består av två noder som korrelerar med den diakrona axelns två *topoi*. Den ena noden utgörs av den befrielsesteologiskt präglade kristendomstolkning som intervjupersonerna själva omfattar. I denna kristendomstolkning marginaliseras och förtrycks inte icke-heterosexuella. Platsen består av de kyrkor och församlingar som i stort delar denna kristendomstolkning, liksom den lokala EKHO-gruppen. Den andra noden organiseras följaktligen kring en så kallad ”fundamentalistisk kristendomstolkning” som beskrivs som förtryckande för icke-heterosexuella personer.

På samma sätt som den diakrona axelns två *topoi* är ömsesidigt uteslutande, så görs en distinkt gränsdragning mellan den synkrona axelns två noder. Anledningen till att den synkrona *topos* organiseras kring dessa två noder hör samman med den kristna komma ut-berättelsens konstituerande egenskaper, som i sin tur har att göra med tidsmässiga gränsdragningar och kategoriseringar utifrån ett *före* och ett *efter*. Intervjupersonerna har rört sig från en kronotop till en annan och vittnar därför om erfarenheter från båda. Det ger berättelserna en specifik, allseende karaktär där berättelsens Jag besitter kunskap om båda sidor, båda *topoi*. Vid några tillfällen i intervjumaterialet framträder skillnaderna mellan de olika noderna utifrån intervjupersonernas erfarenheter av olika kronotoper. Lukas talar om skillnaden mellan en adopterad tro och en egen tro, där han själv har gått från den adopterade tron till den egna. Den adopterade tron tillskrivs den bokstavstroende och homofoba *topos* som han själv har lämnat, till förmån för en *topos* bestående av en egen reflekterande tro. Den kunskap som Lukas har fått med sig från den adopterade tron innebär att han är bekant med deras uppfattningar och perspektiv. Det är med andra ord inget främmande som han tar avstånd ifrån, utan snarare något för honom välkänt.

Den tids- och rumsmässiga förskjutning som komma ut-berättelserna åskådliggör strukturerar inte bara den diakrona axeln, utan också den synkrona. Det innebär att de tids- och rumsmässigt avlägsna platser,

124 Platsens betydelse för sexualiteten och identiteten diskuteras utförligt i David Bells och Jon Binnies *The Sexual Citizen* (2000). Se också Enstedt (2010a, 235–241) för en diskussion om positioneringar i Göteborgs stad och stift när det gäller frågan om en välsignelseakt för samkönade par.

erfarenheter och uppfattningar som intervjupersonerna har lämnat, nu förläggs till den grupp som på olika sätt utgör ett motstånd mot icke-heterosexuella kristna och deras relationer. Karaktäriseringen av denna grupp stämmer alltså väl överens med hur intervjupersonerna beskriver den tid och plats där de befann sig innan de kom ut. På samma sätt som den diakrona axeln präglas av ett *före* och ett *efter*, så hör gränsdragningen mellan den synkrona axelns två noder samman med skapandet av ett *vi* och ett *de*. Detta har också betydelse för hur livsberättelsen framställs. Med förändringen från en *topos* till en annan skapas samtidigt en ny person – ett nytt Jag – som konstitueras av andra uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Denna förändring är emellertid inte så definitiv som det kan verka. De tidigare erfarenheterna finns kvar – om än omformulerade – i den nya berättelsen om Jaget. Den tidigare identiteten, erfarenheten och tillvaron kvarstår som en referenspunkt mot vilken intervjupersonerna avgränsar sig. Samtidigt skapas den tidigare erfarenheten i ljuset av den senare.¹²⁵

Det finns en rad variationer på vad man kan kalla den hegemoniska komma ut-berättelse som har diskuterats fram tills nu. I Johannas och Olofs berättelser saknas några av den kristna komma ut-berättelsens karaktäristika. De artikulerar visserligen en *topos* som är förtryckande och "fundamentalistisk", men framställer ingen tydlig kristen motpol som de identifierar sig med. Både Johanna och Olof har kommit ut inför familj och vänner, men ingen av dem har kommit ut i en kristen miljö, som de andra intervjupersonerna. Anledningen till detta kan vara, som jag har påpekat tidigare, att ingen av dem lever eller har levt i en samkönad relation.

I några avseenden återger Mika den kronotop som framställs av de andra intervjupersonerna. Hon tar emellertid avstånd från den synkrona axelns båda noder, i synnerhet då hon likställer "homosvensisar" med heterosexuella par. I Mikas berättelse förskjuts också noderna ständigt. Den består inte endast av ett *före* och ett *efter*, utan av några på varandra följande och alltjämt pågående förändringar. Jakob bekräftar den kristna komma ut-berättelsen i något högre grad än Mika, men gör det från ett utifrånperspektiv. Han berättar om den kristna komma ut-berättelsen

¹²⁵ Detta resonemang är helt i linje med hur bland annat Judith Butler (1991, 15f) diskuterar komma ut-berättelsen.

i tredje person. Hans egen komma ut-berättelse är privat, inte offentlig som de övrigas.

Klas är i en mening den kristna komma ut-berättelsens antites. Han utmärker sig med följande ord: ”Jag har inte varit öppen. Jag har inte varit i garderoben. Jag har inte funnits på något vis.” Eftersom han inte har varit i garderoben saknas den komma ut-berättelse som andra intervjupersoner återger. Samtidigt kan man med Bachtin säga att Klas ger uttryck för det ”negativa motivet”. Med Klas negation av komma ut-berättelsen ”bevaras den kronotopiska karaktären, medan en del av kronotopen ges negativa förtecken”.¹²⁶ När Klas nämner motsättningen mellan kristen tro och homosexualitet, omtalar han denna motsättning som något han har kännedom om, snarare än som en levd erfarenhet. Det kan bero på att hans egen berättelse i flera avseenden saknar *den kristna* komma ut-berättelsens signifikanta komponenter, liksom en uttalad och för honom betydelsefull kyrklig tillhörighet.

Berättelsens sociala betydelse

De narrativa aspekter som här har lyfts fram utifrån intervjupersonernas berättelser har också betydelse för hur de icke-heterosexuella kristna intervjupersonernas sociala gemenskap konstitueras. I berättelserna definieras gränserna mellan olika grupper och positioner. En specifik typ av kristendomstolkning som beskrivs som negativt inställd till icke-heterosexuella och deras relationer utgör den position mot vilken den egna gruppen framträder. Det är mot de grupperingar som associeras med en sådan kristendomstolkning som gränserna dras, vilket framgår av den narrativa analysen av intervjupersonernas komma ut-berättelser. Därtill har berättelsernas sociala bas en väsentlig betydelse för hur de reproduceras, sprids och förändras. För att berättelserna ska fortleva krävs en förankring i sociala grupperingar där de artikuleras och recipieras. Det är med anledning av detta som komma ut-berättelsens sociala bas är av intresse, liksom, med Ken Plummers ord, ”the tellings, the voices, the stories that have emerged around it”.¹²⁷ Det handlar om hur en icke-heterosexuell kristen grupp formas och konstitueras av berättelser om sexualitet, samlevnad och kristen tro. Komma ut-berättelsen fungerar

¹²⁶ Bachtin 1991a, 24

¹²⁷ Plummer 1995, 15

konstituerande för gruppen genom att en ordning som definierar gränserna mellan olika grupper och positioner reproduceras och befästs.¹²⁸ Även om komma ut-berättelsen inte alltid reproduceras ordagrant så fungerar den som det nav kring vilket gruppmedlemmarnas olika berättelser hela tiden rör sig.

Hittills har jag undersökt hur icke-heterosexuella kristna framställer sina uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Jag har visat hur nära förknippade dessa uppfattningar är med intervjupersonernas livsberättelser. Även om materialet rymmer variationer, så finns det några specifika temata som intervjupersonerna samlas kring. Samtliga berättelser kretsar kring en emblematiske komma ut-berättelse och är grundade i en erfarenhet som präglas av ett motstånd från kyrkan och den kristendomstolkning som ibland beskrivs som fundamentalistisk. Motståndarna utmålas alltså emellanåt som fundamentalister, tillsammans med de negativa konnotationer som en sådan position tillskrivs. Frågan är hur väl det stämmer. Härnäst behandlar jag de uppfattningar om sexualitet, samlevnad och kristen tro som kommer till uttryck bland de präster som undertecknade prästdeklarationen.

128 Seidman, Meeks och Traschen 2004, 184f

5. PRÄSTDEKLARATIONEN

En av de reaktioner som kyrkomötets beslut väckte var ”Prästdeklarationen med anledning av Svenska kyrkans beslut om välsignelse av registrerade partnerskap”. Prästdeklarationen, som den kom att kallas, publicerades på komminister Yngve Kalins hemsida den 1 november 2005. Tre månader efter uppropets offentliggörande hade prästdeklarationen undertecknats av 864 präster i Svenska kyrkan.¹ På initiativtagaren Kalins hemsida stod följande att läsa:

Till:

Svenska kyrkans församlingar och dess beslutsfattare

Svenska kyrkan har beslutat om en officiell ordning för välsignelse av registrerade partnerskap och infört detta i Kyrkoordningen.

Vi, präster i denna kyrka, som undertecknat denna deklaration anser att detta beslut står i strid med den ordning för samliv och äktenskap, som Gud genom sitt ord uppenbarar för oss och som definieras som en relation mellan en man och en kvinna. Guds ord tillåter oss inte att välsigna någon annan slags parrelation.

¹ *Kyrklig Samling* 2009. Det exakta antalet präster som undertecknat listan är svårt att fastställa, då Yngve Kalins hemsida vid några tillfällen blev utsatt för sabotage. Präster blev listade utan sin vetskap och några av de undertecknade prästerna bad senare om att få bli strukna från listan (Sandberg 2005a, 2). Den 1 april 2005 var det totala antalet präster i Svenska kyrkan 3932 (*Matrikel för Svenska kyrkan 2005*).

Vi är som präster bundna av de löften till trohet mot den Heliga Skrift och kyrkans bekännelse som vi avgav vid vår prästvigning och vi tar därför helt avstånd från den beslutade ordningen och vill på detta sätt göra det allmänt känt.

Alla Helgons dag den 1 november 2005

Yngve Kalin, komminister i Hyssna²

Inte långt efter att prästdeklarationen väckt medial uppståndelse kom ytterligare en prästlista, denna gång på Institutet för kontextuell teologi (IKT) hemsida. Där gjordes det gällande att kyrkomötets beslut om en välsignelseakt för samkönade par ”är helt i linje med hur vi uppfattar Guds ständigt pågående uppenbarelse i historien”.³ Utöver dessa prästupprop cirkulerade andra listor som uttryckte stöd för antingen kyrkomötets beslut eller prästdeklarationen.⁴

Prästdeklarationen kom att röna uppmärksamhet av skiftande art. En av reaktionerna kom från västsvenska skolor som avstod från att, som brukligt var, fira skolavslutningen i kyrkan. Som anledning till detta angavs en ovillighet att fira skolavslutningen med en präst som hade undertecknat prästdeklarationen.⁵ En annan uppfattning som kom till uttryck i prästdeklarationens efterföljd var att Svenska kyrkan borde delas i en konservativ och en folkkyrklig kyrka så att den inre kyrkliga motsättningen kunde lösas.⁶ Dessutom förekom flera utträden ur Svenska kyrkan i samband med beslutet att välsigna samkönade par och prästdeklarationen. Men det är svårt att säkert fastställa vad utträdena berodde på, även om prästdeklarationen har angetts som en av

² Kalin 2005a

³ IKT 2009. 717 präster anges ha undertecknat IKT:s upprop.

⁴ En stödlista upprättades där personer som inte är präster men ändå vill ge sitt stöd åt prästdeklarationen kunde skriva upp sig. Listans upphovsmän var David Eliasson och Mirjam Bengtsson, vid tillfället 21 respektive 17 år gamla. Sammanlagt 6739 personer anmälde sig på listan (Stödlista 2006). Ytterligare ett upprop är Bevara äktenskapet (2006) där företrädare för andra samfund än Svenska kyrkan uttrycker sin syn på äktenskapet och en kritik mot att äktenskapet ska göras könsneutralt.

⁵ Sandberg 2005b, 14. En majoritet av prästerna som undertecknade prästdeklarationen var verksamma i Göteborgs stift, som länge förknippats med ett omfattande kvinnoprästmotstånd.

⁶ Irlinger och Långström Vinge 2006, 6

orsakerna.⁷ Några månader efter prästdeklarationens offentliggörande föreslog Svenska kyrkans fria synod, en så kallad bibeltrogen grupp inom Svenska kyrkan, Yngve Kalin som kandidat till det då stundande ärkebiskopsvalet, som K.G. Hammars efterträdare.⁸ Frågan om huruvida detta var allvarligt menat eller inte lämnar jag därhän. Det kan hur som helst konstateras att reaktionerna på prästdeklarationen var långtifrån ensidigt negativa.⁹

Måndagen den 13 november 2006, ett år efter prästdeklarationens tillkännagivande och reaktionerna däromkring, träffade jag Yngve Kalin i prästgården i Hyssna. Besöket var förberedande inför de intervjuer som jag planerade att genomföra med 10 av de präster som undertecknat deklarationen. Jag fick då en inblick i upprinnelsen och motivationen till prästdeklarationen, samtidigt som det initiala mötet med Kalin var gynnsamt för intervjupersonernas benägenhet att medverka i avhandlingen. Först ska jag diskutera Yngve Kalins position inom Svenska kyrkan genom att belysa några av de texter som han har publicerat, för att sedan analysera det material som jag har samlat in i samband med intervjuer med svenskkyrkliga präster som undertecknat prästdeklarationen.

KLASSISK KRISTEN TRO

Prästdeklarationen tycks ha fungerat som projektduk för allehanda uppfattningar. Både sympatier och antipatier, liksom en mängd divergerande uppfattningar, har kantat prästdeklarationen. I media utmåldes Yngve Kalin och de präster som undertecknade deklarationen som

⁷ Johansson 2006; Nyman 2005, 4. Jonas Bromander har analyserat faktorer bakom utträden ur Svenska kyrkan i *Utträden som utmanar* (2003). Bromanders utredning är skriven några år innan kyrkomötets beslut, varför det är svårt att dra några slutsatser från den med avseende på utträden och inträden i samband med beslutet om en välsignelseakt för samkönade par.

⁸ *Hallands Nyheter* 2006, 16

⁹ I *De homosexuella som kyrklig spelbricka* (1997) analyserar Gustav Strömsholm den debatt som följde på ett uttalande om homosexuella som Finlands ärkebiskop John Vikström gjorde under en radiointervju 1993. Namninsamlingar genomfördes, Vikström anmäldes för irrlära och ett öppet brev publicerades i flera tidningar, där det framgick att de som undertecknat brevet hade en från ärkebiskopen avvikande uppfattning i frågan, med stöd i "Bibeln fullständigt klara undervisning". Enligt ett tidigare ställningstagande om homosexualitet som ärkebiskopen gjort "baserade sig den negativa inställningen till homosexualiteten på kyrkans bibliska undervisning som finner att homosexualiteten är mot naturen och en del av hedendomen" (Strömsholm 1997, 122). Prästdeklarationen är i flera avseenden en liknande manifestation gentemot ett kyrkomötesbeslut.

både kärlekslösa fundamentalister och modiga sanningssägare. I föregående kapitel gjorde intervjupersonerna tydliga avgränsningar mot vad man kallade en fundamentalistisk kristendomstolkning. De personer och grupperingar som tillskrevs denna uppfattning var desamma som förhöll sig kritiska till homosexualitet och en samkönad välsignelseakt. Det var också denna grupp som genom sitt motstånd utgjorde en förutsättning för *gay predicament*.

I *Progay/Antigay* (2000) påpekar Ralph Smith och Russel Windes att "[t]raditionalist opponents of homosexuality tend to coalesce around religious belief".¹⁰ Men det är inte vilken slags religiös tro som helst som dessa opponenter omfattar, utan de är "part of a larger fundamentalist effort to oppose modernist trends which they find disruptive of an older order".¹¹ Prästdeklarationens motstånd mot en välsignelseakt för samkönade par kan utifrån ett sådant perspektiv betraktas som både en reaktion mot modernitetens inflytande i Svenska kyrkan och ett uttryck för en fundamentalistisk hållning. Men hur väl stämmer detta? Yngve Kalin menar själv att han företräder en "klassisk kristen tro".¹² Så här kommer den "klassiskt kristna tron" till uttryck när Kalin formulerar anledningen till prästdeklarationen:

Ingenstans kunde jag se i Guds ord att Guds kyrka och därmed Svenska kyrkan har detta mandat [att välsigna samkönade par]. Det fanns inget alternativ. Vi måste, som Guds ords tjänare, träda fram.

Vi var tvungna att göra det eftersom Guds ord och vår kyrkas bekännelseskriterier känner ingen fortsatt uppenbarelse, som ger Svenska kyrkan, av alla samfund på jorden, denna rätt. Den allmänliga kyrkans vittnesbörd är entydigt. Vi kan bara välsigna det som Gud välsignar.

[...]

Prästdeklarationen fördömer ingen människa. Vi är alla syndare, som misslyckas i våra liv och i vår efterföljd av Kristus och är i behov av förlåtelse och upprättelse. Men den fördömer ett modernistiskt system, där ordet kärlek missbrukas och människor som vill få ihop sina liv ges falska utfästelser.¹³

10 Smith och Windes 2000, 28

11 Smith och Windes 2000, 124

12 Kalin 2004a

13 Kalin 2005b. Frågan är om Kalin här avser ett *modern* system, snarare än ett *modernistiskt* system. *Modernistisk* förknippas vanligtvis med den konstnärliga modernismen.

Prästdeklarationen var en kritik mot beslutet om att införa en välsignelse av samkönade par i Svenska kyrkan, ett fördömande av ett ”modernistiskt system” som gjorde detta möjligt samt ”en protest mot det politiska kyrkomötets anspråk att uttolka kyrkans lära”.¹⁴ I Kalins texter framställs genomgående en diskrepans mellan det politiskt styrda kyrkomötet och det arbete som utförs lokalt inom församlingarna. Möjligheten att välsigna samkönade par inom Svenska kyrkans hägn kan, i linje med Kalins uppfattning, betraktas som ett symptom på hur Svenska kyrkan underkastat sig demokratiska och moderna uppfattningar på bekostnad av en ”klassisk kristen tro”. Kyrkomötesbesluten fattas ur ett sådant perspektiv av människor som inte låter Gud påverka deras beslut, utan som godtyckligt formulerar den kristna läran efter eget huvud, som det bäst passar dem själva. I stället för att vara en missionerande kyrka som accepterar att ”Jesus är herren” rättar sig Svenska kyrkan efter demokratiska principer.¹⁵ I beslutet om en välsignelseakt för samkönade par blir, skriver Kalin, ”kopplingen mellan modernisterna och den politiska sfären övertydlig”, vilket är ett uttryck för ”en ohelig maktallians av modernistisk teologi och politisk kontroll som lever i ett beroendeförhållande av varandra” som i sin tur resulterar i ”en ny slags kyrka, ja t.o.m. en ny religion i de gamla kläderna”.¹⁶ En sådan polemik mellan den egna uppfattningen och det moderna är kännetecknande för den tro som Smith och Windes kallar fundamentalistisk. Men att med anledning av Kalins argumentation mot vad han kallar den modernistiska sfären och modernistisk teologi omedelbart sätta likhetstecken mellan en sådan uppfattning och fundamentalism är förhastat.

Få kristna skulle förmodligen själva kalla sig fundamentalister, då ordet har blivit ett invektiv förknippat med våld, anti-intellektualism och trångsynthet. Det förekommer emellertid utpekande, inte bara från mer liberala kristna kretsar dit kristna HBT-personer ofta räknar sig, utan också från akademiska kretsar.¹⁷ Ordet fundamentalism används tidvis för att utmåla en annan teologisk uppfattning än den egna som trång-

14 Wörn 2005

15 Kalin 2000. Originalen är skrivet med versaler.

16 Kalin 2004b

17 Användningen av ordet *fundamentalism* för att beskriva biblicism, antimodernism etc. har kritiserats från flera håll, bland annat eftersom det har en negativ och stigmatiserande prägel (se Bruce 2008; Hood, Hill och Williamson 2005, 12f; Almond, Appleby och Sivan 2003, 14–16).

synt, dömande och obildad, vilket framgick av det förra kapitlet. Fundamentalism har dessutom beskrivits som en reaktion på några specifika värden och idéer som förknippas med moderniteten snarare än mot moderniteten generellt.¹⁸ Som Benjamin Beit-Hallahmi skriver:

The critique of Western values of materialism, selfishness, tolerance for uncontrolled sexualities, decline of family ties, and urban crime is common to all fundamentalist ideologies, and is presented as the essential critique of modernity.¹⁹

Samtidigt är moderniteten den grogrund i vilken fundamentalism växer fram och utformas. I teologen David F. Fords typologi över moderna teologier kan fundamentalism lokaliseras i den kategori som avser upprepa en förment traditionell kristendomstolkning utan påverkan från samtida tankeströmningar och influenser.²⁰ Men vändningen till traditionen, källorna och ursprunget sker främst retoriskt. I själva verket ger fundamentalister uttryck för en ny kristendomstolkning som endast kan formuleras utifrån de förutsättningar som moderniteten tillhandahåller.²¹

Fundamentalism är endast ett i raden av olikartade försök att benämna de kristna grupperingar som förhåller sig kritiska till homosexualitet, samkönade välsignelseakter och vigslar. En rad andra begrepp har varit i omlopp: konservativ, reaktionär, traditionalistisk, ortodox, bibeltrogen och evangelikal kristendom, för att nämna några. Även om begrepp som fundamentalism kommer att användas med en viss skepsis i analysen av intervjumaterialet så finns det ett utbrett bruk av sådana begrepp i den forskning som undersöker kristna – främst amerikanska – grupper motstånd mot homosexualitet och samkönade relationer. Inom Svenska

18 Hood, Hill och Williamson 2005, 52

19 Beit-Hallahmi 2004, 29

20 Ford 2005, 2

21 Ordet *fundamentalism* härrör från en serie häften, *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, som publicerades i USA mellan 1910 och 1915. För fundamentalister associeras moderniteten med åtminstone två hot: det naturvetenskapliga genom Charles Darwins lära om evolutionen samt det historiekritiska förhållningssättet till Bibeln (Bruce 2008, 22–23; Marsden 1991, 135f). I *The Fundamentals* uttrycks ett avståndstagande från en hypotesdriven vetenskap, där en redan förutbestämd sekulär verklighet bekräftas. Den vetenskapssyn som förespråkas av merparten av *The Fundamentals* författare hör i mångt och mycket samman med en ny filosofi som uppstod i USA, nämligen pragmatismen (Marsden 1991, 135; Marsden 2006, 122). Tanken var att en ”sann” vetenskap där fakta granskas med ett öppet sinne – utan fördomar – kan visa att Bibeln är kompatibel med både rationalitet och ”sann” vetenskap (Marsden 2006, 120).

kyrkan finner en amerikansk kristen fundamentalism ingen direkt motsvarighet. Intervjupersonerna är överlag väl förankrade i svenska kyrkliga traditioner. Men under intervjuerna med prästerna stod det snart klart att deras försök till att definiera sig själva utifrån gängse kategorier – som schartauaner, gammalkyrkliga, lågkyrkliga, högkyrkliga – fallerade och var att betrakta som approximationer som öppnade för samtal om kristen tro i stället för att definiera den. I det följande har avsikten varit att med hjälp av befintliga, om än problematiska, begrepp särskilja de egenheter och drag som utmärker intervjumaterialet snarare än att nå fram till en ny eller redan befintlig taxonomi.

Prästdeklarationen, en genealogi

Organisationen *Kyrklig samling för bibeln och bekännelsen* bildades av bland andra Bo Giertz, samt olika så kallade bekännelsetrogn, gammal- och lågkyrkliga grupperingar, efter att kyrkomötet 1958 fattat ett beslut som gjorde det möjligt för kvinnor att vigas till präster.²² Men uppdelningen mellan olika kyrkliga grupperingar, som låg- respektive högkyrkliga, är som Oloph Bexell påpekar ”endast delvis sant och en oegentlig beskrivning om var frontlinjen i sakfrågan går”.²³ *Kyrklig samling* har sedan kvinnornas tillträde till prästämbetet drivit en linje ”för olika fromhetsriktningar inom Svenska kyrkan med förankring i klassisk kristen tro”.²⁴ I de riktlinjer som organisationen formulerade 1960 uppmanades man att ta avstånd från kvinnliga präster om man ”möter en sådan tjänst inom sin egen kyrka”.²⁵ Bo Giertz kom som ordförande och i egenskap av tongivande kyrkopersonlighet att få en nyckelposition inom rörelsen. Nära knuten till organisationen *Kyrklig samling* är *Svensk pastoraltidskrift* (SPT) som ”vill vara en röst för klassisk kristen tro, i Svenska kyrkan på den allmänliga kyrkans trosgrund”.²⁶ SPT utkommer sedan 1959 och karakteriseras som ”ett bekännelsetroget organ med högkyrklig slagsida”.²⁷

22 Bexell 2005, 390; Bexell 1993, 136; Gustavsson 2005. De högkyrkliga bildade 1959 *arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse* för att markera sin egen uppfattning i frågan (se Olofsson 1999, 251). Ingmar Brohed menar dock att *Kyrklig samling* även inrymde högkyrkliga grupperingar genom Gustaf Adolf Danells delaktighet (Brohed 2005, 213).

23 Bexell 1993, 136

24 *Kyrklig samling* 2010

25 *Kyrklig samling* 1960

26 *Svensk pastoraltidskrift* 2009

27 Citat ur Olofsson 1999, 252

I december 2003 efterträdde Yngve Kalin Sven-Arne Svenungsson som ordförande i *Kyrklig samling*. I en intervju för tidningen *Dagen* säger han att han ”tackade ja av kärlek till Svenska kyrkan [. . .]. Jag har ställt mig till förfogande som samtalsledare”.²⁸ Yngve Kalin är samtidigt ansvarig utgivare för SPT, där flera av hans texter har publicerats, och ordförande i *Kyrklig samling*. I *Svensk pastoraltidskrift* skriver han om sin uppfattning om kyrkomötet 2006:

Svenska kyrkan är unik i sitt sätt att fatta beslut. Den är nu en demokratisk folkkyrka och omvandlingen fortsätter steg för steg. Det står alltmåra klart att det finns bara symboliska rester kvar av den dubbla ansvarslinjen. Den balans som rådde, mellan utövandet av kyrkans läroämbete och församlingens självstyre, har satts ur spel.²⁹

Kritiken av demokratiseringen och politiseringen av kyrkan har Kalin uttryckt i flera sammanhang. Svenska kyrkan kännetecknas, enligt honom, av ett systemfel som har att göra med ”hur kyrkomötet är konstituerat och hur beslut fattas”.³⁰ Detta systemfel får konsekvenser för den så kallade väjningsregeln som innebär att ”präster (och andra berörda)” ges möjlighet till att avstå från att välsigna samkönade par.³¹

När Missionsprovinsen bildades och började viga egna biskopar – vilket står i strid med Svenska kyrkans kyrkoordning – tar Kalin i egenskap av ordförande i *Kyrklig samling* avstånd från Missionsprovinsens agerande.³² Han manar till uthållighet och menar att Missionsprovinsen gått händelserna i förväg:

Vi [*Kyrklig samling*] hävdar uthålligt att vi som står kvar på Kyrkans gamla lärogrund och att Bibeln och bekännelsen är kyrkans enda rättesnöre har full hemortsrätt i vår kyrka. Det faller ett stort ansvar på kyrkans ledning som genom sitt handlande skapat den uppkomna situationen genom att med olika beslut stöta bort sina egna, ofta allra trognaste medlemmar.³³

28 Wörn 2004

29 Kalin 2006b

30 Kalin 2006b

31 Kalin 2006b

32 Kalin 2005c

33 Kalin 2005c

Detta uttalande blottar en ofta förekommande ståndpunkt bland de ”bibeltrogna”, nämligen att de ska bli kvar i kyrkan, även när kyrkan tar en riktning som strider mot deras övertygelse. Svenska kyrkans valhända styre *kräver* snarast att de ”bibeltrogna” stannar kvar, slår vakt och värnar om Svenska kyrkan, som den borde vara. Om inte Svenska kyrkans ledning hade agerat som den gjort skulle, enligt en sådan uppfattning, vare sig *Kyrklig samling för bibeln och bekännelsen* eller Missionsprovinnsen behövt finnas.

Yngve Kalin räknas ibland, precis som Bo Giertz och Gunnar Rosendal, till högkyrklighetens förespråkare i Sverige, även om det finns gammalkyrkligt och schartauanskt – vilket inte är exakt samma sak – inflytande hos Giertz, liksom, om än i mindre utsträckning, hos Rosendal.³⁴ Giertz kan alltså positioneras någonstans mellan högkyrkligheten och den gammalkyrkliga väckelse som har varit präglad av Henric Schartau.³⁵ Det kan dock vara bedrägligt att söka fånga in en människas tro och teologi i alltför snäva och statiska kategorier, även om en sådan positionering kan vara intressant i relation till intervjupersonerna. Dessutom haltar jämförelsen mellan Yngve Kalin och Bo Giertz betänkligt då Giertz inflytande vida överträffar Kalins. Vid en omröstning i *Kyrkans tidning* vid millennieskiftet utnämndes Giertz till århundradets ”mest betydelsefulla person inom Svenska kyrkan”.³⁶ Men asymmetrin mellan Giertz och Kalin är intressant även ur en annan synpunkt. Genom att formulera prästdeklarationen som en protest mot kyrkomötets beslut knyter Kalin an till Giertz protester mot kyrkomötet 1958 och beslutet om kvinnliga präster. I egenskap av pendang till Giertz protester mot kvinnliga präster formuleras en gemensam historia. Genom att ge röst åt den inomkyrkliga proteströrelse som präglats av ett kritiskt förhållningssätt till det politiserade kyrkomötet, folkkyrkligheten och den långt gångna demokratiseringen inom Svenska kyrkan, tillsammans med en liberal teologisk agenda, så vinner Kalin en viss auktoritet. Bo Giertz är på så vis en viktig förebild och referens när det gäller prästdeklarationens legitimitet och inflytande.

34 Bexell 2003, 270f; Olofsson 1999, 246

35 Werner 2003, 80f; Gustavsson 2005, 22f; Bexell 2005, 388. Det bör dock framhållas att gammalkyrklighet inte är identiskt med vad som kallas schartauanism (se Bexell 1993, 124).

36 Se Bexell 2005, 390

BERÄTTELSE OM KRISTEN TRO,
SEXUALITET OCH SAMLEVNAD*En gåva från Gud*

En förutsättning för att en välsignelseakt för samkönade par blev realiserad inom Svenska kyrkan var inlemmandet av den genuina homosexualiteten. Alla former av sexuell lössläpphet avvisades av samtliga parter i den svenskkyrkliga debatten. Skiljelinjen gick i stället mellan ett accepterande eller förkastande av den genuina homosexualitetens existens. De som förfäktade den senare ståndpunkten höll sig med en uppfattning om sexualitet och samlevnad som sades vila på biblisk grund och en så kallad klassisk kristen tro. Två förgrundsgestalter i detta sammanhang är Bo Giertz och hans efterträdare Bertil Gärtner. Men det är inte bara det svenskkyrkliga materialet som står i ett förhållande till Giertz och Gärtner; flera intervjupersoner åberopar också deras skrifter när de ger sin syn på kristen tro, sexualitet och samlevnad. Jag ska därför i korthet vända mig till Giertz och senare till Gärtner.

I Bo Giertz vida spridda och mångfaldigt reproducerade *Rätt och orätt i sexuallivet* (1945) framträder några utpräglade ståndpunkter beträffande kristen tro och sexualitet. Giertz vänder sig mot uppfattningen att sexualiteten skulle vara syndig och menar att sexualiteten är ”en del av Guds skapelse”.³⁷ Hans resonemang vilar på en kristen inkarnationslära och distinktionen mellan kroppen (*soma*) och köttet (*sarx*), där endast det senare är av ondo. Tre saker ska, enligt Giertz, uppfyllas för att sexualiteten ska uppfattas som god. Den ska vara ett uttryck för personlig kärlek, trohet och offervilja. Troheten följer av sig självt på den personliga kärleken, formulerat enligt följande logik: ”Är kärleken äkta, så är den alltid trogen.”³⁸ Det finns därtill endast ett sant trohetslöfte, nämligen vigseln. Vigselns primat är centralt för Giertz som skriver ”först lysning och vigsel och sedan samlevnad som äkta makar”.³⁹ Inget sex innan eller utom äktenskap alltså. Så långt Giertz.

Yvonne är präst och lever i ett äktenskap. ”Det kristna förhållningssättet är”, menar hon, ”att sexualiteten är en gåva från Gud”. Denna Guds

37 Giertz 1945, 6

38 Giertz 1945, 11

39 Giertz 1945, 16

gåva ”kan brukas eller missbrukas. Tanken är att man ska bruka den i äktenskapet”. Sexualitet utanför äktenskapet är följaktligen ett missbruk av den gåva som människan fått från Gud. Sexualiteten ”är något så fint att man bara ger den till en person i sitt liv”, säger Yvonne vidare, men denna person är inte vem som helst: ”egentligen är jag övertygad om att det är en av motsatt kön”. Gud har alltså givit människan sexualiteten och människan kan bruka eller missbruka den. Dessa två första antaganden framstår som betingelserna för alla människor. Det *kristna* förhållningssättet innebär att sexualiteten *brukas* i ett äktenskap med *en* person av motsatt kön. Ett *missbruk* av sexualiteten, som innebär ett brott mot något av de kriterier som Yvonne ställer fram som det kristna – olikkönad stadigvarande monogami – blir synonymt med ett icke-kristet förhållningssätt. Sexualitet och kristen tro är nära sammanhörande för Yvonne, inte minst när det gäller människans möjlighet att välja. Människans frihet att välja mellan att bruka eller missbruka sexualiteten ger två skilda sätt att vara människa på. I detta sammanhang nämner hon inte homosexuella explicit, men det står klart att samkönad samlevnad och en icke-heterosexuell sexualitet inte är förenlig med vad hon kallar ett kristet förhållningssätt.

Det är fler än Yvonne som talar om ett missbruk av sexualiteten. När Urban nämner ”fråga-Olle-generationen”, som har fått lära sig att ”sex alltid är bra och rätt: ligg med många och när du känner för det”, ges det exempel på hur sexualiteten kan missbrukas. Detta synsätt ”skadar människor”, menar han och fortsätter med att säga att ”samhällets värderingar har gjort en generation väldigt illa”. Samhällets värderingar knyts här till ett skadligt missbruk av sexualiteten, fjärran från den kristna sex- och samlevnadsetik som Urban själv förordar. En sådan uppdelning mellan kyrka och samhälle känns igen från det svenskkyrkliga materialet, där samhället som regel förknippades med något negativt, i strid med den sexualetik som kyrkan skulle stå för. I *The Truth about Conservative Christians* (2006) menar Andrew Greeley och Michael Hout att vad de kallar konservativa kristna har något striktare sexualetik och normer för sexualiteten än vad andra kristna har. Acceptansen för samkönade sexuella relationer har visserligen ökat något, men homosexualitet uppfattas alltjämt som ”a threat to family values”.⁴⁰ Men om en icke-heterosexuell

⁴⁰ Greeley och Hout 2006, 131. Utomäktenskaplig sexualitet anses däremot inte, bland de konservativt kristna, utgöra ett motsvarande hot. Även om de värnar om den heterosexu-

sexualitet betraktas som problematisk inom vissa kristna grupperingar så väcks frågan om hur kristna HBT-personer ska förhålla sig till sin sexualitet. Jag frågade Petter om hur han skulle bemöta homosexuella i det pastorala och självvårdsmässiga arbetet:

Daniel: Du nämnde celibatet som ett alternativ. Skulle du förespråka det?

Petter: Ja, det skulle jag göra, eller någon sorts hushållsgemenskap, vänskap. Det är den sexuella akten som jag tror går emot Bibelns ord.⁴¹

Det är den sexuella handlingen som Petter menar går emot Bibelns ord. Homosexualitet behöver *i sig* inte vara syndfull. Detta går i linje med Bertil Werkströms kommentar till *Homosexuella och samhället* (SOU 1984:63), där det görs en distinktion mellan homosexuell läggning och handling. Petter, liksom flera andra intervjupersoner, nämner också den förre biskopen Bertil Gärtners skrift om homosexuella handlingar som ett föredömligt exempel. I inledningen till boken *Till man och kvinna? Vad säger Bibeln om homosexuella handlingar* (1993) skiljer även Gärtner mellan homosexuell läggning och handling. Han påpekar också att det inte nödvändigtvis existerar ett samband dem emellan.⁴² En homosexuell läggning behöver inte leda till en homosexuell handling. Det är endast handlingen som Gärtner menar omtalas i Bibeln och som han därför ger sig i kast med att utreda. I sin bibelexegetik finner han inget stöd för homosexuella handlingar, samtidigt som han bemöter och bestrider bibeltolkningar som kommer till motsatt uppfattning.⁴³ Utifrån Werkströms, Gärtners och Petters resonemang har den kristna homosexuella människan att välja mellan celibatet och någon form av hushållsgemenskap. Petters uppfattning rymmer inte en genuin homosexualitet, utan vidhål-

ella familjen och äktenskapet, så förekommer både skilsmässor och ogiftra. Så många som 19% av de konservativa kristna skiljer sig och 16% har aldrig gift sig (Greeley och Hout 2006, 97). Statistiken är från åren mellan 1996 och 2004.

41 Svenska kyrkans centralstyrelse föreslår att en lag om hushållsgemenskap ska formuleras i sitt svar på den statliga utredningen *Partnerskap* (SOU 1993:98). Se SKU 1994:8, 14

42 Gärtner 1993, 3

43 Vid tiden för Gärtners skrift om homosexuella handlingar publicerades också andra skrifter om homosexualitet, även utanför Svenska kyrkan. I en skrift med titeln *En klassisk-kristen syn på homosexualiteten* (1993) menar Per-Axel Sverker att homosexualitet är "ett resultat av synden" samt att "homosexuella handlingar är mot Guds uppenbarade vilja" (Sverker 1993, 6). Samtidigt framställs församlingarnas homofobi som ett problem som borde upphöra, eftersom den är ett uttryck för en brist i kärleken till nästan.

ler en homosexualitet där handlingarna är konstituerande för det som är syndfullt, felaktigt och ett brott mot Bibelns ord. Det är alltså en homosexualitet som bedöms utifrån handlingarna, skild från läggningen.

Men även om homosexuella handlingar här framstår som oförenliga med bibelordet, så menar Petter att homosexuella är en utsatt grupp som har "varit förtryckt och förföljd". Han tror emellertid inte att "det med nödvändighet betyder att det är riktigt att välsigna en sexuell relation mellan två människor av samma kön". Svenska kyrkan borde i stället ta lärdom av Jesus: "när Jesus mötte människor och låg vid deras bord så accepterade han dem som människor – som Abrahams barn, som älskade skapelser – men han hade ofta en fortsättning som var tvärtemot, 'gå och synda inte mer'". Det är en sådan fortsättning som Petter saknar i den svenskkyrkliga debatten, åtminstone från "rikskyrkligt håll".

I *Antigay Agenda* (1997) påpekar Didi Herman att motståndet mot homosexualitet åtminstone delvis har vuxit samman med den kristna högern i USA, som har gjort "antigay activity central to its political practice and social vision".⁴⁴ Herman nämner två kännetecken för den kristna högern: en tro på Bibelns ofelbarhet som medför uppfattningen om att homosexuella handlingar är en odiskutabel synd, samt att homosexualiteten inte är något somliga föds med, utan valbar. I anslutning till det senare diskuteras biologiska och psykologiska orsaker till i huvudsak manlig homosexualitet. Med stöd från ett snävt urval av utvecklingspsykologiska teorier patologiseras homosexualitet.⁴⁵

Börjes uppfattning om homosexualitet skiljer sig på flera punkter från hur Herman karakteriserar den kristna högern. I självavårdande situationer menar han att "homosexuella är precis som heterosexuella; unika människor. Ibland så tycker jag att vi har packat ihop dem allihop, 'de homosexuella är kristna och de ägnar sig bara åt sex'". En sådan stereotyp framställning av homosexuella som promiskuösa är något som Börje vänder sig emot. Han ger sin egen uppfattning om homosexualiteten:

Är man homosexuell så är det ingenting som man själv har valt. Vi är fortfarande ovetandes om orsaken till homosexualiteten. Vi vet bara att den finns där. Man har sin längtan efter samma kön.

44 Herman 1997, 5

45 Herman 1997, 69–71

Den avgörande skillnaden mellan homo- och heterosexuella handlar här om huruvida begärsobjektet är av samma kön eller inte. Men samtidigt manar denna samkönade längtan den själavårdande prästen till att ta ställning: ”när man närmar sig själva kärnan och är tvungen att besvara ’vad tycker du då?’, då är man svaret skyldig”. Och svaret är att ”det här är någonting som är ett lidande, det är svårt, det finns men det betyder inte att det är okej.’ Så hårt är det, så tufft är det”. Genom att bortse från andra tänkbara aspekter av homosexualiteten – som bland annat framkom och vann gehör vid kyrkomötet 2005 – avgränsar han den till ett samkönat sexuellt begär som inte är acceptabelt. Den genuina homosexualiteten lyser med sin frånvaro. Den omnämns varken av Börje eller av någon annan av de intervjuade prästerna.⁴⁶ Men även om Börje ger uttryck för en snäv uppfattning om homosexualitet tycks han alltså vända sig mot alltför schablonartade uppfattningar. Hur är det då i övrigt ställt med fördomar om homosexuella bland intervjupersonerna?

Fördomar och homofobi

I *Not by Politics Alone* (1998) beskriver Sara Diamond hur fördomar om homosexuella närs inom den amerikanska kristna högern. Den konservativa kristna högerns kamp mot homosexuella och samkönade relationer är ytterst polemisk och finner få likheter i Sverige, även om inte motstycken saknas helt.⁴⁷ För dessa grupper framstår homosexualitet som, skriver Ralph R. Smith och Russel R. Windes, ”’sinful,’ ’immoral,’ ’criminal,’ ’mentally disturbed,’ ’pathogenic,’ ’corruptive of the young,’ and ’socially disruptive’”.⁴⁸ En sådan karaktäristik av hur den amerikanska antigay-rörelsen framställer homosexuella motsvaras inom Svenska kyrkan av bland annat *Ett brev i folkets livsfråga* från 1951. Frågan är i vilken utsträckning sådana uppfattningar kommer till uttryck hos de intervjupersoner som undertecknat prästdeklarationen.

⁴⁶ Den genuina homosexualiteten kan, i enighet med Börjes uppfattning, också förstås som något som inte är valbart. Det är i första hand de normativa aspekterna som kommit att associeras med den genuina homosexualiteten som varken Börje eller de andra intervjupersonerna diskuterar.

⁴⁷ Diamond 1998, 163. Pastor Åke Greens predikan där han jämförde homosexuella med en cancersvulst, liksom Maria Hallmans *Homosexualitet är en synd* (2005) är exempel på några sådana uttryck i Sverige.

⁴⁸ Smith och Windes 2000, 61

Jag frågar Folke: ”Varför tror du att den här frågan får så mycket uppmärksamhet?” Han menar att det beror på att ”vårt samhälle är väldigt sexfixerat”. Folke:

I och med att sex betyder mycket för samhället så blir de här frågorna väldigt intressanta. Det är också så att det finns en allmän norm i samhället om att likställa homosexuell och heterosexuell kärlek i teorin, men sedan är det väldigt många människor som är ovana vid homosexuella förhållanden. De har fått homosexuella närmanden eller råkat ut för att någon homosexuell person har försökt trakassera eller våldta dem, eller hört om andra som har råkat ut för sådana saker. När det då framförs krav – mycket militanta, mycket långtgående krav – blir det en tvärtomeffekt. Det hade gett en mindre negativ effekt om RFSL hade gått lite långsammare fram och varit mer kompromissvilliga.

Folke svänger från att ha påbörjat ett svar om varför en samkönad välsignelseakt har blivit omdiskuterad inom Svenska kyrkan till att ge en uppfattning om homosexuella personer. Denna association är intressant. Det är inte välsignelseakten som diskuteras, utan en *person* som gör närmanden, försöker våldta och trakassera andra människor. Denna homosexuella *personage* är den normlösa promiskuiteten personifierad. Det handlar alltså om ”väldigt många människor” som har ”råkat ut för” ”någon homosexuell person”. Det är oklart om Folke själv tillhör kategorin ”väldigt många människor” eller om han enbart förmedlar en fördom. Klart är dock att han varken tar avstånd från eller problematiserar den bild han själv ger av homosexuella.

Folkes framställning av homosexuella aktualiserar inte bara frågor om de egenskaper som förknippas med homosexuella. Även könsaspekter hamnar åter i fokus. Sally Newman skriver om hur den ”lesbiska identiteten” både har avsexualiserats och osynliggjorts. När det talas om samkönade relationer mellan *kvinnor* ges de vanligtvis formen av romantiska vänskapsrelationer.⁴⁹ Kvinnorna utmålas som romantiska vänner som ingått en, som Sylvia Martin uttrycker det, ”asexual form of quasi-marriage”.⁵⁰ En sådan avsexualiserad lesbisk vänskapsrelation finner sin motsvarighet i den svenskyrkliga genuina homosexualiteten. Det är för

49 Newman 2005, 51–75

50 Martin 1994, 249

dess motpart, den promiskuösa homosexualiteten, som den ohämmade sexuella utlevelsen är konstituerande. Den stereotypa bild av *manlig* homosexualitet som produceras inom den amerikanska kristna högerens litteratur medför inte en feminisering av manligheten, utan snarare en okontrollerad, aggressiv och gränslös hypermaskulinitet. Den homosexuella hypermaskuliniteten är, enligt Didi Herman, tygellös, vild, normlös, antikristen och paganistisk. I det scenario som emellanåt målats upp av den så kallade kristna högern framstår gay-aktivister som en mäktig fiende som i hemlighet förföljer sina offer, samtidigt som de demonstrerar sin aggressivitet offentligt i olika forum. Gayrörelsen beskrivs, menar Herman, som en militant, hotfull och oberäknelig rörelse. Det är därtill nästan uteslutande en *manlig* homosexualitet som skildras.⁵¹ Homosexualitet associeras inte bara till sjukdom och smitta, i AIDS-pandemins fotspår, utan också till en föreställning om förförelse. Enligt förförelseteorin har homosexuella män för avsikt att förföra barn så att barnen själva hemfaller åt ett, enligt teorins förespråkare, sjukt och depraverat liv. Med Hermans ord: "Homosexuals are represented as predators, subverting God's plan for youth."⁵² Folkes framställning av homosexuella i citatet ovan har påfallande likheter med den homosexuella hypermaskuliniteten. Jag får anledning att återkomma till diskussionen om könsaspekter nedan.

Olika psykologiska teorier har försökt att förklara förekomsten av fördomar om homosexuella. Den personlighetsegenskap som tydligast korrelerar med en negativ inställning till homosexuella är, menar Christopher R. Stones, "right-wing authoritarianism". Den kännetecknas av en konservativ ideologi, konventionalism, underkastelse inför auktoriteter, en viss typ av religiös tro och politisk konservativ hållning.⁵³ Denna "right-wing authoritarianism" är, enligt Robert Altemeyer, nära knuten till religiös fundamentalism. Det är en tydlig avgränsning mellan den egna gruppen och andra som förknippas med fundamentalism och som ligger till grund för diskriminering och skapandet av fördomar.⁵⁴

51 Herman 1997, 61–76, 80–82. Se också diskussionen om den hegemoniska maskuliniteten nedan.

52 Herman 1997, 79. Didi Herman framhåller att denna föreställning om homosexuella män har likheter med tidigare antisemitiska och antikommunistiska diskurser.

53 Stones 2006, 1138; se Hood, Hill och Spilka 2009, 165f

54 Altemeyer 2003, 24. Till skillnad från Altemeyer och Stones menar Cardell K. Jacobson (1998) att det endast finns svaga samband mellan religiositet och fördomar. Det finns snarare stöd för den motsatta uppfattningen, att religion kan undanröja fördomar. Däremot

I Bernard E. Whitleys metaanalys av religiositet och fördomar om homosexuella korrelerar flera andra sätt att vara religiös på med en negativ inställning till homosexuella. Undantagen är en så kallad sökandeorienterad religiositet som hyser en positiv attityd till homosexuella, samt en extrinsikal religiositet som är indifferent.⁵⁵ Nära relaterat till de personlighetspsykologiska teorierna finns det strukturella och sociala förklaringar till fördomar om homosexuella. När den egna gruppen blir tydligt artikulerad, som i fallet med prästdeklarationen, tenderar skillnaderna mellan den egna gruppen och andra blir alltmer utpräglade och viktiga för såväl gruppens som individens identitet. I en sådan social situation tenderar fördomar att frodas i högre utsträckning än annars. Samtidigt som den egna gruppen favoriseras, stärks fördomarna om den andra gruppen.⁵⁶ I nästa kapitel analyseras gruppbyggandets och identitetsskapandets betydelse för konstruktionen av den andra gruppen.

Folke är en av få intervjupersoner som tydligt ger uttryck för en fördomsfull inställning till homosexuella. Fördomar och stereotyper figurerar förvisso i andra skepnader, som när intervjupersonerna talar om sexualitet utifrån en åtskillnad mellan yta och djup.

Sexualitet som yta, sexualitet som djup

I en essä om självteknologier behandlar Michel Foucault den förändring i förhållandet mellan självomsorg och självkänedom som uppstår i samband med övergången från vad han kallar hednisk till kristen kultur. Antika uppfattningar om relationen mellan kropp och själ rymde, enligt Foucault, en ambivalens inför kroppen: ”I teorin är det en själskultur, men alla kroppsliga bestyr får en enorm betydelse.”⁵⁷ Kristna uppföranderegler hade som mål att omdana självet. ”Kristendomen”, menar Foucault, ”förväntas kunna vägleda den enskilda människan från en verklighet till en annan, från döden till livet, från det timliga till evigheten”.⁵⁸ Dessa uppföranderegler var knutna till botgöringen, där botgöraren

instämmer Jacobson i att kontakter med andra grupper bidrar till att fördomar grusas, medan upprätthållandet av gränser gynnar fördomar.

⁵⁵ Whitley 2009, 29–30

⁵⁶ Stones 2006, 1139; Aronson 1999, 144–145

⁵⁷ Foucault 2008, 273

⁵⁸ Foucault 2008, 282–283. I det andra bandet av *Sexualitetens historia* diskuterar Foucault skillnaden mellan en kristen förståelse av köttet och antik grekisk förståelse av *afrodisia* (se Foucault 2002a, 16f, 38).

”ålades att fasta, att klä sig på vissa sätt och iaktta vissa förbud i fråga om konsumgänge”.⁵⁹ Försakelsen av självet och verkligheten var kännetecknande för den kristna asketismen, då ”självet för det mesta är en del av den verklighet man måste försaka för att få tillgång till en verklighet på ett annat plan”.⁶⁰ I vad Foucault kallar den kristna självhermeneutiken ”underförstås att det finns något dolt i oss själva och att vi alltid lever i en illusion om oss själva som döljer en hemlighet”.⁶¹ Den kristna omdannelsen från en verklighet till en annan kan, som Foucault beskriver den, betraktas som en försakelse av en falsk yta till förmån för ett sant djup.

En liknande distinktion mellan yta och djup kommer till uttryck i Bo Giertz skrift om sexualitet och samlevnad. Hos Giertz rymmer den äkta, goda sexualiteten ett djup; den ger en djupare gemenskap än vad ytliga relationer gör. Sexualitet som endast är inriktad på ”den rent kroppsliga njutningen” lämnar bara ”tomhet och äckel kvar i själen”.⁶² Sexualiteten ska ske inom äktenskapet, i övrigt förordas avhållsamhet. Skillnaden mellan självomsorg och självkänedom, kropp och själ, form och innehåll, yta och djup som Foucault spårar i den antika världen förs hos Giertz samman med två förhållningssätt till sexualiteten, ett kristet djupt förhållningssätt och ett icke-kristet ytligt. Giertz och Foucault är ett i sammanhanget omaka par med skilda teoretiska hemvister. Syftet är här inte att belysa skillnaderna dem emellan utan i stället hur en åtskillnad mellan yta och djup går igen i hur intervjupersonerna resonerar kring sexualitet, samlevnad och kristen tro.

När Urban talar om homosexualitet är skillnaden mellan yta och djup avgörande. Hans utgångspunkt är tonårssexualiteten:

Gud vill något annat. Hans tanke är att sexualiteten är något fint, något bra som hjälper oss människor, inte som ytligt nöje som gör att vi känner oss som ett svart hål dagen efter, efter att ha haft lite ytligt kul med någon som du inte känner sedan innan,

⁵⁹ Foucault 2008, 284

⁶⁰ Foucault 2008, 278

⁶¹ Foucault 2008, 288. Inom kristendomen kom bekännelsen att spela en särskild roll i samband med detta: ”Kristendomen är [...] en bekännelsereligion [...] [d]är varje människa är förpliktigad att veta vem hon är, hon måste försöka förstå vad som sker inom henne, erkänna brister och anfäktelser och kartlägga sina begär, och alla är skyldiga att yppa dessa sanningar antingen för Gud eller för andra i samhällsgemenskapen och därmed offentligt eller privat vittna mot sig själv” (Foucault 2008, 283).

⁶² Giertz 1945, 20

när du är 14 år gammal. Sedan går du och tar ett dagen-efter-piller så tror du att ja... [...]. Guds vilja är det som kanske är lite obekvämt. Du säger att "säga nej till sex tills jag är äldre? Vad då nej? Men det är ju inget roligt". Jo, det tror jag är mycket roligare. Du mår mycket bättre av det som människa. Det blir ett annat djup i det. Det blir en annan kärlek i det. Du slipper väldigt mycket obekvämt om du väljer Guds vilja i stället för din egen ytliga känsla. Det tror jag är samma när det gäller homosexualitet. Där är det inte lika tydligt eftersom det är vuxna människor. De skulle aldrig gå ut och själva säga att de mår dåligt av det, inte så många i alla fall, men jag tror det är samma sak där. Det är inte alltid så att det som ser bäst ut i våra ögon är det bästa.

I Urbans framställning åskådliggör tonårsflickan ett förhållningssätt till Guds vilja. Skiljelinjen går mellan en *ytlig* sexualitet som inte är i linje med Guds vilja och en av *djup* präglad kärleksfull sexualitet som är i enighet med Guds vilja. Sexualiteten är ytlig och inte i linje med Guds vilja när tonårsflickan oskyddat har sex med en främling. Det får henne att känna sig "som ett svart hål". Guds vilja är att det sedelärande exemplet tonårsflicka ska vänta, "säga nej till sex", vilket kan resultera i ett "annat djup", "en annan kärlek". Även om gudsviljan kan uppfattas vara obekvämt att rätta sig efter så slipper tonårsflickan mycket obekvämt om hon väl bestämmer sig för att följa den. Urban ställer Guds vilja mot "din egen ytliga känsla". Guds vilja förknippas med djup, välmående, kärlek, trivsel och en "roligare" tillvaro. Den egna ytliga känslan associeras med yta, sex, ånger, tomhet och ångest.

Precis som tonårsflickan uppmanas vänta på något som Urban menar är Guds vilja, ska homosexuella vänta. Precis som tonårsflickan följer homosexuella "sin egen ytliga känsla" när de *väljer* att inte följa Guds vilja.⁶³ Homosexuella står, på samma sätt som tonårsflickan, inför inträdet i en underförstådd heterosexuell vuxen relation. Det är en homosexualitet i heterosexuell tillblivelse, en homosexualitet som ännu inte trätt in i den sexuella relation som är i enlighet med Guds vilja. Homosexualiteten framstår här som en outvecklad heterosexualitet, en heterosexualitet i vardande. En skillnad mellan tonårsflickan och den vuxna homosexuella människan är, utöver ålder och sexualitet, att homosexuella inte erkänner att de mår dåligt av att vara homosexuella. Båda står dock inför en möjlighet att välja hur de vill forma sina liv. Urban:

63 Jfr Herman 1997, 69

Jag har vänner som lever ut sin homosexualitet. Det går bra. Jag kan inte vända mig emot det. Människor får leva som de vill för mig, sedan kan jag tro, tycka att vissa saker är emot Guds vilja. Jag gör också saker som är emot Guds vilja, även om jag inte vill det. Jag kan inte gå in och styra andra människors liv. Jag kan inte gå in och säga ”du får inte leva med den här mannen” om du är man.

Även om Urban inte vill påtvinga andra människor Guds vilja, eller förmana människor att ändra sitt beteende, kommer frågan i en annan dager om någon söker honom i själavård. Han skulle då ”försöka hjälpa den människan att hitta rätt i livet och med Guds hjälp och bön så tror jag att man kan hitta vägar till alternativ”. Att det i själavården är möjligt att vägleda homosexuella personer till att ”hitta rätt i livet” är inte Urban tveksam inför:

Urban: Det finns alternativ. Det finns andra vägar. Kämpigt och jobbigt, men det går.

Daniel: Hur då? Vilka vägar?

Urban: Det beror på vilken person det är. Jag har en vän som efter bön och liv nära Gud har hittat en annan väg och lever nu med en kvinna. Så det går naturligtvis, men inte för alla. Vissa väljer att leva ensamma, vissa väljer att leva i en vänskapsrelation och vissa, naturligtvis, [väljer att leva i en samkönad relation]. Det som jag inte tror är det rätta är att leva som om det vore Guds vilja. Visst kan man leva så, men man kan inte leva så och låtsas att det är Guds vilja. Det är det jag vänder mig emot. Då låter du dina egna känslor bestämma vad Gud vill, precis som om jag skulle... det är klart att jag skulle kunna lockas... nu är jag gift, lyckligt gift, men tänk: jag skulle kunna lockas mot en annan kvinna. Det skulle vara jättelockande. Jag skulle kunna manipulera Gud genom att tänka att Gud tycker nog att det här är rätt. Det känns rätt.

Utlevd homosexualitet, som när den tillskrivs ett kön framställs som manlig, går alltså att välja bort. När Urban talar om homosexualitet så är det homosexuell *utlevelse* som åsyftas, inte i första hand homosexuella personer. De homosexuella handlingarna kan väljas bort, oberoende av personens sexuella läggning. Urbans uppfattning vilar på den distinktion mellan person och läggning som utmärker dem som vänder sig emot beslutet om att välsigna samkönade par. Hans syndaantropologi träder fram i jämförelsen mellan homosexuell utlevelse och hans egen föreställda sexuella skörlevnad, där båda handlingar sker utifrån människans egna känslor, snarare än Guds vilja. Lockelsen att forma sitt liv

efter egna känslor kan innebära att Guds vilja manipuleras. Urbans resonemang utgår från en gudsvilja som enbart bejakar en sexuell relation inom det heterosexuella äktenskapet. Allt därutöver sker utifrån människans egna känslor och inbegriper en manipulation av Gud. Urbans uppfattning vilar på heteronoma argument där Guds vilja är honom given och hans egen agens är undanskymd. Guds vilja tenderar på så vis att bli en förevändning för Urbans egen åsikt, eller för att använda hans eget vokabulär, hans egna känslor. Genom att tillskriva tonårsflickan, homosexuella såväl som äktenskapsbrytaren en autonomi, en egen agens, så förringas Urbans delaktighet i formandet av den uppfattning som han själv torgför. Hans egen uppfattning framställs därmed som synonym med Guds vilja.

Som tidigare nämnts har både Bertil Gärtner och Bo Giertz lyfts fram av intervjupersonerna som referenser för deras uppfattningar om sexualitet, samlevnad och kristen tro. Men det finns åsikter även utanför den svenskkyrkliga debatten som finner sin motsvarighet hos intervjupersonerna.

Det har under de senast gångna decennierna publicerats en mängd litteratur om homosexualitet, samkönade relationer och partnerskapsfrågan som utmärks av ett avståndstagande från detsamma. På följande sätt beskriver Ralph R. Smith och Russel R. Windes skillnaderna mellan texter som argumenterar för respektive emot en utlevd homosexualitet:

In antigay texts, homosexuality is a chosen behavior which can be modified or extinguished, whereas in progay texts, a gay or lesbian sexual orientation is an immutable identity determined by genetics or early childhood experience.⁶⁴

Urban, liksom de flesta andra intervjupersoner bortsett från Börje, hyser en uppfattning om en valbar sexualitet, även om det som regel kommer till uttryck i bortväljandet av specifika sexuella handlingar.

Den kristna ex-gay-rörelsen, som menar att homosexualiteten är valbar och därmed möjlig att välja bort, uppstod i samband med att *American Psychiatric Association* (APA) deklarerade att homosexualiteten inte längre skulle klassas som en psykisk störning i DSM utan i stället som en

64 Smith och Windes 2000, 96

sexuell orientering. Det skedde 1973. Bevarandet av den tidigare psykiatriska och medicinska definitionen av homosexualitet blev kännetecknande för ex-gay-rörelsen, liksom dess strävan efter att omvandla homosexualiteten till en legitim heterosexualitet, det homosexuella begäret till ett heterosexuellt dito. Alternativet är celibat.⁶⁵ Likaså är ett liv i celibat ett av de alternativ som framkommer i intervjumaterialet, även om det uttrycks med ett visst mått av försiktighet.

Medvandrarna är en motsvarighet till ex-gay-rörelsen i Sverige, även om stödet från svenskkyrkligt håll har minskat. På senare år har den kristna ex-gay-rörelsen i första hand kommit till uttryck utanför Svenska kyrkan. Några av prästerna samarbetar med andra kyrkor som i flera avseenden delar deras uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Sådana kontakter har varit betydelsefulla efter prästdeklarationen, inte minst när det gäller uppmuntran och stöd. Det som man kan kalla en åsiktsgemenskap prästerna emellan sträcker sig alltså utanför svenskkyrkliga sammanhang. Ola Nilsson var en av de drivande bakom uppropet *Bevara äktenskapet*, som undertecknats av flertalet namnkunniga personer inom den svenska kristenheten och partipolitiken.⁶⁶ I *För äktenskapet – i tiden* (2007) argumenterar Nilsson för att äktenskapet ska bevaras mellan en man och en kvinna och därmed inte tillåtas för samkönade par.⁶⁷ Det är en uppfattning som Nilsson delade med många inom Svenska kyrkan.⁶⁸ Något mer grovkornigt formulerar sig pastor Maria Hallman i pamfletten *Homosexualitet är en synd* (2005), där hon kraftfullt tar avstånd från Svenska kyrkans beslut om att välsigna samkönade par. Till skillnad från Hallman, som utifrån en livsberättelse förknippar homosexualitet med ”sprit, knark och hasch” samt med något som ”Gud avskyr”, för Nilsson en argumentation som i flera avseenden känns igen från hur intervjupersonerna ställer sig till homosexualitet och samkönad välsignelse.⁶⁹ De uppfattningar som intervjupersonerna ger uttryck

⁶⁵ Burack 2008, 68–69, 73

⁶⁶ *Bevara äktenskapet* 2006

⁶⁷ De första äktenskapen mellan samkönade par ägde rum i samband med att beslutet vann laga kraft den 1 maj 2009. Se särskilt Nilssons inledning, där han diskuterar hur frågan om ett könsneutralt äktenskap har hanterats politiskt. Nilssons text vittnar inte minst om att en berättelse kan skrivas på mer än ett sätt.

⁶⁸ se KsSkr 2009:6, 23

⁶⁹ Hallman 2005, 18, 90

för finner alltså resonans även utanför den svenskkyrkliga debatten.⁷⁰ Yvonne är en av de intervjupersoner som likt Hallman talar om homosexualitet som synd: ”Skapelsen är skadad och homosexualitet kan vara en del av den skadan. Vi är skadade allihop, men det visar sig på olika sätt. Vi har andra synder kanske.” Den som har ”valt den homosexuella linjen” har inte ”blommat ut som människa”. Det hör för Yvonne samman med distinktionen mellan yta och djup:

Gud vet att den personen ska blomma ut för den som den djupast sett är. Det kanske finns en annan person djupare. Då kan inte jag sanktionera eller välsigna det som är, om inte den människan är som Gud vill. Det är väldigt svårt att gå in på...

Yvonne tycks här dela Urbans uppfattning om Guds vilja men hon utgår samtidigt från en tankefigur om den skadade skapelsen och syndfulla människan. Homosexualitet är utifrån ett sådant perspektiv en del av skadan i skapelsen och därmed en del av synden. Hos Yvonne knyts synden och skapelseskadan till ytan, medan djupet hör, som för Urban, till Guds vilja. Hon kan inte heller, menar hon, sanktionera det ytliga, skadade och syndfulla genom en välsignelse eftersom hon då skulle handla tvärt emot Guds vilja. Bekräftelsen av homosexualiteten genom en välsignelseakt blir då liktydig med att bekräfta och bejaka synden och skapelsens störning. Det är följaktligen de ytliga sidorna av en person som välsignas, inte de djupa sidor som Gud vill ska utvecklas. Frågan är bara hur Yvonne vet vad Gud vill.

Den uppdelning mellan en yta och djup som både Urban och Yvonne omfattar har kritiserats från flera håll.⁷¹ Ett av problemen som uppstår när personligheten och sexualiteten förknippas med yta och djup är att ytan framstår som falsk, uppiktad, outvecklad och obeständig, medan djupet framstår som sann, given, utvecklad och bestående. Till dessa dikotomier tillför Urban och Yvonne teologiska argument om hur skapelsen är ordnad, Guds vilja beskaffad och om hur synden yttrar sig. Ett

⁷⁰ När Nilsson resonerar kring ”det kristna äktenskapsidealet” och om ”barnens bästa” känns detta igen hos flera intervjupersoner. Även de biologiska argument som Nilsson anför återfinns hos bland andra Börje. Varken Nilsson, Hallman eller någon motsvarande nämns av intervjupersonerna, varför det är långsökt att här utföra en genomgripande analys av eventuella likheter och olikheter i ståndpunkter.

⁷¹ Se exempelvis Grosz 1994, 115f; Ferguson 1993, 81–91

annat problem rör den retorik som framställer en viss bestämd ordning som mer naturlig än någon annan, samtidigt som den egna inblandningen i skapandet av denna föreställda ordning negligeras.

Utöver distinktionen mellan yta och djup återkommer ett särskilt framhävande av valet. Den homosexuella människan har, enligt de flesta intervjupersoner, möjlighet att *välja bort* ett homosexuellt leverne. Genom att välja ett liv som är i samklang med vad de menar är Guds vilja så finner människan också djupet och den sanna personen. Centralt för en sådan uppfattning är tilltron till människans förmåga att välja, samt att valet står mellan två väsensskilda levnadssätt. I *Sin, Sex, and Democracy: Antigay Rhetoric and the Christian Right* (2008) lyfter Cynthia Burack fram två berättelser om homosexualitet som har formulerats inom den konservativa kristna högern i USA. Den ena berättelsen om homosexualitet handlar om val, den andra om utveckling.⁷² Berättelsen om val utgår från föreställningen att homosexuella handlingar och samkönade relationer baseras på ett fritt val, inte någon biologisk determinant eller inneboende identitet. Ett sådant synsätt innebär att homosexualiteten kan väljas bort. Utvecklingsberättelsens utgångspunkt är att Gud har skapat människan heterosexuell; människor med andra sexualiteter är *egentligen* heterosexuella. Homosexualitetens utveckling jämförs dessutom med utvecklandet av alkoholism och annat missbruk. Utvecklingsberättelsen gör gällande, menar Burack, att "repetition entrenches desire and identity, the sense of oneself as lesbian or gay".⁷³ Den homosexuella identiteten utvecklas enligt ett sådant perspektiv när den, på ett närmast beroendemässigt vis, upprepas. Utvecklingsberättelsen utgår från en heterosexuell utveckling och urskiljer därifrån hur homosexualiteten utvecklas som avvikande från denna. Utvecklingen av homosexualitet kan förhindras genom att föräldrar, nära omgivning eller det utvecklande barnet själv tar sådana "avvikande" aspekter i beaktande. Men, som Burack skriver, ansvaret ligger inte enkom hos den homosexuel-

⁷² Burack 2008, 75f. Burack nämner tre argument som är utmärkande för utvecklingsberättelsen. Det första argumentet pekar ut föräldrarna som den huvudsakliga orsaken till att deras barn utvecklat homosexualitet. Utvecklingsberättelsens andra argument innebär att när en homosexualitet väl har utvecklats är den svår att förändra. Det tredje argumentet innebär att "homosexuella i vardande" kan bestämma sig för att inte befästa sin "dysfunktionella" sexualitet genom att hemfalla åt ett samkönat sexuellt leverne.

⁷³ Burack 2008, 78

la människan: "people do not choose same-sex attraction, those with same-sex attractions are not responsible for their desires but only for the ways in which they may act on them".⁷⁴ Ett sådant synsätt är vanligt förekommande inom ex-gay-rörelsen, som till exempel Medvandrarerna, där medkänsla blivit ett kännetecken. Den amerikanska kristna högerns berättelser om val och utveckling återfinns i intervjumaterialet, där den homosexuella människans möjlighet att välja att *inte* leva ut sin sexualitet är framträdande. Därtill förknippas homosexualitet med något ytligt, falskt och gudsfrånvänt, medan heterosexualitet sammanförs med sanning, djup och en gudstillvänd sexualitet och relation.

Att leva med ovisshet

Anita växte upp i ett kyrkligt sammanhang där homosexuella uppfattades som "samma fast olika". Hon redogör för en sådan ståndpunkt i dialogform: "en del är homosexuella', 'jaha?', 'de gifter sig inte i kyrkan, men det är inget fel på dem". Det är "människovärdesperspektivet" som är centralt för Anita: "oavsett vem du blir kär i så har Kristus dött för dig och alla har samma värde". Det universella människovärdet inbegriper också partikulära skillnader, som den mellan homosexuella och de som inte är homosexuella. Hon pekar också på en osäkerhet kring en rad olika frågor som "man inte riktigt vet [svaret på] förrän på den yttersta dagen". Till dess är "det viktigaste uppdraget som vi har att älska vår nästa". Därutöver är det angeläget att våga berätta att "vi kan inte ta ställning för vi har ingen info". Hon efterfrågar "lite mer ärlighet och ödmjukhet", i synnerhet inför den ovisshet som hon själv framhåller. När Anita gör reda för anledningen till varför hon undertecknade prästdeklarationen framkommer dessutom några andra aspekter:

Jag skrev inte på för att ge alla homosexuella en spark i ansikten – "ni ska brinna" – utan för att ta ansvar för att jag inte tycker att det finns tillräckligt med underlag. Att våga leva i den här ovissheten, att homosexualitet finns, det tycks inte vara valfritt. Människor kan leva i goda relationer som homosexuella. Det finns mycket som talar för att det är bra så jag kan inte bara säga "synd". Men å andra sidan saknas den samlivnadsformen i Bibeln och dessutom fördöms den när den nämns. Både Bibeln och

74 Burack 2008, 84

verkligheten – Bibeln är väl verklighet också – måste vara med för att man ska kunna säga ”ja, det här går vi med på”.

Till skillnad från ämbetsfrågan, där hon menar att ”jag kan ha haft fel, då får jag väl ta det då”, så innebär ovissheten i frågan om samkönad välsignelseakt ett bevarande av den ordning som rådde innan 2005. När det gäller att ta ställning för eller emot välsignelseakten frågar hon sig: ”måste man vara så himla kategorisk hela tiden?” Anita finner inget stöd i Bibeln för att kunna bejaka en samkönad välsignelseakt. När det kommer till ämbetsfrågan menar hon att ”här hittar jag bibelargument som jag tycker är tydliga. Det gör jag inte i välsignelsefrågan”. I båda fallen kan bibelargument undanröja en eventuell tveksamhet.

Anita talar inte om homosexualitet som synd, som flera andra intervjupersoner gör, utan betonar i stället ovissheten. Ett sådant förhållningssätt rimmar illa med den dualistiska världsbild som emellanåt associeras till fundamentalism, där tvetydigheter och osäkerhet i möjligaste mån utelämnas. I en fundamentalistisk världsbild ryms inga gråzoner, som Leonard Weinberg och Ami Pedahzur uttrycker det: ”Choices between good and bad are always clear-cut and straightforward.”⁷⁵ Dessutom uppfattas sanningen som explicit formulerad i förhållandevis lättillgängliga trossatser och bibeltexter. Men Anita framhåller alltså ovissheten snarare än säkra svar. Samtidigt ger denna ovisshet utrymme för ett ställningstagande *för* kvinnliga präster och *mot* beslutet om en välsignelseakt för samkönade par. Hennes ovisshetsargument tycks endast fungera i en riktning: man kan ta ställning mot samkönade välsignelseakter och för kvinnliga präster, men inte för samkönade välsignelseakter och mot kvinnliga präster.

Pastoralt arbete och homosexualitet

Undertecknandet av prästdeklarationen avsåg varken att förtrycka, kränka eller marginalisera homosexuella. Flera intervjupersoner anser att det är inom ramen för själavården som homosexualitet ska behandlas. Frågan är hur prästerna skulle bemöta homosexuella i det pastorala själavårdande arbetet, där de menar att frågan hör hemma. Jag frågar Petter:

⁷⁵ Weinberg och Pedahzur 2004, 5

Daniel: Hur skulle du bemöta någon som kom till dig och är homosexuell och kristen?

Petter: [...]. Om jag blir tillfrågad säger jag var jag står. Det är så olika samtal. Ett självvårdande samtal behöver inte gå ut på att man ska komma fram till någonting annat. Det beror helt på varför människan kommer och pratar. Det gäller att försöka vara ödmjuk som man försöker vara i möte med alla människor.

Petter är obeveklig i sin uppfattning om var frågan om homosexualitet hör hemma. I det förra kapitlet behandlades en motsättning mellan en HBT-sexualitet och en specifik typ av så kallad klassisk kristen tro. Vid en direkt fråga är det en sådan motsättning som Petter skulle ge uttryck för, men inom ramen för det pastorala arbetet förskjuts fokus något, från att vara en ståndpunkt i en fråga till att handla om självvård och omsorg om den andre. När jag vände mig till Karl i samma ärende fick jag svar på hur detta kan förhålla sig:

Någon har gjort en distinktion som jag tycker är klok. I bekännelsen ska kyrkan vara glasklar, i det pastorala agerandet – i förkunnelsen – ska kyrkan vara tydlig och i den enskilda självvården barmhärtig. Det betyder inte att man säger olika saker i de olika sammanhangen. Det ska vara samma budskap, men man lägger orden på olika sätt.

När man sitter i en självvårdssituation är det inte bekännelseskriterierna som man läser ur, utan det handlar om en livssituation.

Det finns alltså *ett* budskap som ska förmedlas, men detta budskap kan ta sig olika uttryck beroende på om det formuleras inom ramen för bekännelsen, förkunnelsen eller självvården. Det som både Karl och Petter efterfrågar är en omutlig och ödmjuk tydlighet som är stadig i tron och omtänksam i bemötandet. Folke är av samma uppfattning när han beskriver mötet med homosexuella i självvården:

När det kommer till den här punkten – ”vad ska jag göra för att leva efter Guds vilja?” – måste jag vara beredd att ge ett svar. I ett sådant samtal kan jag inte säga ”mitt svar är att du ska avhålla dig från ett förhållande om du vill leva ut din kristna tro” den ena dagen och den andra dagen viga ihop ett par. Jag skulle inte vara ärlig mot mig själv. Jag skulle inte vara ärlig mot det homopar som jag skulle välsigna. Jag skulle inte vara ärlig mot den person som sökte mig i självvård.

Ett mått av ärlighet och logisk konsekvens ska alltså motverka den presumtiva motstridighet som det pastorala arbetet kan rymma när det gäller frågan om homosexuella och samkönade par. Folke menar, precis som Karl och Petter, att det finns ett klart och tydligt svar att ge i själavårdande situationer, när frågan ställs på sin spets. Frågan om samkönad välsignelse och homosexualitet tycks inte bara vara genomtänkt, utan också färdigtänkt.

För Urban är frågan om homosexualitet en detaljfråga. Som kristen ska man börja med Jesus för att ”sedan gå in i de här detaljfrågorna. De är viktiga i sig, men det är inte där vi kan börja”. Så här beskriver Urban sin egen uppgift i sammanhanget:

Min uppgift kan inte vara att stå och berätta att utlevd homosexualitet är fel, knulla runt är fel. Det gör jag inte. Däremot vill jag lära folk att vara lärjungar. Då börjar jag i en helt annan ände: följa Gud eller följa Jesus. Där börjar man och det får följder.

Genom att tona ned frågan om en samkönad välsignelseakt och utnämna lärjungeskap och efterföljelse som utgångspunkter anser Urban att diskussionen hamnar rätt. Exakt vilka följder denna tänkta ommöblering kan få nämner inte Urban, men av hans andra ståndpunkter att döma så är det inte till gagn för de kristna HBT-personer som vill få sina partnerskap välsignade. Det är en sådan kristen tro som är den utlevda homosexualitetens stötesten och som formar det motstånd som bland annat uttrycks med *gay predicament*.

Till skillnad från de andra prästerna har Anita själv mött en homosexuell person i det pastorala arbetet. Hon gav då följande råd: ”Det är bara du som känner vad du känner. Det är din gudsrelation. Det är din sexualitet. Du måste lyssna efter.” Hon betonar det individuella ansvaret att själv fatta beslut: ”du väljer, du bestämmer”. Men på en direkt fråga svarar hon:

Det är klart att jag säger vad jag tror om de frågar rakt ut, men då vill jag gärna ha sagt det där andra först så att det inte hamnar fel. Det har hänt en gång. Det var ganska nyttigt för då insåg jag – jag kände väldigt starkt – att det här är det enda jag kan göra. Jag kan inte komma med Paulus nu. Det finns inte på kartan, samtidigt var jag glad att hon frågade för då fick jag ändå stå för min åsikt.

Genomgående tycks det vara av stor vikt för prästerna att de artikulerar sin ståndpunkt i fråga om utlevd homosexualitet och välsignelseakten för samkönade par, även om det, som Urban uttrycker det, rör sig om en detaljfråga. Det handlar om att kunna ge besked, uttrycka sin åsikt och, inte minst, företräda kyrkan och den kristna tron.

Ecklesiologi

Petter nämner ekumeniskt arbete som Borgågemenskapen och ”olika gemensamma deklARATIONER med frikyrkor och med katolska kyrkan” som något positivt. Men ”närmandet mellan katolska kyrkan och Svenska kyrkan”, som han sympatiserar med, har gått i stöpet och kompliceras ytterligare av beslutet om en välsignelseakt för samkönade par. Det viktiga är dock, menar han, att som företrädare för en reformatrisk kyrka ”låta ordet vara det avgörande och inte gå därutöver”. Det hör samman med en kritik av uppfattningen om Svenska kyrkan som demokratisk:

Petter: Vi är en demokratisk folkkyrka och så stannar man vid det . . .

Daniel: [jag får kaffe] Tack.

Petter: Varsågod . . . då ser man det väldigt kortsiktigt. Man ser det ur ett perspektiv som är viktigt i vår kyrka. Vi har den förankringen, men man missar kyrkans väsen.

Man har inte den känslan för vad kyrkan är i ett större perspektiv med Kristus som huvud och kyrkan som kroppen.

Petter menar visserligen att det har varit en fördel med att det ”alltid har funnits en ämbetslinje vid sidan om den demokratiska linjen”. Men numera är den dubbla ansvarslinjen försvagad då kyrkomötet ”kan rösta om i stort sätt vad som helst i den kristna tron. Det går mot vår kyrkas väsen. Det går emot vår kyrkas bekännelseskrifter”.⁷⁶ Den demokratiska folkkyrkan riskerar alltså att missa ”kyrkans väsen”. Kyrkans väsen är inte primärt demokrati, utan något annat. Det är kyrkans väsen som den andra parten i den dubbla ansvarslinjen – ämbetslinjen och följ-

⁷⁶ Den dubbla ansvarslinjen handlar om relationen mellan präster och lekmän inom Svenska kyrkan. Maktfördelningen mellan ett folkligt självstyre och ämbetslinjen är stadd under förändring och ”idag är frågan närmast om det alls går att tala om en dubbel ansvarslinje när biskoparna saknar beslutsmakt i kyrkans högsta beslutande organ” (Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005a, 23).

aktligen Petter själv – representerar. Därmed inte sagt att Petter menar att ämbetslinjen bär ensamt ansvar för kyrkans väsen, utan snarare att några av företrädarna är åsidosatta. Om denna uppfattning är Petter inte ensam. ”Svenska kyrkan håller på att implodera”, skriver Yngve Kalin. Orsaken till detta är att den vid sekelskiftet ”religiöst motiverade folkkyrkan” omvandlades till den demokratiska folkkyrkan. Demokratiseringen av Svenska kyrkan har lett till att ”[d]et som allmänliga kyrkan formulerat under en lång process av lärotraderande, koncilier, studier i den heliga Skrift under Andens ledning, kan förändras med politiska majoritetsbeslut”.⁷⁷ Den från staten separerade kyrkan är inte fri: den ”är fast i ett sekulariserat tänkande”. Det är de politiskt styrda nomineringsgrupperna som utgör grunden för beslutsfattandet, inte församlingarna, menar Kalin. Kyrkan är i dag en ”spegelbild av den politiska makten”.⁷⁸ Det är ingen tillfällighet, påpekar Kalin, att ”många nu talar om Svenska kyrkan som en *demokratisk* luthersk kyrka i stället för en *evangelisk* luthersk kyrka”.⁷⁹ Kalins kritik av demokratiseringen av Svenska kyrkan skiljer sig från de uppfattningar som författarna till *Demokrati är en successiv uppenbarelse* (2005) förfäktar. Anne-Louise Eriksson delar in kristenheten i en traditionsorienterad och en erfarenhetsorienterad riktning. Den första grupperingen tar ställning till ”teologiska, etiska och inomkyrkliga frågor” utifrån bibel och tradition, medan den senare tar sin utgångspunkt i den samtida erfarenheten.⁸⁰ Men, som Eriksson skriver, betoningen av traditionen leder inte per ”automatik till någon bestämd och entydig uppfattning om kyrkan, så inte heller betoningen av den kristna nutida erfarenheten”.⁸¹ Frågan är hur träffande Erikssons indelning är. Det tycks här inte handla om traditionsorienterad eller erfarenhetsorienterad riktning, utan snarare om *vilken* tradition och erfarenhet som respektive riktning vill framhålla som den riktiga.

Petter menar att ”det finns några tongivande teologer som får sätta agendan, som Jesper Svartvik och Carl-Henric Grenholm”. Svartviks utrymme är något som han återkommer till: ”De får mycket plats, någon sitter med i läronämnden – det gör väl Jesper Svartvik? – och är lite av

77 Kalin 2006c

78 Kalin 2006a, 9

79 Kalin 1999. Min kursivering.

80 Eriksson 2005, 43

81 Eriksson 2005, 44

inneteologer. De får en del plats i media.” Detta att Svartvik får mycket plats blir problematiskt för Petter eftersom det ”påverkar besluten” och ger fördel åt dem som menar att prästerna som undertecknade prästdeklarationen ”bara är pensionärer”. Det finns ett slags förminskande av den protest som han menar att prästdeklarationen var:

Med ganska stor självsäkerhet säger man att ”det här är Svenska kyrkans linje, så här ser vi på det. De här prästerna som har protesterat, de kommer snart att lugna sig och gå tillbaka till sitt vanliga arbete i församlingarna”.

Det handlar om ett ”osynliggörande av alla de människorna som inte håller med om det här beslutet”. Det handlar också om maktfördelningen och tolkningsföreträdet inom Svenska kyrkan. I stället för att ”lyssna för mycket till den trend som är gångbar i dag” så borde Svenska kyrkan ”vara mer ödmjuk i antagningsnämnder” gentemot ”de som får prästkallelse eller diakonkallelse”, inte minst då det blir ”en mindre tillströmning av präster som skulle skriva under en sådan lista”. Petter befarar att makten inom Svenska kyrkan i allt högre grad kommer att förskjutas till hans kontrahenter samtidigt som hans meningsfränders position blir ännu mer marginaliserad och osynliggjord.

Petter är inte ensam om en sådan uppfattning. Även Anita är kritisk till att det är ”en viss teologisk politisk inriktning som har ett väldigt stort inflytande” över kyrkomötet. Dessutom är ”förhållandet mellan Bibel, bekännelseskraft och kyrkomöte ganska tillrört”. Hon beskriver en ”obehaglig teologisk kultur” där det ”kyrkomötet bestämmer är absolut sanning”. Det finns en avsaknad av en ödmjukhet som säger: ”Hur det verkligen är det får vi veta på den yttersta dagen.” Roten till problemen är att kyrkomötet har tagit ”hänsyn till samhällets utveckling, till vissa lobbygrupper, till politisk påverkan och inte så mycket till Bibeln”. Yvonne framhåller visserligen att hon är ”stolt över Svenska kyrkan”, men påpekar samtidigt att det finns en ”risk att det blir så slätstruket att det blir ointressant”. Hon menar att Svenska kyrkan framstår som diffus då Jesus kommer i skymundan. Men även om Svenska kyrkan må ha talat tyst om Jesus så anser hon inte att Svenska kyrkan ska följa frikyrkans exempel där ”man kastar Jesus i famnen på vem som helst, hur som helst”. I stället bör Svenska kyrkan söka efterlikna hur ”Maria överlämnade Jesusbarnet. Hon skulle inte lämna det till vem som helst,

hur som helst, men hon är stolt över sitt barn och visar säkert upp det”. Risken för att Svenska kyrkan ska bli slätstruken kan alltså motverkas genom att ett varsamt överlämnande av Jesus hamnar i fokus.

I intervjumaterialet hör flera ecklesiologiska spörsmål samman med de aspekter av moderniseringsprocessen som rör differentiering, sekularisering och byråkratisering. Det har att göra med den kristna kyrkans minskade och förändrade inflytande i ett alltmer avkristnat svenskt samhälle, såväl som i samhällseliga institutioner som skola, vård och omsorg.⁸² Tage ger en bild av en tid då ”kyrkan var en självklar bit av samhällsapparaten” och ”det var en stor symbios alltihop”. Svenska kyrkan hade då större ”inflytande på kulturen och moralen” än vad som i dag är fallet. Men han längtar inte tillbaka till en form av odifferentierad enhetskultur, där kyrkan i högre grad värnade moralen, kulturen och samhällslivet. ”Det är fullständigt kört”, säger han och fortsätter: ”Det är patetiskt när Svenska kyrkan försöker hålla kvar positioner som är dömda att förloras.” Men för Tage innebär det inte att Svenska kyrkan ska dra sig undan det politiska eller moraliska ansvaret, utan: ”Vi ska leva i världen, inte av världen, vi ska leva i världen”.⁸³ Det är dock inte den uppgift som Svenska kyrkan tagit sig an i dagsläget, då det enligt Tage ”går åt precis fel håll”. Han framhåller två komponenter som är viktiga för att råda bot på den nuvarande situationen. Den ena består i ”det trogna kyrkfolket”, alltså ”de människor som tror på Jesus och som firar gudstjänst”. Den andra komponenten är att ”ta kristen tro på allvar, att leva kristligt, någon slags andlig uppgift. Be. Fira gudstjänst”. Att så nu inte är fallet beror i mångt och mycket på att Svenska kyrkan ”fortfarande lever i någon slags illusion [...] om att det svenska folket fortfarande är ett kristet folk”. Tages uppfattning om vad Svenska kyrkan bör vara går stick i stäv med hur han uppfattar kyrkomötet: ”I mina ögon är Svenska kyrkans kyrkomöte i dag helt ockuperat av den politiska makten och dess intressen. Det andra som jag skissade för dig nu, det är precis på tvärs mot vad de vill.” Han menar att Svenska kyrkans

82 Jfr Bruce 2008, 16ff

83 Jfr Joh. 17:14-18. Hood, Hill och Williamson (2005, 216, n 3) menar att detta är ett vanligt förekommande bibelreferat bland fundamentalister. Det är emellertid inte bara så kallat fundamentalister som har en sådan uppfattning, utan även andra kristna omfattar och ger uttryck för denna uppmaning. I intervjuerna med HBT-personerna anfördes också en sådan ståndpunkt.

kyrkomöte ”kan besluta att Jesus inte var Guds son. Det är fullt genomförbart, vilket är absurt”. Kyrkomötet är enligt Tage slutligen ”någon slags skuggbild för den politiska maktens intresse att hålla koll på Svenska kyrkan”. Den uppfattning som Tage ger uttryck för baseras på en uppdelning mellan folket/gudsfolket, aktiva/icke-aktiva och anställda/besökande.⁸⁴ En sådan dualism hör nära samman med vad Anne-Louise Eriksson beskriver som konflikten mellan ”den episkopala ordning som Svenska kyrkan bland annat känns igen på” och ”en totalt demokratiserad organisationsstruktur”.⁸⁵ Tage är dock hoppfull inför framtiden: ”Man hoppas på något sätt att det [kyrkan?] ska vakna till, besinna sig och kasta av det här politiska oket och bli kristen kyrka igen.”

Det finns präster, fortsätter Tage, ”som på allvar säger att ’min uppgift är att hjälpa människor att bejaka sin religiositet’”. Även om han något raljant kallar det för en ”helig hållning” är det ”inte en kristen kyrka i mina ögon, utan det är något annat, någon slags religiös terapiinstitution”. Distinktionen mellan ”kristen kyrka” och ”religiös terapiinstitution” hör samman med några andra distinktioner som framkommer i samband med en retorisk fråga: ”Vill vi vara en kristen kyrka som på ett antal punkter avviker från de värderingar och normer som finns i samhället eller vill vi vara svenska folkets religiösa institution?” Själv förespråkar Tage en ”kristen kyrka” snarare än det ”svenska folkets religiösa institution”. Vad innebär då detta? ”Då ber man, då firar man gudstjänst på kristet vis, då tror man på Jesus Kristus som sin frälsare, sin saliggörare och sin herre.” Tages distinktion mellan kristen kyrka och religiös terapiinstitution finner stöd hos Börje, som spetsar till det ytterligare: ”skulle de [kyrkomötet] ta ett beslut om att Gud inte finns, och det är ett majoritetsbeslut, så upphör Gud att finnas.” Kyrkans kallelse är, menar Börje, att ”vara ett alternativ [...] i dagens samhälle”. Om inte kyrkan utgör ett alternativ kan människor lika gärna vända sig till ”en psykoterapeut eller något annat”. Samuel påpekar i linje med detta att det ofta ”saknas en teologisk kunskap” bland kyrkopolitiker. De styrande inom Svenska kyrkan ”behöver inte ens tro”, säger Samuel, ”inte heller vara gudstjänstfirande”. Han menar att ”de personer som går regelbundet i gudstjänst har större förtroende för Bibeln”. Även Anita är kritisk till att kyrkomö-

84 Jfr Davie 2000, 177–182; Davie 2007, 137ff

85 Eriksson 2005, 61

ter ”består av människor som inte riktigt lever kyrkans liv” och framhåller en motsättning mellan kyrkomötets demokratiska principer och Guds vilja: ”Vi kan inte genom vår röstning påverka Guds vilja. Gud slutar inte vara den han är bara för vi bestämmer [...]. Vi kan påverka hur vi gör, men inte hur det egentligen är.” Kyrkans uppgift är här i första hand att följa Guds vilja, inte det av människan skapade. Det är följaktligen detta som intervjupersonerna menar att det demokratiska kyrkomötet misslyckas med när de beslutar om en välsignelseakt för samkönade par.

I *Religious Fundamentalism and Political Extremism* (2004) påpekar Leonard Weinberg och Ami Pedahzur att religiös fundamentalism har antidemokratiska inslag när det gäller trosföreställningar och organisatoriska frågor. Dessutom förespråkas en mer auktoritär organisation där en karismatisk ledare emellanåt tillskrivs särskilda förmågor.⁸⁶ Kritiken mot det politiserade och demokratiska kyrkomötet kan möjligen ses som ett uttryck för en sådan hållning, men det är inte en specifik ledare som efterfrågas utan snarare en mer auktoritär organisationsstruktur, där präster och biskopar tillmäts ett ökat inflytande, samtidigt som man lyssnar till det så kallade kyrkfolket. Det är förvisso ingen ovanlig tanke, detta att en kyrka ytterst är underställd Gud. Svenska kyrkans läronämnd formulerade sig så här i frågan: ”Kyrkans tro och liv bygger ytterst på något som icke är förhandlingsbart, evangelium om Jesus Kristus. Detta är fundamentalt också när det gäller kyrkans yttre ordningar och arbetsformer.”⁸⁷ Yttrandet verkar ge stöd åt de uppfattningar som intervjupersonerna enhälligt samlas kring, nämligen att en alltför långtgående demokratiseringsprocess skulle gå emot ”kyrkans väsen”. I Svenska kyrkans demokratiutredning konstateras det att ”en del grupper inom kyrkan har svårt att finna sig riktigt till rätta med den nuvarande kyrkoordningen”.⁸⁸ Missionsprovinsen ges som exempel på att så är fallet. Men det är inte bara inom vissa specifika grupperingar som demokratin kan bli problematisk. Om detta tycks det råda en viss konsensus.⁸⁹ Den åtskillnad som görs mellan Guds vilja och den människoskapta demokratin rymmer emellertid några problem. En sådan åtskillnad kräver att vissa mänskliga tolkningar och utsagor om Gud

86 Weinberg och Pedahzur 2004, 6

87 Läronämnden 1985:23, citerad i Eriksson 2005, 58

88 Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005b, 117

89 Eriksson 2005, 58

inte betraktas som mänskliga tolkningar, utan närmast som eviga sanningar, medan andra ses som mänskliga tolkningar, uppfattningar och tyckanden som är underkastade förändringens, relativismens och godtyckets lagar. De sistnämnda kan utgöra föremål för förhandling i demokratiska processer men duger inte till att utgöra kyrkans utgångspunkt. Den människoskapta gränsen mellan Guds vilja och kyrkans väsen å ena sidan och demokrati och mänskligt tyckande å den andra måste accepteras för att en sådan föreställning ska bestå.⁹⁰

Det som framkommer i intervjuerna med prästerna är en avsaknad av förtroende för kyrkomötet, samt ett missnöje med hur makten är disponerad inom Svenska kyrkan. Dessutom framhålls Guds vilja och den människoskapta demokratin, den trogna gudstjänstfirande församlingen och det politiserade kyrkomötet, kyrkans väsen och den demokratiska folkkyrkan, som varandras motpoler. Den ecklesiologiska uppfattning som är framträdande, och som i flera avseenden förenar intervjupersonerna, vilar på en retorik som skiljer mellan den kyrka som värnar Guds vilja, ämbetslinjen och det trogna gudsfolket och den av människan godtyckligt formulerade och demokratiskt framröstade institution som kallas kyrka. Det råder inga tvivel om vilken kyrka som intervjupersonerna vill tillhöra. En sådan retorik fallerar emellertid då även ämbetslinjens uttolkningar av Guds vilja visar sig vara artefaktiska, liksom när det trogna gudsfolket framstår som politiska, demokratiska och röstberättigade människor som upprätthåller divergerande och motstridiga föreställningar om vad en kyrka är, bör och kan vara. En närbesläktad tudelning återfinns i hur intervjupersonerna framställer relationen mellan kyrka och samhälle.

Kyrka och samhälle

I den ecklesiologi som hittills har framkommit har flera intervjupersoner nämnt att kyrkan ska vara något annat än samhället. Det är en ofta förekommande uppfattning inom kristendomen som James Fodor karakteriserar med följande ord: ”Christians are called to live in the world and for the world, but without becoming the world”.⁹¹ För att ge en relief åt

⁹⁰ Jfr Ward 2003, 133–138. Denna kritik går i linje med Castoriadis distinktion mellan autonomi och heteronomi.

⁹¹ Fodor 2005, 237

intervjupersonernas uppfattningar om förhållandet mellan samhälle och kyrka ska jag först i korthet beskriva den uppfattning som Yngve Kalin uttrycker i frågan. Kalin menar att ”modern, experimentell teologi [...] utarmar kyrkan [...] [och att] denna teologi som förlorat tron på det Uppenbarade ordet gör Gud okänd för oss”. Med denna teologi vid rodret blir kyrkan ”en organisation bland alla andra, mission likställs med propaganda och liturgin blir ceremonier, kristen livsstil blir ett etiskt handlande, som kan förändras över tiden”.⁹² Som en motbild ställs ”tron på det uppenbarade ordet”. Den moderna, experimentella teologin har, om man ska tro Kalin, tillsammans med en ökad demokratisering och politisering av kyrkan, relativiserat och framförallt avkristnat Svenska kyrkan. Lösningen på detta avsteg från ”klassisk kristen tro” finner man hos de människor där ”kyrkans bekännelse ’om en helig allmänlig och apostolisk kyrka’ ljuder och gestaltas. [...] det är dessa personer och grupper som är Svenska kyrkans framtidsfolk”. Det råder inte heller någon tvekan om att Kalin sällar sig till kyrkans framtidsfolk: ”Vi ska inte överge vår kyrka i detta svåra läge även om man med administrativa åtgärder och nya beslut alltmer vill driva ut oss.”⁹³ Vidare skriver han att “[v]i måste återerövra frimodigheten och bekännarmodet och finna vägar att leva ett *autentiskt kristet liv* och vara en kyrka i minoritetssituation”.⁹⁴ Detta sker genom att de inte lämnar Svenska kyrkan utan stannar kvar för att ”oförtrutet hävda och bevara den apostoliska tron”.⁹⁵

I *True Religion* (2003) pekar Graham Ward ut en tendens hos vissa religiösa grupper att göra sin egen religion till fetisch. Denna ”fetishisms of faith” hör enligt Ward samman med föreställningar om en *sann* religion som befinner sig i polemik med såväl den samhällsordning som anses moraliskt förkastlig som den religion som anpassat sig till en sådan ordning.⁹⁶ En liknande tendens framkommer i Steve Bruces beskrivning av den kristna fundamentalismens föreställda samhörighet med en arkaisk kristendom, där den förment sanna religionen förverkligades i en perfekt social ordning. Det som ibland kallas urkristendom har emellanåt fått tjäna som sinnebild för en sådan ordning. Det finns dessutom re-

92 Kalin 2006c

93 Kalin 2006c

94 Kalin 2006c. Min kursivering.

95 Kalin 2006c

96 Ward 2003, 133–145

aktionära drag hos fundamentalister, menar Bruce, som framkommer i samband med ett upplevt hot mot den religiösa traditionen. Hotet kommer inte sällan från det omgivande samhället:

Their [fundamentalisternas] conservatism is not conservation but a creative reworking of the past for present purposes. Fundamentalisms are shaped both by the perceived threats to the tradition and by the nature of the opportunities to resist those threats.⁹⁷

Men återskapande av en svunnen kristendom innebär samtidigt ett nyskapande. Det är ett sådant omformulerande av kristendomen som ges legitimitet genom hänvisandet till en mer autentisk eller sann kristendom som sägs ha existerat i en svunnen tid.⁹⁸ Kalins värnande om en ”klassisk kristen tro” och hänvisningar till ”den apostoliska tron” finner likheter med den retorik som Bruces skriver fram. Frågan är i vilken grad motsvarande uppfattningar om kyrkan och kristen tro återfinns hos intervjupersonerna.

”Svenska folket har ingen tro”, säger Yvonne, ”vi är det mest sekulariserade landet i världen”. Det innebär att ”vi är vilsna från början. Det är klart att det syns även i kyrkan”. Det är Kristi kyrka, menar hon, inte människornas. Om kyrkan blir en mänsklig konstruktion ”kan man lika gärna ha en hembygdsförening”. Vad det innebär att kyrkan är Kristi kyrka och inte någon ”fruktansvärt ointressant” hembygdsförening förblir dock oklart i Yvannes berättelse.

Även Petter uppfattar en skillnad mellan samhälle och kyrka som ibland kan innebära en motsättning. Det viktiga är då att visa fram ”Bibels och bekännelsens svar” på frågor som kan vara obekväma. Kyrkan kan vara ett alternativ som går emot samhällliga uppfattningar i olika frågor. Något som han menar att kyrkan kan stå för är tvåsamheten ”som ligger ganska djupt i människor”:

Ta till exempel det här med tvåsamheten och troheten. Om man ser på ungdomar som lever med föräldrar som just har gått isär och deras längtan efter att de skulle kunna hålla ihop. Det är väl någonting för kyrkan att anknyta till?

⁹⁷ Bruce 2008, 13

⁹⁸ Jfr Anderson 2000, 35; Alleyne-Dettmers 1997, 178–179

När det gäller frågor om en välsignelseakt för samkönade par och homosexualitet anser Petter att ”de frågor som blir aktuella i samhället förs upp på dagordningen i kyrkan direkt”. Anledningen till att så är fallet beror på att ”Svenska kyrkan har omfattat en väldigt stor del av befolkningen och uppbyggd på ett sådant sätt.” I stället för att våga gå emot rådande uppfattningar så verkar Svenska kyrkan, enligt Petter, snarare vara följsam gentemot samhället.

I Petters beskrivning framställs Svenska kyrkan som alltför påverkbar av de intressen och frågor som florerar i samhället. Men samtidigt som Petter är kritisk mot hur Svenska kyrkan har behandlat frågor om en välsignelseakt för samkönade par och homosexualitet poängterar han att man ”som biskop” befinner sig ”under en helt annan press” än en ”präst på landet”, vilket vittnar om hur starka ”trenderna i samhället” är. I Petters framställning homogeniseras både kyrkan och samhället. Det finns en samhällelig respektive en kyrklig uppfattning i olika frågor som ibland, men inte alltid, kan vara kompatibla. Genom denna uppdelning befästs också en föreställning om kyrkan och samhället. De framstår som sinsemellan, men inte inbördes, differentierade.

”Kyrkan är trendkänslig” säger Urban och fortsätter:

Man vill följa det som är politiskt korrekt och det är inte alltid det som är rätt. Jag tror att kyrkan ska vara några som står för det som är sant och det är inte alltid det politiskt korrekta är det sanna, det rätta. Jag tror att kyrkan ska stå för det som är Guds vilja i världen och Guds vilja är alltid människors bästa.

Kyrkan ska stå för det som är sant, rätt och Guds vilja, vilket inte nödvändigtvis är detsamma som det politiskt korrekta. Att Svenska kyrkan är trendkänslig innebär då att Svenska kyrkan inte alltid står för det som är sant och rätt, och därmed inte heller för Guds vilja. Urban positionerar sig i förhållande till Svenska kyrkan när han talar om kyrkan och sexualiteten. Han menar att det vore mycket bättre om Svenska kyrkan uttryckte ”hallå, ni är på en olycksväg” i stället för att ”hänga med på den här olycksvägen”. Kyrkan borde ”våga ropa här i öknen att ’nu är ni på väg åt fel håll’”. Denna kyrkosyn hör samman med synen på demokrati inom Svenska kyrkan, vilket är något som Urban uppfattar som ett stundom olyckligt gifte: ”Egentligen kan inte kyrkan vara demokratisk fullt ut [...] vissa beslut kan tas demokratiskt, men inte

sådana här trosgrundande beslut.” Det beslut som han menar att man inte kan fatta demokratiskt är beslutet om en välsignelseakt för samkönade par.

De uppfattningar som har framkommit ur intervjumaterialet har några beröringspunkter med den retorik som förs inom så kallade fundamentalistiska grupperingar. Det handlar då primärt om retoriska likheter, inte om andra organisatoriska eller faktiska sociala aspekter. Svenska kyrkans präster befinner sig som regel i helt andra sociala omständigheter än vad de fundamentalistiska grupperna gör. Det ger dem också andra förutsättningar. Leonard Weinberg och Ami Pedahzur påpekar: ”In the wealthy democracies of western Europe [...] fundamentalists [...] play the role of ‘world renouncers’, retreating to social and psychological enclaves.”⁹⁹ I dessa religiösa grupperingar kan det finnas inslag av separatism som kommer till uttryck i deras uttalade vilja att avskilja sig från det övriga samhället genom att skapa enklaver inom olika samhälleliga områden. Gränsen mellan det omgivande samhället och den egna gruppen blir därför viktig för konstituerandet av den religiösa gruppens identitet. Det är inte bara modernitetens inflytande på kyrkan som kritiserar av dessa grupperingar, utan samtidigt att den asymmetriska uppdelningen mellan ”de rättfärdiga och syndarna” riskerar att upphävas.¹⁰⁰ En sådan retorik vilar, enligt Ralph R. Smith och Russel R. Windes, på en föreställning om specifika sociala gränsdragningar som inte får undermineras. Alla hot mot dessa gränser ska bestridas eftersom den samhälleliga och religiösa ordningen vilar på dem. Acceptansen av homosexuella och samkönade relationer innebär, utifrån detta perspektiv, en sådan samhällsomstörtande gränsöverträdelse.¹⁰¹ En annan viktig komponent i denna retorik är Bibeln.

Bibelsyn

Bibeln får ofta en framskjuten position i motståndarnas argumentation mot en välsignelseakt för samkönade par. Välsignelseakten och utlevd homosexualitet uppfattas gå stick i stäv med såväl Bibeln som traditionella könsroller.¹⁰² Det var också en liknande uppfattning om Bibeln som

99 Weinberg och Pedahzur 2004, 7

100 Se Bruce 2008, 32

101 Smith och Windes 2000, 6-7, 22f

102 Jfr Diamond 1998, 168f

förenade de tre olika församlingar i Philadelphia som David Harrington Watt skriver om i *Bible-carrying Christians* (2002):

The ways in which the Bible was read at all three congregations emphasized that practices that do not lie within heterosexual norms are essentially ungodly. Homosexuals were sometimes regarded primarily as sinners who ought to be treated with compassionate tolerance. At other times they were seen as laughable failures or as abhorrent deviants.¹⁰³

Motståndarna till homosexualitet och samkönade relationer tycks samlas kring en viss bibelsyn som också kommer till uttryck i mitt intervjumaterial. Men även om bibelbruk, läsning av och åsikter om bibeltexterna och dess auktoritet präglar intervjumaterialet, så innebär det inte att prästerna läser Bibeln mer noggrant och korrekt än de kristna HBT-personerna. Då de sistnämnda ofta framhåller en kontextuell, hermeneutisk och erfarenhetsbaserad läsart, som diskuterades i föregående kapitel, är frågan här hur de förstnämnda förhåller sig till Bibeln. Frågan är större än för och emot samkönad välsignelseakt, menar Petter: ”frågan är egentligen hur vi ser på Bibeln och bekännelsen och dess roll i vår kyrkas läroutveckling”. Att det fanns avgörande skillnader i hur Bibeln uppfattas inom Svenska kyrkan stod klart för Petter redan under prästutbildningen vid pastoralinstitutet:

Petter: Det var som att man var på två olika planeter.

Daniel: Hur då?

Petter: Det passade inte in att argumentera utifrån en sorts bibel användning [...]. En del menar att alla som kallar sig klassiskt kristna vill plocka ut enstaka bibelord. Jag tror att man måste se helheten. Jag tror att man kan föra ett bibliskt teologiskt resonemang som kan komma fram till någonting. Om man ser hur Bertil Gärtner resonerar i sin lilla skrift om homosexualitet; det är ett perspektiv från Bibeln från början till slut, där han resonerar kring olika texter. Så tror jag att man kan jobba.

Petter förespråkar ett ”bibliskt teologiskt resonemang”, likt det Bertil Gärtner för i *Till man och kvinna: Vad säger Bibeln om homosexuella handlingar?* (1993), där helheten tas i beaktande. Med helheten menas här inte

103 Harrington Watt 2002, 116

aspekter som har med den samtida bibelläsningen att göra, utan i mer avgränsad bemärkelse det som finns inom ramen för själva bibeltexten och i viss mån de historiska omständigheter som kan klargöra bibeltexten. Men om man går till Gärtners text är denna form av resonerande – ”från Bibeln från början till slut” – långtifrån konsekvent. Gärtner hänvisar, precis som många andra, till vissa delar av vetenskapen men även till samtidsförhållanden i sin exegetik.¹⁰⁴

Den bibelsyn som Petter förordar kan med Ralph W. Hood, Peter C. Hill och Paul Williamson beskrivas som *intratextuell*. Det är visserligen i första hand fundamentalism som beskrivs som ”an intratextual reaction to modernism” och som gör motstånd mot en relativisering av bibeltextens auktoritet.¹⁰⁵ Men det finns också flera andra kristna grupperingar som gör anspråk på att läsa Bibeln intratextuellt.¹⁰⁶ Vid en intratextuell bibelläsning läses Bibeln så att säga utifrån Bibelns egna villkor, som Petter formulerar ”från Bibeln från början till slut”. En intratextuell bibelläsning skiljer sig från en *intertextuell* bibelläsning, då bibeltexten betraktas i relation till andra texter och kriterier. Den intratextuella bibelläsningen innebär emellertid inte bara en specifik läsart, utan också en normativ livsföring där ”all of life [is to] be understood in relation to the text”.¹⁰⁷ Att ordna livet efter en text som Bibeln är, skriver Hood, Hill och Williamson i *The Psychology of Religious Fundamentalism* (2005), ”an important defining characteristic of fundamentalism”.¹⁰⁸ Beskrivningen av fundamentalister som intratextuella är dock problematisk. Den finner förmodligen stöd i ”fundamentalisters”, ”bibeltrogna” och ”klassiskt kristnas” egen retorik där en intratextuell bibelläsning framställs som ett ideal. Men när det kommer till frågor om sexualitet visar det sig snart att också intratextuella bibelläsare utgår från den vetenskapliga kartläggningen av sexualiteten, utan att helt avfärda den. Det måste därför betecknas som *intertextualitet*, snarare än *intratextualitet*. Den homosexualitet som först formulerades under andra hälften av 1800-talet har fungerat som utgångspunkt i olika exegetiska arbeten

104 Se Gärtner 1993

105 Hood, Hill och Williamson 2005, 48. Originalen är kursiverat.

106 Fundamentalister är inte de enda som kan sägas sträva efter en intratextuell läsart. Även bland annat postliberala teologer som George A. Lindbeck (1984) delar en sådan ansats.

107 Hood, Hill och Williamson 2005, 5

108 Hood, Hill och Williamson 2005, 16

om vad Bibeln ”säger” om homosexualitet. Bibelläsningen är varken så induktiv eller så objektiv som det emellanåt framställs. Låt mig ge ett exempel.

Med anledning av beslutet om en välsignelseakt för samkönade par konstaterar Urban att ”sådana beslut som vi tar i dag måste vara i överensstämmelse med Bibeln”. Beslut som fattas inom kyrkan ”kan inte gå direkt emot Bibeln och det menar jag att det här gör”. Hans utgångspunkter finns i skapelseberättelsen:

När det gäller homosexualitet så är det skapelseberättelsen som har betytt mest för mig. Gud skapade människan till man och kvinna. Det är något slags ideal, sedan är det mycket som är skadat här i världen, men där är det vi ska sträva emot.

Urban väljer här att ange skapelseberättelsen som skäl till att förfäktat olikkönade relationer. De två berättelser som har placerats i Genesis inledande kapitel och som exegeter brukar benämna skapelseberättelser är emellertid inte så obestridda som Urban får dem att framstå. Det är inte alls säkert att den andra skapelseberättelsen, den om Adam och Eva (1 Mos. 2:4–25), handlar om ”man” och ”kvinna” i den mening som Urban här avser.¹⁰⁹ Dessutom avgränsas frågan här – återigen – till *homosexualitet*; det handlar inte om en välsignelseakt för *samkönade par*.

Den mer objektiva bibelexegesen, som några av intervjupersonerna förordar, kommer på skam i intervjun med Yvonne. När det gäller bibelläsning hänvisar hon till en ”inre känsla” och menar att ”man kan inte läsa Bibeln rätt upp och ner, varje bokstav”. Hon tar avstånd från en bokstavstro där Guds vilja finns att tillgå på ett omedelbart sätt genom läsningen: ”Jag får en aning om vad Gud vill när jag läser. Jag kan inte förklara hur det går till, men det är en känsla man får.” Även om hon menar

109 I noterna till Bibeln ges flera exempel på att bibeltexten inte är så klar som Urban vill göra gällande. Se exempelvis kommentaren till 1 Mos. 2:7, där följande står: ”Det hebreiska *adám*, ’människa’, som är ett kollektivt ord med betydelsen ’mänsklighet’, ’människosläkte’, förknippas här med *adamá*, ’mark’. Längre fram (från 4:25) används ordet också som egenamn på den första människan, Adam.” Den mångtydighet det hebreiska ordet *adám* förknippas med och anspelar på gäller också för det hebreiska ordet för Eva (se noterna till 1 Mos. 2:18–24, 3:20, 4:1). Frågan är om bibeltexten talar om ”man” och ”kvinna” med den betydelse som Urban tillskriver texten (jfr Laqueur 1994, 173–177). Detsamma gäller ordet homosexualitet, som inte står att finna i bibeltexten över huvud taget. Min poäng är här att göra gällande att Urban inte läser bibeln intratextuellt, utan gör ett val i sin tolkning av bibeltexten utifrån de samtida utgångspunkter han har.

att det är oförklarligt så infinner sig ”en känsla av frid” då hon gör vad Gud vill och ”en känsla av oro” när hon inte gör det. Det är alltså Yvones egen känsla, inte som för Petter *helheten*, som till syvende och sist är den måttstock som avgör om hon förstått bibeltexten på ett korrekt sätt.

Synoderna i Finland har enligt Gustav Strömsholm drivit en konsekvent linje i både kvinnoprästfrågan och frågan om homosexualitet: ”[d]et är Bibeln och bekännelsen som ställs fram som orubbliga och oföränderliga auktoriteter.”¹¹⁰ En liknande hållning uttrycks av Urban. Även om han menar att ”vi måste lyssna till hur Gud talar till oss i dag” så framhåller han att ”vi människor är samma som vi var då”. Det innebär att ”vi kan inte komma och säga att vi har förändrats. Klart att världen och samhället har förändrats, men det som vi mår bra av och som är rätt för oss, det står fast”. Både människan och bibelordet är samma nu som då, medan samhället och världen förändras. Det får konsekvenser för hur Bibeln ska läsas i dag, i synnerhet i förhållande till kyrkliga beslut. Det är alltså inte bara bibeltexten, utan även människan, som lyfts ur sitt historiska, samhälleliga och världsliga sammanhang.

Tage är något mindre kategorisk: ”grundhållningen är att Bibeln har ett tydligt budskap och det enda bekymret är att det kan vara svårt för oss att se vad det är”. När det gäller homosexualitet råder det förvisso inga tvivel: ”Det är inte mycket att diskutera. Bibeln är väldigt tydlig på den punkten.” Han fortsätter: ”Det är ingen liten krumelur någonstans i Paulus etiska undervisning som man bör diskutera, utan det ingår i den allra mest fundamentala i synen på människan och egentligen synen på Gud”. Att på biblisk grund välsigna samkönade par är för Tage hart när omöjligt: ”nästa steg är att säga ’Jag skiter i vad Bibeln säger’”.

Den enda av intervjupersonerna som anför några av de bibelpassager som lyfts fram av teologer och exegeter som argumenterar *för* en samkönad välsignelseakt är Anita. Det i det svenskkyrkliga materialet ofta åberopade johannitiska bibelordet ”Gud är kärlek” (1 Joh. 4:8, 16) kommenterar Anita med att ”den bibliska kärlekstermen är väldigt vid. Den handlar oftast om ett kärleksfullt förhållningssätt” som ”är ganska asexuellt”. Två bibliska berättelser som framhållits som stöd för samkönade

¹¹⁰ Strömsholm 1997, 114. Utöver Paulussynoden nämner Strömsholm också Östra Finlands synod. Det är liknande argument som anförts i frågan om kvinnliga präster som i frågan om homosexualitet. Den klassiskt kristna tro som bland andra Yngve Kalin förespråkar påminner om de argument som anförts av dem som kritiserade Finlands ärkebiskop 1993.

relationer är berättelsen om Rut och Noomi, samt berättelsen om David och Jonathan.¹¹¹ I berättelsen om Rut och Noomi finner Anita inget stöd för samkönade relationer. Däremot menar hon att berättelsen om David och Jonathan rymmer erotik: ”den relationen känns erotisk”. David och Jonathan ”talar med och om varandra på ett väldigt känslomässigt sätt som man annars känner igen från Höga visan”. Men även om berättelsen om David och Jonathan kan användas som stöd för samkönade relationer så menar Anita att det finns ”många förskräckliga berättelser om våldtäkter – de styckar upp folk, de våldtar varandra – och homosexuella relationer kommer in där på något vis”. Berättelsen om David och Jonathan kan därför inte ensamt ses som ett skäl till att välsigna samkönade par, då den överskuggas av alltför många negativt laddade berättelser om homosexualitet. Anita är långtifrån ensam om dessa uppfattningar. Bertil Gärtner avfärdar de gammaltestamentliga texter, där berättelsen om David och Jonathan ingår, som emellanåt åberopas för att påvisa att Bibeln rymmer homosexuell kärlek med följande ord: ”Varje nära kärleksfullt förhållande mellan människor av samma kön kan ju inte kallas homosexuellt.”¹¹² Även om texterna skulle kunna ge uttryck för samkönad kärlek och erotik, så tar Gärtner alltså avstånd från en sådan förståelse, samtidigt som den ambiguitet och mångtydighet som andra exegeter menar omgärdar bibeltexten inte beaktas.¹¹³

Anita är inte helt avogt inställd till de uppfattningar som figurerat i diskussionen kring en välsignelseakt för samkönade par. Det främsta skälet till detta är att ”människor får tillfälle att ta ansvar för sin relation, sätta den i förhållande till Gud och att leva i stabila fasta relationer”. Detta är en ”god tanke” som dock saknar ”bibelförankring”. Att beslutet om att välsigna samkönade par, liksom utlevd homosexualitet, saknar bibelförankring är något som det inte verkar råda något tvivel om. Bertil Gärtner uttrycker det så här: ”Även om det är ett tungt kors har de homosexuella också en kallelse att i sitt liv vittna om Guds avsikt med sexualiteten genom att leva avhållsamt.”¹¹⁴ I avhållsamheten vittnar homosexuella om

111 Se Olyan 2006; Stone 2004; Glaser 1998; Stuart 1995

112 Gärtner 1993, 22

113 Bibeltextens ambiguitet har varit en central fråga inom befrielse teologin och den kontextuella teologin. Se David Tracys *Plurality and Ambiguity* (1987). Även Jesper Svartviks *Bibeltolkningens bakgator* (2006) är ett exempel på detta.

114 Gärtner 1993, 55

att det är heterosexualliteten som är Guds avsikt, vilket är en uppfattning som Axel delar: ”den bibliska uppenbarelsen” gör klart att det ”inte är rätt att leva ut sin homosexualitet”. Han liknar homosexuell utlevelse vid stöld och säger att ”vi kan inte uppmana till stöld”. Man viker inte från budet ”du skall icke stjäla”, även om det finns människor som förhåller sig friare till det dekalogiska imperativet. Axels liknelse uppvisar signifikanta uppfattningar som handlar om bibelbruk och positionering.

Bibeln är, menar Börje, ”100 procent mänsklig, precis som Jesus, men den är 100 procent inspirerad av Gud”. Han säger vidare:

Jag kan inte säga 'där är Gud och där är inte Gud' [...]. Jag har ingenting annat än Bibeln. Jag förstår inte allt. Jag kanske till och med inte håller med om allt, men det är ändå Bibeln som är den uppenbarelse som vi har fått.

Uppfattningen om Bibelns ofelbarhet och fullständighet återfinns hos några av intervjupersonerna, även om också den egna oförmågan att förstå bibeltexten lyfts fram.¹¹⁵ Leonard Weinberg och Ami Pedahzur menar att Bibelns ofelbarhet vanligtvis ställs emot en uppfattning där bibeltexten kontextualiseras, historiseras och underkastas hermeneutiska tolkningsprinciper.¹¹⁶ Den senare hållningen finns representerad hos de kristna HBT-personer som kom till tals i det föregående kapitlet. Olika uppfattningar om Bibeln hör samman, menar Samuel, med en skillnad mellan ”liberala” och ”konservativa” kristna. Det handlar om ”en subjektiv och objektiv kunskap om Gud”. Den subjektiva kunskapen om Gud hör samman med en kontextuell teologi som enligt Samuel innebär ”att Gud förändras efter sin kultur”. Det tror han inte att folk får förtroende för i längden. Själv förespråkar han en annan teologi: ”Det säger sig självt att om Gud finns så är han evig och han svänger inte i sina moraliska värderingar. Det är ganska uppenbart att det är vår kultur som ändrar synen på vad som är Guds värderingar och inte.” Den distinktion som Samuel gör mellan en evig, oförändrad Gud och upplevelsen, tolkningen och framställandet av Gud i historien kommer också till uttryck när intervjupersonerna beskriver sina uppfattningar om Gud.

¹¹⁵ Steve Bruce menar att kristen fundamentalism uppfattar Bibeln som Guds uppenbade ord och: ”correct in every detail and in need of no addition” (Bruce 2008, 12).

¹¹⁶ Weinberg och Pedahzur 2004, 5–6

Gudsbild, Guds avbild

Elisabeth Ohlson Wallins fotoutställning *Ecce Homo* fick det att storma ordentligt inom Svenska kyrkan i slutet av 1990-talet. Utställningen bestod av 12 fotografier, där HBT-personer gestaltar bibliska händelser.¹¹⁷ När det blev känt att fotografierna skulle visas i Annedalskyrkan i Göteborg den 21 november 1998 blossade en stundom hätsk diskussion upp inom det västsvenska kyrkolivet. Kontraktspresten Bengt Inghamar, som höll i gudstjänsterna i samband med visningen, blev anmäld till domkapitlet med anledning av sin inblandning. Karl för *Ecce Homo*-utställningen och denna incident på tal:

Domkapitlet avvisade den och menade att i utställningen så framställs Jesus som väldigt mjäkig [skratt]. [...] Jesus följer bara med i de olika bilderna. Det är inte han som leder utvecklingen eller sätter sin prägel på mötet. Han hänger bara med.

Den passivisering av Jesus som Karl, genom att referera domkapitlet i Göteborg, menar att *Ecce Homo*-utställningen ger uttryck åt framstår som problematisk. Den passiva bilden av Jesus, där Jesus är ”mjäkig” står i kontrast till en bild av Jesus som den som leder, som Karl säger ”sätter sin prägel på utvecklingen” och ”inte bara hänger med”.

Inom feministteologin ifrågasätts vanligen androcentriska och misogyn antaganden inom kristen teologi. Det rör inte minst gudsbildens ofta manliga konnotationer, där redan Mary Daly uttryckte en kritik av gudomliggörandet av det manliga med de bevingade orden: ”if God is male, then the male is God”.¹¹⁸ Det är en sådan idolatrisk kritik som har gynnat framväxten av en feministisk gudinneteologi. Frågan är om det är Jesus ”manlighet”, som här med Karls ord får betydelsen ”den som leder utvecklingen och sätter sin prägel på mötet”, som sätts ifråga av *Ecce Homo*-utställningen, när Jesus manlighet är hotad av det ”mjäkiga”, det ”kvinnliga”. Det finns nämligen goda skäl att anta att det också finns genusaspekter i de reaktioner som *Ecce Homo* väckte. I sociologen R. W. Connells *Maskuliniteter* (1996) framställs den hegemoniska maskuliniteten som den form av maskulinitet som vid en given historisk tidpunkt

117 Ohlson Wallin 1998; Ahlström 1999

118 Daly 1986, 19. Mary Daly är banbrytande inom gudinnerörelsen med sin *Beyond God the Father* (1973), men även senare teologer har satt sin prägel på gudinnerörelsen. Gudinneteologin har också ifrågasatts av bland andra Marcella Althaus-Reid (2004, 100).

är den dominerande formen av maskulinitet. Det är inte bara en homosexuell maskulinitet som underordnas en sådan hegemonisk maskulinitet, utan också det som förknippas med kvinnlighet.¹¹⁹ Karls kritik av *Ecce homo*-utställningen kan, med utgångspunkt från Connells synsätt, betraktas som ett försvar av den hegemoniska maskuliniteten, eftersom Jesus uppfattas inta den underordnade maskulinitetens position i Elisabeth Ohlson Wallins bilder.¹²⁰ Karls uppfattning om hur *Ecce Homo* framställer Jesus är också intressant i relation till den stereotypa bild av manlig homosexualitet som har producerats inom den kristna högern. Där handlar det inte om en feminisering utan snarare om en tygellös, promiskuös och gränslös hypermaskulinitet.¹²¹ Oavsett om reaktionerna mot *Ecce Homos* Jesusframställning har att göra med en feminisering, hypermaskulinisering eller sexualisering av Jesus, så strider denna framställning mot de gränser för gudsbild, genus och sexualitet som Karl värnar om. Klart är att detta inte är en bild av Jesus som Karl anser rimlig.

Yvonne ”står i Guds tjänst och det är han som bestämmer”. En välsignelseakt för samkönade par ”är inte så Gud har tänkt och är det så att han har ändrat sig så måste han vara tydlig. Så tänker jag. [. . .] Min åsikt är oviktig i den här frågan”. Människan kan inte själv bestämma sig för att inrätta en välsignelseakt för samkönade par och samtidigt mena att hon är Gud trogen. Välsignelseakten är ”någonting gjort av människor” och inte ”sanktionerat hos Gud”. Det är Gud som bestämmer, menar hon, inte människan. Betonandet av Guds agerande hör samman med reformationens *sola gratia*, föreställningen om att Gud är den enda aktiva parten i människans frälsning, liksom att människan är oförmögen att genom handlingar frälsa sig själv. Yvannes uppfattning blir en ytterlighet, när hon minskar människans handlings- och åsiktsutrymme till ett minimum. Hon menar visserligen att hon kan ändra sig ”om Gud har ändrat sig”. Med anledning av detta frågar jag henne om hur man kan veta vad Gud vill:

119 Connell 1996, 101f. I *Cultures of Masculinity* (2006) kritiserar Tim Edwards Connell på flera punkter, bland annat när det gäller krisen för manligheten och den så kallade ”könsordningen”, liksom hur Connells teser är underbyggda (Edwards 2006, 17–18, 29–30). Se också Connell och Messerschmidt (2005) för ett bemötande av kritiken av begreppet hegemonisk maskulinitet, samt ett omformulerande av densamma.

120 Jfr Connell 1996, 206f

121 Herman 1997, 80f

Daniel: Men hur vet man vad Gud vill?

Yvonne: Det kan man få veta i en bön. Då får man be och fasta. Det är jag helt övertygad om, men det måste få ta tid. Jag hade nog fått dåligt samvete efter jag skrev på den där [prästdeklarationen] om Gud hade velat något annat, men det fick jag inte. Jag kände inget sådan. Det kändes helt självklart.

Vägen till att få reda på vad Gud vill går via bön och fasta. *Tecknet* på om man följer Guds vilja eller inte har med *samvetet* att göra. Ett dåligt samvete uppstår om Yvonne handlar emot Guds vilja; ett rent samvete när hon följer Guds vilja. Relationen mellan människa och Gud framställs här som att människan har en relativt stor frihet, ett handlingsutrymme där hon genom handlingar kan få reda på vad Gud vill. Vetskapen om huruvida man har agerat i enlighet med Guds vilja förläggs till intrapsykiska domäner, nämligen samvetet.¹²² Den egna inre upplevelsen av Guds vilja framstår här som den yttersta måttstocken.

Som den första delen av detta kapitel har visat skiljer sig prästernas uppfattningar om sexualitet, samlevnad och kristen tro på flera punkter från de uppfattningar som kom till uttryck i föregående kapitel. Det är inte bara en avsaknad av en genuin homosexualitet som prästernas berättelser uppvisar. Sexualiteten sätts inte heller i centrum av berättelsen, där ofta de kristna HBT-personer som jag har intervjuat lokaliseras, utan den behandlas snarare som en fråga av exegetisk karaktär. Medan de kristna HBT-personer som kom till tals i föregående kapitel talade om sexualiteten på ett sätt som ofta utgick från personliga erfarenheter, så refererar prästerna snarare bibeltexter och kommentarer. Frågan är om denna skillnad kvarstår när deras berättelser betraktas ur ett livsberättelseperspektiv.

LIVSBERÄTTELSE

Av Gud kallade

Några av intervjupersonerna är själva barn till präster. Petter kommer från en prästfamilj, där hans far var präst. Urban är ”uppvuxen i präst-

¹²² I samband med beslutet om att låta kvinnor prästvigas 1958 hänvisade de opponerande prästerna till just samvetet. Den så kallade samvetsklausulen är ett uttryck för samvetets betydelse inom Svenska kyrkan.

familj” och ”fick en egen tro då jag var i tonåren”. Även om han inte avsåg att bli präst hamnade han ”på en antagningskonferens mest för att hänga på. Så blev jag antagen och då började jag tänka ’men oj, ska jag bli präst nu?’ Jag tog det som en Guds kallelse”. När jag frågar Tage om hur det kommer sig att han blev präst svarar han som han själv säger ”fromsint”:

Det var den plan som Gud hade för mig. Det tror jag faktiskt att det var. Jag har protesterat ibland och sagt ”varför blev jag inte lokförare?” Då säger min fromma dotter: ”Det var inte meningen. Du skulle bli präst”. Förmodligen har hon rätt.

Tage är inte ensam om att ge uttryck för ett sådant kallelseperspektiv. Yvonne har haft en gudstro sedan hon var liten ”men blev kristen när jag var nitton”. Hon tänkte sig ett arbete som ”pedagog eller assistent” inom kyrkan:

Men när kallelsen kom – jag vet inte hur länge kallelsen har funnits – då började jag brottas med den på allvar. Till slut tänkte jag: ’Okej, jag ger upp.’ Jag sa till Gud: ’Okej, jag kan bli präst. Jag hoppar nu så får du göra det. Jag klarar inte det själv.’ Det kändes jätteskönt att ta emot kallelsen, även om det inte var det jag ville bli.

Yvonne ”ger upp” och låter Gud ”göra det”. Ett sådant uppgivande av det egna handlingsutrymmet genomsyrar hennes uppfattning i skilda frågor, vilket också framkom tidigare. Det är Gud som handlar, inte Yvonne: ”Gud har placerat mig här. Jag är svenskkyrklig sedan jag var liten. Jag hade lika gärna kunnat vara pingstvän eller vad som helst. Det är omständigheterna bara.” Gud har kallat och placerat henne i Svenska kyrkan. I hennes kallelse och gudsrelation är det inte Yvonne själv, utan Gud, som har kontrollen över hennes liv. Hennes enda val är, som hon framställer det, att ”ge upp” och överlåta såväl besluten som kontrollen till Gud.¹²³

Det är inte de frågor som behandlas på nationell nivå inom Svenska kyrkan som ligger Yvonne närmast om hjärtat. Hon är ”ointresserad av de där bitarna”. Hon positionerar sig snarare nära de människor som hon möter i sitt arbete som präst:

¹²³ Yvonnens positionering är ett uttryck för vad som inom attributionsteorin kallas ”the deferring mode”, där all kontroll och makt tillskrivs Gud (Hood, Hill och Spilka 2009, 51–52).

Man är så fokuserad på sin tjänst, det som Gud ger mig i mitt jobb, i mötet med människor. Man orkar inte bry sig om det där [kyrkomötet]. Jag vet inte om det är bra eller dåligt. Det är säkert dåligt, men så är det i alla fall.

Det hindrade henne emellertid inte från att göra sin röst hörd i protesterna mot beslutet att välsigna samkönade par. Det var förvisso ett beslut som riskerade att påverka hennes pastorala arbete på ett, enligt henne, negativt vis. Men även om Yvonne anser att kyrkomötet fattar felaktiga beslut så väljer hon att vara kvar i den position som Gud har kallat henne till. Samuel uttrycker en liknande uppfattning. Han skulle inte lämna Svenska kyrkan i första taget, ”så länge jag upplever mig kallad till att vara präst här”. Anledningen till att prästerna förblir i den kyrka som så påtagligt avviker från de uppfattningar som de själva anser vara de rätta bör alltså förstås utifrån ett kallelseperspektiv. Petter formulerar det så här:

Å ena sidan tänker jag att det får gå hur långt som helst. Jag är ändå kallad till att vara präst här och så länge ingen avskedar mig så är jag det. Jag vet att jag har en uppgift för församlingsborna här. Å andra sidan så är det en del som tycker att det redan har gått alldeles för långt.

Guds kallelse till att bli präst åberopas som skäl till att vara kvar i en kyrka som, i alla fall på officiell nivå och rikskyrkligt plan, verkar barka åt fel håll. Det andra alternativet, att lämna kyrkan, för Missionsprovinsen på tal. Petter menar att ”det var dumt att de lät biskopsviga sig”. De borde vara kvar som en ”fri provins inom Svenska kyrkan”.¹²⁴ Petter anser att ”en herde inte ska lämna sin hjord”:

Om jag gick över till Missionsprovinsen eller något sådant sammanhang, så finns människorna som lyssnar till min förkunnelse, som kommer till kyrkan och som vill döpa sina barn, kvar här. Jag funderar på vad som händer med dem.

Lite senare påpekar han att ”det är min uppgift att vara kvar så länge jag får vara kvar”. Det handlar alltså om, som för Yvonne och Samuel, att Petter har blivit kallad och utplacerad av Gud med en prästerlig uppgift

124 Petters uppfattning om Missionsprovinsen är i linje med Yngve Kalins (2005c).

i en församling. Den uppgift som han har fått av Gud är han trogen. Han lämnar inte sin plats förrän han blir avpolletterad.

Ett annat perspektiv framträder när Karl betonar de löften han gav vid vigningen till präst. Han menar att han är bunden till dessa löften på ett särskilt sätt:

I och med prästlöftena så är jag bunden till Bibeln och Svenska kyrkans bekännelse. Det är den utgångspunkt som jag måste ha för hur jag tolkar skriften och gestaltar mitt eget liv. I annat fall måste jag lämna prästämbetet. Utifrån den utgångspunkten har jag svårt att se att man kan välsigna en sådan [samkönad] relation. Det är utifrån ett skapelseperspektiv inte Guds tanke med den mänskliga sexualiteten.

Utgångspunkten för hur Karl gestaltar livet och tolkar skriften är en och densamma, nämligen Bibeln och Svenska kyrkans bekännelse. Om han inte håller sig till sitt löfte så måste han som en följd därav lämna prästämbetet. Prästlöftet och bibeltolkningen hör intimt samman med hur hans liv gestaltas. Karl, liksom flera andra präster, tycks helt och fullt identifiera sig med sitt yrke som präst. Han *arbetar* inte bara som präst under en reglerad arbetstid; han *är* präst. Denna sammansmältning mellan person och yrke, där prästvigseln fungerar som ett slags initiationsrit, blir också avgörande för hur Karl och andra uppfattar beslutet om en välsignelseakt för samkönade par. Det finns inget utrymme för honom att ha en annan uppfattning än vad hans prästroll ger vid handen. Eftersom han har lovat att vara Bibeln och bebyggelsen trogen så kan han inte heller välsigna en relation som han menar strider mot Bibeln och kyrkans bekännelse.¹²⁵ Svenska kyrkans bekräftelse av den yttre kallelsen har stor betydelse för Karl: ”För mig är den yttre kallelsen väldigt viktig. Man är en del i kyrkans sändning.” Även om han understryker att det är ”mitt beslut om jag kan vara kvar som präst” så hamnar frågan ytterst hos beslutsfattarna inom Svenska kyrkan: ”vill kyrkan fortfarande ha mig?” Karl: ”Det är kyrkan som har tagit emot mig och bekräftat kallelsen. På så sätt är det en fråga som bara kyrkan kan besvara.” Så länge Svenska kyrkan bekräftar honom som präst så är han präst. Svenska kyrkans bekräftelse av Karl som präst har därför en avgörande betydelse

¹²⁵ Även Yngve Kalin hänvisar i prästdeklarationen till löftena som angavs vid prästvigseln (Kalin 2005a).

för hur Karl gestaltar sitt liv. På så vis ges också hans uppfattning om välsignelseakten legitimitet.

Livet som gudsbevis

Den sammansmältning mellan person och yrke som kommer till uttryck hos Karl, liksom kallelens betydelse för hur livet gestaltas, får ytterligare dimensioner i hur Samuel framställer sitt liv och sin väg till prästyret.

Samuel har ”haft en väldigt stark dragningskraft till att bli präst”, men har ”inte velat bejaka den kallelsen”. Det beror på att han har haft ett, som han själv kallar, handikapp som länge hindrade honom från att bejaka prästkallelsen.¹²⁶ Även om han är uppvuxen i en familj där kristendomen varit närvarande så menar han att föräldrarna inte fostrat honom som kristen. Det var först under tonåren som han ställde frågor som skulle kunna kallas existentiella och som har att göra med Guds existens:

Om det är sant att Gud finns så betyder det att jag måste ta reda på vem det är och vad som är syftet med livet. Men om Gud inte finns, så upplevde jag, då finns det inte någon riktig tanke bakom livet. Då skulle livet vara ganska meningslöst. Det skulle inte spela så stor roll hur jag levde för då var det ingen direkt som man stod moraliskt ansvarig inför. Det var en oerhört stor fråga för det skulle avgöra mitt liv. Jag började söka Gud i den vevan.

Samtidigt som han ägnade sig åt frågor om Guds existens, etik och om hur livet skulle gestalta sig ansattes han av de problem som handikappet medförde. Frågan om Guds existens var mer än ett logiskt problem som Samuel hade upptagits av. Frågan knöts också till den problematik som funktionshindret orsakade:

Jag hade ingen tro på att jag skulle kunna leva ett vanligt liv, utan det skulle vara ett liv utan sociala kontakter. Jag tvekade på att jag någonsin skulle kunna få en fru och förberedde mig på något sätt på ett liv i ensamhet, just för att jag intalade mig att [handikappet] var ett sådant stort problem.

¹²⁶ I stället för att skriva vilket slags funktionshinder det rör sig om så använder jag genomgående begreppet handikapp. Detta beror på att Samuel vid några tillfällen själv benämnde det så.

Samuel ställer två slags liv emot varandra: ett vanligt liv med fru och sociala kontakter och ett liv som enstöring, udda och avvikande. Han menar att ”min tro har hjälpt mig väldigt mycket i den sociala biten”. Han lever nu, vad han kallar, ett vanligt liv, inte ett liv som socialt isolerad enstöring. Det menar han i huvudsak är Guds förtjänst.

Samuel upplevde inte bara att hans handikapp utgjorde ett besvär utan fasade också inför prästrollens krav: ”det var helt galet för mig [...] det var en stor vända” säger han. ”Rent mänskligt så hade det varit enklast att säga ’nej, jag vill inte tro att det är sant för då slipper jag allt det här’, men nu upplevde jag att det bara kan vara sant att Gud finns och då får jag ta steget fullt ut”. Den fulla tilliten till Gud blev central för Samuel. Tonåringens fråga om Guds existens mynnade alltså ut i ett jakande svar. Med Gud finns en mening som kom att prägla hans liv och livsval. Samuel säger att ”från det året som jag blev präst så har [handikappet] minskat oerhört mycket”, vilket han ser ”som ett tecken på att Gud redan har gjort allt för mig. Han har blivit människa, han har dött för mig och han har uppstått. Han lever och verkar bland oss och han har gett mig livet”. Samtidigt som Gud och gudstron kan utföra under framställs Samuels livsberättelse som ett gudsbevis i sig.

Samuel beskriver sin kristna tro som en ”ganska blind tro” som han har hängivit sig åt utan skyddsnät. Inför inträdandet i prästrollen uttrycks det på följande vis:

”Gud, det kan inte vara meningen att du har kallat mig hit. Jag står bara här och skäms och gör mig och dig till åtlöje.” Om det är Gud som står bakom detta, så tänkte jag då, så kommer jag att se det på något sätt. Då kommer människor att välsignas av det [...]. Jag tycker att det är fascinerande att se hur ett handikapp – en svaghet – kan vara till välsignelse för andra människor. Gud utväljer det som är svagt för att han ska framstå som mycket större.

Den förändring som Samuel genomgått har inneburit att ”Gud har blivit mycket mer påtaglig”, även om han ”alltid har trott på hans närvaro”. Han berättar om hur han har fått bönesvar sedan barndomen, som har påverkat hans ”syn på Bibeln, för om jag erfar Gud i mitt liv så är det också lite lättare att tro på att det som står om honom är sant”. När jag frågar Samuel om bönesvaren får jag till svar att det främst var ”två händelser som påverkade min tro starkt”. Den första händelsen

hör samman med en film som gjorde honom ”väldigt rädd för att gå och sova på kvällarna”. Han beskriver en scen ur filmen där ”mamman går och dödar det här spädbarnet och den filmscenen återkommer i mina drömmar där jag upplever att det är jag som är det här spädbarnet som ska dödas. Den återkommer gång på gång”. Denna repriserade mardröm får honom att be till Gud om att mardrömmen ska upphöra: ”Gode Gud gör så att jag inte drömmer något otäckt i natt”, vilket han heller inte gjorde.¹²⁷

Det andra bönesvaret inträffade då Samuel kastade dart och en pil fastnade ”högt uppe på en husvägg”. Han var rädd för att berätta detta för sin far och dennes vän, då han trodde att de skulle bli upprörda. I stället bestämde han sig därför att ”testa det här med Gud igen”. Han ber en bön, tar en sten, träffar pilen så att den faller ner.

När Samuel senare i livet läste till präst återkom mardrömmen. Vid ett bibelstudium läste en annan prästkandidat högt ur Psaltaren 91:5: ”du behöver inte frukta nattens fador eller pilen som flyger om dagen”. Samuel upplevde då att psaltarpsalmen handlade om att ”Gud beskyddar den som tillhör honom. Det blev en väldigt stark bekräftelse på att ’ja, men det var nog Gud som var med där de två tillfällena.’” De två skilda tillfällena ges ett sammanhang av bibelläsningen. I Samuels berättelse återfinns några teman som Andrew Greeley och Michael Hout förknippar med den konservativa protestantismen, i synnerhet ”religious devotion, a strong faith, trust in God’s active intervention to assuage life’s difficulties”.¹²⁸ Guds aktiva inblandning i människors liv är ett tema som återkommer hos flera intervjupersoner. Dessutom tillskriver Samuel de två händelserna en specifik innebörd som, med Steve Bruces ord om vad som kännetecknar fundamentalister, sker genom ”decoding signs and discovering hidden connections”.¹²⁹

Samuels livsberättelse präglas av en förändring från att ha varit en socialt isolerad individ med ett handikapp och en icke artikulerad gudstro

127 I Samuels berättelse framträder den fasa, skräck och nattens mörker som hör samman med abjektet (Kristeva 1992, 25–55). Gud framstår här som ett skydd mot det abjektiva. I Samuels berättelse finns det också inslag av den skräck som Karin Johannisson skriver om i *Melankoliska rum* (2009) och som är förknippad med vargtimman, vargmannen och vargförvandlingen (Johannisson 2009, 35ff).

128 Greeley och Hout 2006, 28

129 Bruce 2008, 115

till att genom en rad prövningar och kriser ha blivit en person som lever ett normalt socialt liv, där gudstron är påtaglig i och med att händelser såväl som tillvaron tillskrivs en mening som är sammanflätad med Gud, och där handikappets grepp om Samuel har minskat i takt med att Guds inflytande har ökat.

En av attributionsteorins utgångspunkter är att världen tillskrivs mening och förklaringar som begripliggör de egna erfarenheterna, uppfattningarna och handlingarna. En människas agerande ges olika utrymme och signifikans beroende på *situationella* faktorer och *dispositionella* faktorer. Dessutom har en händelses karaktär betydelse för hur den attribueras. En händelse som uppfattas som livsavgörande, positiv och personlig kan attribueras på ett annat sätt än en händelse som uppfattas som mer allmän och obetydlig.¹³⁰ Samuels berättelse rymmer flera livsavgörande personliga händelser, där Guds ingripande ofta gör något negativt positivt. Guds agerande löser olika slags konflikter och problem, såväl intrapsykiska som externa, och bidrar till ett meningsskapande som gör att Samuels självaktning stärks, bland annat genom att handikappet mildras. Attributionsteorins dispositionella faktorer har att göra med individuella förutsättningar för hur olika händelser tillskrivs olika innebörd beroende på personens självaktning. En person med hög självaktning tenderar att attribuera misslyckanden till yttre faktorer och framgångar till sig själv. Till detta hör om tillvaron och händelser förklaras med slump eller om de tillskrivs en mening. Samuels "blinda tro" och självberättelse vittnar om det senare; världen tillskrivs en mening som oupplösligt hör samman med Gud. Inte sällan framställer Samuel sig själv som av Gud utvald och kallad, samtidigt som han helt och fullt har överlämnat all handlingsförmåga åt Gud. I vad som benämns som "the deferring mode" inom attributionsteorin tillskrivs Gud all kontroll och makt, medan individen ges avsevärt mindre utrymme och betydelse.¹³¹ Det är en sådan uppfattning som kommer till uttryck hos flera intervju-personer, däribland Samuel.

130 Hood, Hill och Spilka 2009, 44–52

131 Hood, Hill och Spilka 2009, 51–52. De två andra mönstren är "collaborative", där Gud och människan aktivt samverkar, och "self-directive", där Gud är passiv medan människan är aktiv. Dessa mönster kan både betraktas utifrån det sociologiska dilemmat mellan aktör och struktur (Giddens 2006; Layder 2006) och Castoriadis autonomibegrepp som har diskuterats tidigare.

En annan aspekt av attributionsteorins dispositionella faktorer har att göra med olika sätt att vara religiös. Samuel ger uttryck för en *intrinsikal* religiositet, där religionen varken är begränsad till att vara ett medel för att uppnå andra mål eller till ett led i ett andligt eller religiöst sökande.¹³² För Samuel är religionen ett mål i sig, vilket uttrycks på olika sätt i hans berättelse, som när han tillskriver Gud en fundamental betydelse i olika ofta livsavgörande situationer. Men samtidigt som Samuel kan sägas ha en *intrinsikal* religiös orientering hör hans attityder och tänkande kring religionen samman med föreställningar som står i strid med denna inriktning. Samuels berättelse präglas av ett tydligt dikotomt tänkande, där Gud antingen finns eller inte, där han antingen kommer att leva ett vanligt liv eller som socialt isolerad särpling. Ett sådant dikotomt tänkande får också genomslag i en form av slutenhet där andras uppfattningar tenderar att förvrängas eller förkastas.¹³³

Kvinnliga präster och prästdeklarationen

I Finland, precis som i Sverige, hade den konservativa falangen vuxit sig stark efter det att kyrkan beslutat om kvinnliga präster. I *De homosexuella som kyrklig spelbricka* (1997) påpekar Gustav Strömsholm att de grupperingar som var emot en mer bejakande inställning till homosexualitet och homosexuella hade bättre beredskap inför debatten än motparten. Liknande argument anfördes i frågan om kvinnliga präster som i frågan om homosexualitet.¹³⁴

Flera av prästerna som undertecknade prästdeklarationen är motståndare till 1958 års kyrkomötesbeslut om att låta kvinnor prästvigas. Tage anser att ”kvinnliga präster är en annan kontroverspunkt, där jag menar

132 Batson, Ventis och Schoenrade 1993, 158ff. Utöver en intrinsikal religiös orientering diskuteras bland annat en extrinsikal och sökande (*quest*) orientering.

133 Russell Allen och Bernard Spilka (1967) lanserade begreppspar *committed* och *consensual* som ett bättre empiriskt förankrat alternativ till Gordon Allports begreppspar *extrinsic* och *intrinsic* (på svenska *extrinsikal* och *intrinsikal*). Samuel uppvisar en *consensual* snarare än *committed* orientering, vilket är oförenligt med Allen och Spilkas senare försök att kombinera *intrinsikal* och *committed*, samt *extrinsikal* och *consensual*. Det kan vara lämpligare att, som Bernard E. Whitley (2009) gör, skilja mellan *intrinsikal* och *fundamentalistisk* religiös orientering, som riskerar att sammanblandas. Den senare korrelerar bättre med *consensual*-orientering.

134 Den ”klassiskt kristna tro” som bland andra Yngve Kalin företräder påminner om finska *Paulussynoden* som vill ”värna om Bibeln och bekännelsen”. Bo Giertz var en av dem som talade vid Paulussynodens första möten i början av 1970-talet (Strömsholm 1997, 109).

att prästvigda kvinnor, nej det stämmer inte med vad Gud vill". Karl delar Tages uppfattning. Efter att kvinnoprästmotståndarnas möjligheter och utrymme har minskat inom Svenska kyrkan under 1990-talet, bland annat efter kyrkomötets beslut 1994 som villkorade prästvigningen på ett sätt som missgynnade dem, tillskrev han "domkapitlet och frågade om jag kan stå kvar som präst och fick då ett jakande svar". Karl och Tage är inte ensamma bland intervjupersonerna om att hysa dessa uppfattningar.

Mot bakgrund av detta kan det tyckas märkligt att prästdeklarationen undertecknades av flera kvinnliga präster. Hur kommer det sig att kvinnliga präster ingår i en form av allians med präster som i själva verket vill motarbeta dem? Anita fick en liknande fråga via e-post: "Jag fick ett mejl [från en person] som frågade 'Hur kan du som kvinnlig präst skriva på det här? Förklara dig.'" Anita bekräftar att många av dem som undertecknade prästdeklarationen är kvinnoprästmotståndare, men "frågan om homosexualitet handlar om den allmänna uppenbarelsen, skapelseordningen och vårt grundläggande liv. Man är människa först och kristen sedan". Medan frågan om homosexualitet hör samman med "hur skapelsen ska fortgå", handlar frågan om kvinnliga präster om "Guds rikes arbetsfördelning", om "vem som ska göra vad". Till skillnad från frågan om en välsignelseakt för samkönade par finner Anita stöd i Bibeln för att kvinnor kan vara präster. Hon anför några bibelpassager: kvinnan vid Sykars brunn (Joh 4:1-43), kvinnorna vid Jesu grav (Matt 28:1-15; Mark 16:1-8; Luk 23:55-24:12; Joh 20:1-10), samt de av Paulus omnämnda kvinnliga församlingsledarna (Rom 16:1). Utöver de anförda perikoperna anger hon också sin egen kallelse som skäl till att hon blev präst. Dessutom "fungerar det i praktiken. Kvinnliga prästers arbete leder till välsignelse". Trots denna övertygelse menar Anita att hon respekterar kvinnoprästmotståndarna, som hon kallar "de som läser på ett annat sätt". Frågan om kvinnliga präster och välsignelseakten för samkönade par rör sig alltså om två skilda frågor, där den förstnämnda handlar om arbetsfördelningen i Guds rike, medan den andra underordnas den viktigare frågan om "den allmänna uppenbarelsen, skapelseordningen och vårt grundläggande liv". Utifrån ett sådant resonemang uppstår inga problem för Anita att underteckna prästdeklarationen.

Yvonne för själv kvinnoprästmotståndet på tal:

Det är samma med kvinnoprästmotståndet. Jag har full respekt för dem. Jag tycker alla de här olika riktningarna ska få plats i kyrkan utan att man ska tvingas in i någonting. Det är som Paulus skriver 'varje människas samvete har en suverän domkraft.'¹³⁵

Det är också så hon anser att det borde vara när det gäller en välsignelseakt för samkönade par. Även om hon inte delar kvinnoprästmotståndarnas uppfattningar om kvinnliga präster så menar hon att de har andra saker gemensamt:

Många av dem är bibeltrogna. Jag är också bibeltrogen. Därför hamnar vi i samma fack. Sedan har vi olika syn på just det här med prästtjänsten. Det är det som gör att vi blir ett gäng, att vi ser Bibeln som Guds ord.

Inte heller Yvonne framhåller de olika uppfattningarna om kvinnliga präster som något problem. Det är snarare gemenskapen med kvinnoprästmotståndarna som lyfts fram, genom att hon pekar på en gemensam bibelsyn och gemensamma uppfattningar om kristen tro.

En gemenskapshandling

Det anförs olika skäl till varför prästerna undertecknade prästdeklarationen. Petter påpekar att det fanns en "vilja att göra något tillsammans, en sorts gemenskapshandling". Det var därtill en "protest mot det kyrkliga ledarskapet som hade tagit beslutet. Som präst så här utslängd på landet så kan man känna sig alienerad gentemot vad som sker på riksplan". I förstone framstår en grundläggande skillnad mellan det pastorala arbetet och Svenska kyrkan på riksplan. Det är en på landet utslängd präst som uttrycker sin protest mot "det kyrkliga ledarskapet". Dessutom skapar undertecknandet av prästdeklarationen en gemenskap som är skild från det kyrkliga ledarskapet på riksnivå. Med utgångspunkt i det pastorala arbetet beskriver Petter relationen till det kyrkliga ledarskapet ytterligare:

¹³⁵ Referensen till Paulus är inget korrekt återgivet bibelcitat, men det tycks som om Yvonne ändå sympatiserar med samvetsklausulen. Yngve Kalin framför en liknande uppfattning, när han skriver att "ingen präst ska tvingas handla mot sitt samvete och behöva utföra en välsignelseakt mot sin övertygelse" (Kalin 2005d). Kalin lyfter fram prästens samvete och övertygelse som motsats till ett tvång att behöva välsigna samkönade par.

Man sköter det vanliga arbetet – möter människor, konfirmander, gudstjänstfirare, begravningsföljen – och försöker förkunna det som man har lovat med sina prästlöften, i enlighet med Guds ord. Sedan får man hela tiden parera det som kommer från rikskyrkligt håll och från stiftet; hantera det och stå mitt emellan de som ska vara ens ledare och de som man själv ska leda [...]. Då var det befriande att skriva på den här listan och känna ”det här är inte jag med på”. Det är ganska många som inte är med på det.

Det mer vardagliga pastorala arbetet nära människorna i församlingen, som dess ledare, står i motsats till att vara ledd av stift och rikskyrka. Motsättningen uppstår när Petter själv ska leda och förkunna i ”enlighet med Guds ord” och när hans egna ledare fattar beslut som han upplever går stick i stäv med detta uppdrag. Rikskyrkan och de kyrkliga ledarna har agerat på ett sätt som bryter mot de löften som Petter har avlagt i och med prästvigningen. Han tvingas därför till handling. Prästdeklarationens gemenskap kan på så vis betraktas som ett resultat av en handling – undertecknandet av prästdeklarationen – som framtvings av den motsättning som uppstod mellan prästlöften och rikskyrkliga påbud. I Petters framställning saknas dock en part i målet: kristna HBT-personer.

Samuel ger också uttryck för undertecknandet som en gemenskaps-handling: ”Vi är många som känner oss frustrerade över utvecklingen så när det kom en möjlighet att göra sin röst hörd till dem som beslutar så var det ganska naturligt och göra det.” Positionen *vi* – som är frustrerade över att Svenska kyrkan lösgjort sig från Bibeln och sin historia – kontrasteras av ett *de* vars beslut påskyndar en sådan förändring.¹³⁶ För Axel var det, precis som för Samuel, en självklarhet att underteckna prästdeklarationen. Det rådde ”ingen tvekan” om att stå för ”en annan synpunkt” än den som ”är rådande i världen, men som tränger sig in i kyrkan”.¹³⁷ Undertecknandet innebar en markering mot det samhällsliga inflytande på kyrkan som välsignelseakten för samkönade par symboliserar för Axel. Svenska kyrkan har alltid ”stått upp för moralen”, för ”etik, moral, tro, värderingar och normer”. Svenska kyrkan har dock ändrat kurs och blivit en kyrka där ”det som vi känner för, det som inte skadar någon annan, [...] det är okej”. På så sätt blir Svenska kyrkan en

¹³⁶ Här framträder en diskursiv gruppbildning mellan ett ”vi” och ett ”dem”, som diskuteras närmare i nästa kapitel (jfr Winther Jørgensen och Phillips 2000, 51f).

¹³⁷ Jfr Fodor 2005, 237

”populistisk vindflöjel” som har svårt för att ”ha kvar sin prägel och sina värderingar”. För Axel var undertecknandet alltså inte bara en enskild protest mot kyrkomötets beslut, utan också en markering där gränsen mellan kyrka och samhälle är viktig. Axels kritik av en kyrka som övergivit moralfrågorna och blivit populistisk finner likheter med hur Doris Buss och Didi Herman framställer den amerikanska kristna högern som ”united in a shared opposition to a perceived ’global liberal agenda,’ and, in particular, to ’international feminism’ and ’secular humanism’”.¹³⁸ Det är, som för Axel, en uppfattning om dem själva som ett slags moralens väktare som kännetecknar dessa kristna grupperingar.¹³⁹

Det är inte bara gemenskapen inom Svenska kyrkan som lyfts fram av intervjupersonerna, utan även relationen till andra kyrkor och samfund. Beslutet om att införa en välsignelseakt för samkönade par är inte förankrat ”i någon form av tolkningsgemenskap med den övriga kristenheten”, menar Karl som fortsätter: ”Svenska kyrkan ska inte fatta ett sådant här beslut på egen hand.” De ekumeniska skäl som Karl anger till att Svenska kyrkan inte ska agera på egen hand baseras på att merparten av den övriga kristenheten delar hans egen uppfattning samt att det är majoritetens uppfattning som är den rätta. Det är med andra ord inte den ekumenik som har förts bland kristna HBT-personer som Karl hänvisar till, utan en ekumenik som han själv sympatiserar med och som går i linje med hans egen uppfattning. Även Yvonne nämner ekumeniken som skäl till att underteckna prästdeklarationen: ”Svenska kyrkan hade alldeles för bråttom. Jag tycker inte att Svenska kyrkan går i täten för kristenheten i världen.” Men detta är inte det enda skälet: ”hade vi varit en kyrka som var kända för att vi var väldigt bedjande, med tilltal från Gud och många helade i församlingarna [...] hade jag kanske tagit det här mer på allvar”. Men eftersom detta inte är fallet menar hon att

det här verkar vara någonting gjort av människor [...]. Det känns inte som det är sanktionerat hos Gud [...]. Jag tycker inte att det är något som vi bestämmer, utan det är Gud som bestämmer om det här ska bli någon förändring.

¹³⁸ Buss och Herman 2003, xix

¹³⁹ Buss och Herman 2003, 100ff. Buss och Herman beskriver hur den amerikanska kristna högerns värderingar och perspektiv har internationaliserats. Det handlar bland annat om hur uppfattningar om den så kallade ”naturliga” familjen har fått en global spridning.

Eftersom välsignelseakten för samkönade par är formulerad av människor, utan att vara sanktionerad hos Gud, är den inte legitim. Genom beslutet har människan satt sig i Guds ställe.¹⁴⁰ Gud kan ändra sig, menar Yvonne, men när det gäller frågan om en välsignelseakt för samkönade par så har hon inte märkt av någon kursändring från Guds sida. En sådan kritik av välsignelseakten baseras på en uppdelning mellan något som är falskt och något som är sant. Det falska är följaktligen det av människan skapta, medan det som är sant är det av Gud skapta. Frågan är dock hur man vet vad som är vad.

Mot kyrkomötets beslut, mot homosexualitet

Kyrkomötets beslut var om man ska tro Yvonne inte sanktionerat av Gud, utan enbart ett mänskligt påfund. Om själva sakfrågan säger hon: ”Jag säger varken bu eller bä till den homosexuella relationen. Det handlar inte om vad jag tycker. Jag står i Guds tjänst och det är han som bestämmer.” Genom att vara Guds språkrör och i Guds tjänst så frånsäger hon sig det slags tyckande som de som har en annan uppfattning i frågan får representera. Men vad menar då Yvonne är Guds uppfattning?

Jag tror visserligen att det är en synd, men jag tror inte att det är en större synd än att leva i en samborelation. Jag tror att det är på den nivån. Det skulle vara för mig som att välsigna samborelationer. Det är inte så Gud har tänkt och är det så att han har ändrat sig så måste han vara tydlig. Så tänker jag.

Yvonne är inte ensam om att vara övertygad om vad Guds vilja är. Folke diskuterar frågan utifrån hur han uppfattar samhällsutvecklingen:

Vi har en samhällsutveckling som innebär att en homosexuell livsstil accepteras i allt högre grad. Det är den verkligheten som vi lever i. Att blunda för det, det är som att sticka huvudet i busken. Det är den verkligheten som vi lever i. Den avgörande frågan för oss är om någon person är klart uttalat kristen, vill leva efter Bibeln, vill leva i enlighet med Guds vilja, men har homosexuella känslor. Vad ska den personen göra? Då kan man bara vifta bort den här frågan. Om man gör det så visar man att man inte är

¹⁴⁰ Det finns en intressant parallell till kristna HBT-personers användning av Exodusberättelsen. För Yvonne är det inte befrielsen från Egyptens förtryck som hamnar i förgrunden utan den med synd förknippade avgudabild som den guldkalv representerar som Aron gör och placerar i Guds ställe (2 Mos 32:1ff).

intresserad av att ta människorna på allvar och vill leva i en idyllvärld där den här problematiken inte existerar. Men lever vi i verkligheten där den här problematiken existerar så behöver vi alltså ha svar att komma med. Vad gör man i en sådan sits?

Utifrån Folkes resonemang vore en idyllvärld ett faktum – en verklighet – om den homosexuella livsstilen var förenlig med att ”leva i enlighet med Guds vilja”.¹⁴¹ I en sådan idyllvärld skulle det följaktligen inte existera en motsättning mellan ett kristet liv och en samkönad relation. Det är denna motsättnings realitet som Folke lägger sig vinn om att vidhålla. Att förneka motsättningen är som att blunda för den verklighet han menar att vi lever i, samtidigt som den problematik som homosexuella står inför ignoreras.

Flera präster betonar att prästdeklarationen inte var ett uttryck för ett förakt, hån eller agg mot homosexuella, utan som en markering mot ett kyrkomöte som inte är förankrat i församlingarna. Med Petters ord: ”deklarationen ska inte uppfattas som något slags hån eller förakt för de människorna, utan ett ställningstagande mot att det fattas beslut på det sätt som det görs utan förankring”. Petter återger en fråga som ställdes av några konfirmander:

”Varför vill du inte välsigna homosexuella? De är väl lika mycket värda som alla andra?” Det är den kopplingen som har basunerats ut, även från de homosexuella, att ”vi är lika mycket värda. Vi måste också få en välsignelseakt i kyrkan”. Jag håller med om att de är lika mycket värda. Många är kanske mycket mer helgade än jag själv, men det betyder inte att det sexuella samlivet ska sanktioneras av kyrkan.

Genom åtskillnaden mellan människovärde och det sexuella samlivet kan Petter ge uttryck för en kritik av det sexuella samlivet som inte har något att göra med homosexuellas människovärde. Han har vid andra tillfällen försökt att ”hålla isär de där två sakerna” och hade hoppats på att få stöd från ”till exempel biskopsmötet [som skulle säga] att ’ni ska inte hålla på med de här anklagelserna mot de här prästerna. Det hand-

141 Begreppet ”homosexuell livsstil” används numera sällan inom Svenska kyrkan. Vanligtvis förs det samman med föreställningen om ett val; att de med ”homosexuell livsstil” kan välja bort denna livsstil. Dessutom har denna ”livsstil” negativa konnotationer där promiskuitet är en negativ aspekt. Föreställningen om en ”homosexuell livsstil” är kort sagt inte förenlig med föreställningen om en genuin homosexualitet.

lar inte om värde, utan det är en annan sak”. Men i stället för stöd har det bara varit ”tyst, tyst, tyst”.

Prästernas predikament

Oavsett anledning och motiv tycks intervjupersonerna dela uppfattningen om att Svenska kyrkan, genom beslutet om att införa en välsignelseakt för samkönade par, är på väg åt fel håll. Det handlar inte om ett isolerat snedsteg, utan en kursändring som går emot många av de uppfattningar som intervjupersonerna själva framför. Under intervjuerna med prästerna ställde jag frågor om hur långt Svenska kyrkan kan gå innan situationen blir ohållbar. Hur länge kan de vara kvar?¹⁴² Folke ger ett svar:

Kyrkan har inte fattat något beslut om att jag och andra som tycker som jag inte har hemortsrätt i kyrkan. Därför ser jag inte någon anledning till att jag skulle gå ur kyrkan. Hade däremot kyrkomötet fattat ett sådant här beslut ”från och med den första januari 1998 så måste alla som är i tjänst som präster ställa upp på att välsigna homosexuell kärlek och från och med det datumet så får inte någon säga något negativt om det här” då hade jag inte kunnat vara kvar.¹⁴³

Så länge Svenska kyrkans beslut inte inkräktar på Folkes eget handlingsutrymme finner han fortfarande en plats inom Svenska kyrkan. I relation till kyrkliga beslut är alltså den egna autonomi viktig.¹⁴⁴

Anita anser att det vore bättre om Svenska kyrkan kunde prata mer om att ”Jesus har dött för alla och mindre om sängkamarfrågor”. Sängkamarfrågorna syftar här inte bara på välsignelseakten utan på sexualiteten generellt. Som det är nu haltar proportionerna mellan sängkamarfrågor och Jesus. Men på grund av att det har handlat om ”sekundära saker som samlevnad” så kan Anita fortfarande vara kvar i Svenska kyrkan:

Jag kan fortsätta att vara med i Svenska kyrkan även om det börjar välsignas polyamorösa par. Jag kommer inte att tycka om det. Jag kommer att bråka. Men så länge

142 Detta var avsett som en så kallad provocerande fråga (se Trost 2005, 78–79).

143 Året som Folke syftar på är förmodligen 2008, inte 1998.

144 Det hör samman med den vertikala maktfördelningen; relationen mellan församlingsnivån, stiftsnivån och den nationella nivån inom Svenska kyrkan (se Eriksson, Hermansson och Lundstedt 2005a, 26–28).

man tror att Jesus är Gud son – att Jesus dog och uppstod, syndernas förlåtelse, vi dör och så uppstår man till evigt liv – så länge man inte börjar mucka med trosbekännelsen kan jag vara kvar. Jag tror snarare det handlar om hur länge sådana som jag får vara kvar.

Även om sängkamarfrågorna spelar en undanskymd roll för Anita, så kommer hon att protestera mot beslut i sådana frågor som går emot hennes egen uppfattning. Hon positionerar sig genom att göra en distinktion mellan kristendomens centrala fråga, den om Jesus, och den perifera sängkamarfrågan. På så sätt får hon situationen att framstå som absurd, då hon som representerar centrum i kristendomen, och inte de perifera sängkamarfrågorna, riskerar att köras bort av dem som ägnar sig åt dessa sängkamarfrågor. Frågan om en välsignelseakt för samkönade par förminsкас alltså till en oväsentlig fråga som Anita måste protestera emot.

Petter beskriver på ett liknande sätt en situation där han ”upplever det som om det skenar iväg med hela kyrkan och här står jag och jobbar. Jag står för ungefär samma saker som jag gjorde när jag prästvigdes”. Han är sin tro och position trogen: det är kyrkan som skenar iväg. Det är kyrkan som handlar och förändras. Petters position förändras inte nämnvärt, även om han brottas med hur han ska förhålla sig till den föränderliga officiella kyrkan:

Ibland tänker jag att ”nej, det fungerar inte. Jag måste hoppa av”. Men för det mesta tänker jag på ett annat sätt: ”Jag är vigd i den här kyrkan. Det är inte jag som har distanserat mig från bibel och bekännelseskriter. Det är de andra. Jag har lika stor rätt att vara här som de.” Däremellan pendlar jag.

Petter uttrycker något som många präster hänvisar till, nämligen sin egen trohet mot Bibeln och bekännelsen, liksom den officiella kyrkans distansering från detsamma. Genom att vara kvar i Svenska kyrkan och inte agera som exempelvis Missionsprovinsen, så ger han inte dem som han menar har distanserat sig från Bibeln och bekännelsen allt utrymme.

Prästernas motsvarighet till de kristna HBT-personernas *gay predication* handlar om att vara verksam i en kyrka som inte delar deras uppfattning om kristen tro, sexualitet och samlevnad. I prästernas fall finns det en motsättning mellan den ”klassiskt kristna tro” som de själva omfattar

och den liberala kristendomstolkning som innebär att en välsignelseakt för samkönade par kan komma till stånd. Prästerna står inför tre alternativ. De kan antingen överge sin ”klassiskt kristna tro”, behålla en sådan tro och lämna Svenska kyrkan, eller vara kvar i Svenska kyrkan och formulera vad det innebär att vara ”klassiskt” kristen i en ”liberal” kyrka. Medan några av de kristna HBT-personerna hade övergett sin kristna tro vid ett skede i livet så kommer det alternativet inte till uttryck hos prästerna. Det andra alternativet företräds närmast av Missionsprovinsen, men däremot inte av någon av prästerna. Det är det sistnämnda alternativet som är utmärkande för prästerna. Det motiveras av att Gud har kallat dem till att vara präster och att Svenska kyrkan har bekräftat kallelsen. Dessutom nämns löftet som angavs vid prästvigseln som ett viktigt skäl till att de blir kvar i den kyrka som de i flera avseenden menar avviker från deras egen uppfattning om kristen tro, sexualitet och samlevnad.

Reaktionerna på prästdeklarationen

De reaktioner som prästerna mötte efter att de hade undertecknat prästdeklarationen skiljer sig åt. För Anita kom visserligen den mediala uppmärksamheten som en överraskning, men det var främst andra reaktioner som fick henne att må ”jättedåligt”. Dessa reaktioner kom mejlledes och löd ”’du och Yngve Kalin kan brinna i helvetet’, ’ni borde gå ur den här kyrkan’ och ’hur kan du göra så?’”. Hon beskriver vidare hur hon hängdes ut ”som de vilseledda förvirrade mörkermännens gisslan”. Anita säger att hon är besviken på media och andra präster eftersom det inte handlade om ”’ni har fel därför att’ utan ’ni är onda, ni ska ut’”. Hon hade önskat att någon i stället var intresserad av frågan ”’ja, men varför?’ ’Hur tänker du?’”. Anitas undertecknande av prästdeklarationen fick alltså relativt omfattande och omedelbara konsekvenser, som hon uppfattade negativt.

Samuel upplevde reaktionerna på prästdeklarationen som ”en klapp på huvudet. ’Er ras kommer snart att dö ut. Ni får ropa och gapa, men snart är det slut för er’”. Även om han inte tror att prästdeklarationen kommer att påverka beslutsfattandet inom Svenska kyrkan i fortsättningen så menar han att ”för oss som skrev på så var det ändå skönt att få göra sin röst hörd”.

Börje beskriver reaktionerna som blandade och märkliga: ”Jag blev fullständigt utskälld av somliga [...] ’du som är så oerhört trevlig, käck

och positiv. Jag hade aldrig trott att du kunde tycka så här.” Anledningen till att reaktionerna var skiftande beror på att olika åsikter återfinns i olika schatteringar inom och utom kyrkan: ”den gudstjänstfirande församlingen är nog mera inne på det som prästdeklarationen säger, medan de som aldrig sätter sin fot i kyrkan är mer inne på att ’självkänt borde kyrkan välsigna.’” De som delar Börjes uppfattning tillhör ”den gudstjänstfirande församlingen”, medan de som är av motsatt uppfattning befinner sig utanför kyrkan. Kontentan av den retoriska åtskillnad som görs mellan kyrka och samhälle blir att välsignelseaktens förespråkare hör till samhället, medan Börje och den gudstjänstfirande församlingen hör till kyrkan.

Den enda intervjupersonen som uttrycker en odelat positiv erfarenhet av reaktionerna på prästdeklarationen är Yvonne. Hon har bara ”fått positiva reaktioner. Jag har fått väldigt mycket vykort och grejer från frikyrkliga som stöttar mig i det här”. Anledningen till detta kan vara att hennes kyrkliga och prästerliga engagemang finns i gemenskap med kristna grupperingar som delar hennes uppfattning. Motsättningen framstår därför som förhållandevis avlägsen för Yvonne.

Sanningsivrare

Intervjupersonerna framställer sig i en av Gud utvald position som i regel står i kontrast till det omgivande samhället. Men även om skillnaderna mellan den egna uppfattningen och andra framhålls gång efter annan, så handlar det inte främst om att andra ska omvändas eller förändras. När det gäller att omdana samhället uttrycks snarare en uppgivenhet och hopplöshet. Det är vanligtvis en marginaliserad och utsatt position som prästerna formulerar, varifrån de är Bibeln, bekännelsen och sanningen trogna.

Tage, som ”har varit präst mest hela livet”, positionerar sig på följande sätt: ”Mitt perspektiv är naturligtvis ett gräsrotsperspektiv. Det ska villigt erkännas.” Han framhåller att han ”inte vet mycket om Svenska kyrkan i stort, men jag vet vad det är att vara präst på gräsrotsnivå”. En sådan åtskillnad mellan ”Svenska kyrkan i stort” och vad som här kallas gräsrotsnivån figurerar vid ett flertal tillfällen i olika intervjuer. Denna positionering hör samman med en annan distinktion som görs mellan de kyrkligt aktiva och övriga. Även Urbans position är bland de aktiva i kyrkan. Han menar att för det ”aktiva kyrkfolket så är det helt främ-

mande. Det finns inte på kartan att viga ett homosexuellt par i de här kyrkorna”. En sådan uppfattning skiljer sig betydligt från det beslut som fattades ”däruppe i något kyrkomöte”. Urban utvecklar denna tankefigur om skillnaderna mellan kyrkomötet och den position han själv arbetar utifrån:

Vi jobbar för att folk ska lära känna Jesus och skulle Svenska kyrkan ta sin hand från [ortsnamn] församling då skulle vi fortsätta vara en kristen kyrka i [ortsnamn]. Skulle vi präster petas ifrån vår Kristi kyrka i [ortsnamn], står den ändå fast. Det är helt ointressant vad biskopar eller kyrkomöte beslutar. Man kan tycka saker om det, men i det vardagliga livet när våra cellgrupper som vi har i församlingen – när kristna möts i hemmen, styrker varandra och hjälper varandra som lärjungar och hjälper människor till tro – då bryr man sig inte om vad de säger däruppe.

Urban arbetar för att ”folk ska lära känna Jesus”. Det kommer inte att upphöra om så kyrkomötet och biskoparna beslutar om att utesluta honom. Det nära kristna vardagslivet i hem och församling ställs emot kyrkomötet och biskoparna; folket mot makten; däruppe mot därnere. Urban står på det kristna folkets sida. Men han spår också att ”motreaktionen kommer växa. Det är inte bara vi kyrknördar som sitter i den innersta cirkeln i kyrkan och kanske kan allt, utan det är vanligt folk som säger ’det här går emot skapelseordningen’ [...] hur det var tänkt i världen”. Men kyrkomötets beslut om att införa en välsignelseakt för samkönade par påverkar alltså inte Urban i någon större utsträckning. Jag frågar honom om hur långt det kan gå innan han reagerar ytterligare och svaret är symptomatiskt: ”Vi skulle kunna säga ’där går gränsen. Nu går vi ur och försöker starta eget.’ Men det gör vi inte. Vi är satta att jobba i Svenska kyrkan och vi fortsätter med det.” Så länge han får fortsätta med sitt arbete utan närmare inflytande från kyrkomötet ”däruppe” så finner han ingen anledning till att ”starta eget”, som exempelvis Missionsprovinsen har gjort. Urbans position blir tydlig först i kontrast till ”kyrkomötet däruppe”. Så länge ”de” inte kommer och ingriper i det som han gör så spelar det ingen roll vad ”de” hittar på ”däruppe”.

Börje beskriver sig som ”närmare gräsrotterna och längre bort från riksplanet”. Frågan om välsignelseakten var dessutom ”toppstyrd”. Beslutet om att välsigna samkönade par kallar han ”radikalt, kalla det också ett liberalt beslut, som inte är särskilt förankrat bland gräsrotterna”.

Han ger en beskrivning av de positioner som intogs i samband med beslutet om en välsignelseakt för samkönade par:

De som var företrädare för listan säger ”vi var många.” De som var emot listan säger ”ja, men det var pensionerade präster”. Det betyder att när man har gått i pension så är ens uppfattning inte så värdefull längre. Det har kommit många andra bieffekter av den här debatten. Man säger att ”det måste vara mer kärleksfullt att välsigna homosexuella. De prästerna som inte gör det är ju för dumma”. Ena stunden visar man en oerhörd kärlek när det gäller att välsigna homosexuella, sedan kan man visa ett enormt hat gentemot andra människor som tycker olika. Det har startat mekanismer hos enskilda på båda sidor, vill jag hävda, som inte är kristliga.

Börje tror inte heller att tiden kommer att ha någon större inverkan på den uppfattning han företräder: ”om 70 år och ingen av oss är kvar så kommer det att finnas andra som kommer att kunna skriva på en likadan lista”. På så vis markerar han att den uppfattning som han representerar inte bara har en historisk förankring utan också består i framtiden. Det är ingen tillfällig position Börje framställer, utan en ståndaktig och varaktig position.

Samtliga präster positionerar sig här som en liten grupp aktivt kristna som värnar den kristna tron, Bibeln och bekännelsen. En sådan position kräver en motpol som inte delar den uppfattning som prästerna företräder. Det är, för att använda Grace Davies liknelse, som ”ställföreträdande kristna” prästerna positionerar sig.¹⁴⁵ Det är de som traderar och gestaltar den riktiga, sanna kristna tron, medan andra framställs som om de aktivt motarbetar dem. Utöver att positionera sig som ställföreträdande kristna framställer sig prästerna som marginaliserade, utsatta för allehanda påtryckningar och anklagelser från de som inte delar deras uppfattning om hur kristen tro ska gestaltas. Prästernas identifikation med den egna positionen är, precis som för de flesta HBT-personerna i det föregående kapitlet, nära nog fullständigt. De tänker heller inte göra avkall på vad de menar är deras uppgift oavsett hur tufft motståndet blir.

Motståndarna mot en samkönad välsignelseakt och homosexualitet har emellanåt pekats ut som fundamentalister. Men det finns ingen på-

145 Davie 2000, 177–182

taglig likhet mellan vad som beskrivs som fundamentalismens särdrag och de uppfattningar som kommer till uttryck i intervjumaterialet. Det finns snarare skäl att anta att fundamentalism används som ett skällsord av dem som inte delar prästernas uppfattningar. Några av intervjupersonernas argument känns emellertid igen från amerikanska kristna grupper som gör motstånd mot homosexualitet och samkönade relationer. Några av dessa grupperingar har också blivit förknippade med fundamentalism. Det finns i första hand vissa tematiska likheter mellan intervjupersonernas uppfattningar och de amerikanska kristna grupperna. Det handlar då om en tilltro till förnuftet, vetenskap och objektivitet, inte minst när det gäller att med förnuftets och logikens hjälp kart- och klarlägga bibeltexten. Där ett sådant förnuftsmässigt klarläggande tar slut tar ovissheten vid. Då får man, som bland annat Yvonne och Anita påpekar, inse sin egen brist.

Ett annat kännetecken för så kallade fundamentalister är att de framställer sig som de rättmätiga försvararna av den sanna tron. Till ett sådant anspråk hör troheten till Bibeln och målet att forma ett samhälle som genomsyras av den kristendom som de håller för sann.¹⁴⁶ Bibeln är central för samtliga intervjupersoner. Det finns också flera andra uppfattningar om kristen tro, samlevnad och sexualitet som utmärker prästerna. Kallelse- och gräsrotsperspektivet, liksom en uppfattning om marginalisering, är genomgående i intervjumaterialet. Prästerna är förvisso inte ensamma om en sådan uppfattning. Flera av de intervjupersoner som kom till tals i det förgående kapitlet positionerar sig också i en marginaliserad och förhållandevis stabil position där vissa utpräglade uppfattningar om kristen tro, sexualitet och samlevnad uttrycktes.

Fundamentalism framställs ibland som en reaktion på den kulturella och ideologiska förändring som moderniteten medförde.¹⁴⁷ Men fundamentalism är, som Leonard Weinberg och Ami Pedahzur poängterar, snarare att betrakta som en reaktion mot vissa specifika delar av moderniteten än som en kritik mot moderniteten överlag. Strävan efter att formulera en traditionell eller ursprunglig kristendom är i själva verket ett eklektiskt urval av några godtyckligt valda delar av kristendom som sedan sätts i bruk vad som bedöms som lämpliga delar av en ”traditionell”

¹⁴⁶ Beit-Hallahmi 2004, 29

¹⁴⁷ Jfr Hood, Hill och Williamson 2005, 52

kristendom.¹⁴⁸ Utifrån ett sådant perspektiv förefaller en ”klassisk kristen tro”, som intervjupersonerna hänvisar till, vara mer ursprunglig och genuin än vad den faktiskt är. Det blir också tydligt när det är den moderna vetenskapen – genom sexologin och den moderna kartläggningen av sexualitet – som prästerna utgår från när de framför sina uppfattningar om sexualitet och samlevnad tillsammans med en kritik av utlevd homosexualitet och en samkönad välsignelseakt. Det innebär emellertid inte att prästernas uppfattningar inte baseras på en teologisk och religiös övertygelse. Motståndet mot utlevd homosexualitet och samkönad välsignelse hör samman med en rad andra uppfattningar som utgår från prästernas förståelse av Bibeln och den kristna tron.¹⁴⁹ Frågan om homosexualitet och samkönade relationer är långtifrån en marginell fråga för de svenskkyrkliga prästerna, utan tvärtom nära sammanflätad med hur de uppfattar och framställer kristendomen och den kristna tron.

148 Weinberg och Pedahzur 2004, 5; Anderson 2000:35

149 Cynthia Burack menar att föreställningen om homosexualitet som ”unnatural and ungodly is also consistent with a range of other Christian right positions: on ‘the family,’ on gender roles, on leadership and authority, and even on the market economy and entrepreneurship” (Burack 2008, 73).

6. POSITIONER OCH MOTSÄTTNINGAR

Hittills har jag disponerat intervjumaterialet utifrån intervjupersonernas gruppstillhörighet. I det följande bryts denna symmetri. I stället fokuserar jag på två mer övergripande aspekter av materialet där de två gruppernas inbördes relation granskas. Avsikten är här att undersöka hur grupperna konstitueras genom deras respektive uppfattningar om varandra.¹ Cynthia Burack påpekar att grupper som är för eller emot homosexualitet och samkönade relationer tenderar att framställa varandra i oförtjänt dålig dager:

However, even if both sides of the pro-gay/ex-gay debate honestly understand their opponents as evil on their own understanding of that concept, we should look more closely at the complexities that exist within our adversaries' positions.²

Innan jag ger mig i kast med Buracks uppmaning genom att belysa dessa två positioner utifrån intervjumaterialet och det svenskkyrkliga materialet ska jag ge några preliminära utgångspunkter för hur grupper formas och för gruppbildningens betydelse.

En vedertagen uppfattning inom såväl sociologin som socialpsykologin är att grupper formas genom en avgränsning gentemot andra grupper. Distinktioner av vad som utmärker gruppen är en central del

1 Didi Herman har en liknande ansats, vilket framgår av de frågor som hon formulerar med anledning av den kristna högerens "antigay agenda": "What are the motivations underlying CR [Christian Right] antigay politics? How does the CR construct its lesbian and gay subject?" (Herman 1997, 6).

2 Burack 2008, 75

av gruppens konstitution. Sådana distinktioner är socialt producerade och fungerar som ett sätt att organisera relationer inom och mellan grupper.³ De föregående kapitlen har visat hur grupperna framträder i materialet. Ett alltför ensidigt betonande av olikheterna mellan de grupperingar som intervjumaterialet rymmer vore emellertid missvisande. Grupperna delar många gemensamma utgångspunkter och antaganden. En sådan gemensam utgångspunkt är det närapå unisona avståndstagandet från promiskuitet, men också ett oreserverat anammande av de kategorier som den moderna vetenskapen om sexualitet har formulerat.

Inom varje grupp kategoriseras andra grupper och deras inbördes relationer. En sådan sortering är grundläggande för hur den egna gruppen såväl som andra grupper uppfattas.⁴ Gruppens avgränsning ger den inte bara dess särprägel, utan bidrar samtidigt till formandet av olika positioner, roller och identiteter som reproduceras och införlivas genom en återkommande interaktion mellan gruppens medlemmar.⁵

Berättelseproduktionen är en central aspekt av hur grupperna utmärker sig. Ur ett narratologiskt perspektiv är det en gemensam berättelse som samlar och formar en grupp. En sådan berättelse inbegriper kategorier där andra grupper benämns och kategoriseras i relation till den egna.⁶ I intervjumaterialet formuleras och återges, som tidigare kapitel har visat, de berättelser som är gemensamma för gruppmedlemmarna. I förlängningen innebär det att en individ svårigen kan dela både de berättelser som konstituerar prästdeklarationens anhängare och de som konstituerar EKHO.⁷

Den sociala kategoriseringen sätter ramarna för identifikationen med gruppen. Det är alltså relationen mellan grupperna, som utgår från sociala kategorier, fördomar och stereotyper, som ligger till grund för den egna gruppens position och självuppfattning. Christopher R. Stones skriver att "[u]nder conditions of group salience, group identity – rather than personality factors – is likely to be the only significant predictor of

3 Hogg 2003, 56f

4 Lorenzi-Cioldi och Clémence 2003, 321; Hogg 2003, 58f; Aronson 1999, 144–145

5 Se Berger och Luckmann 1998, 89–123, 172f

6 Plummer 1995, 174

7 Jfr Beverley 2003, 320; Sullivan 2002, 44

prejudicial attitudes”.⁸ Det betyder inte att samtliga gruppmedlemmar omfattar eller ger uttryck för fördomsfulla attityder. Konstaterandet att de två grupperingarna samlas kring olika berättelser och skilda sätt att kategorisera tillvaron innebär inte att alla gruppmedlemmar tänker, säger och gör samma sak. Det finns, precis som de två föregående kapitlen har gjort reda för, variationer inom varje grupp. Grupperna är, kort sagt, internt differentierade.⁹ Det kan snarare vara svårt att finna en medlem som korresponderar med, vad som kan kallas, gruppens prototyp. Det är i stället i variationerna av berättelserna som det gemensamma, det som kännetecknar och håller samman gruppen, framträder.

I förstone tycks skillnaderna mellan de två positionerna bero på olika uppfattningar om en välsignelseakt för samkönade par och den icke-heterosexuella sexualitetens status och plats inom Svenska kyrkan. Det är frågor som i sin tur hör samman med olika uppfattningar om Bibeln, kyrkan och kristen tro. Det finns dock en risk med att utifrån tidigare kapitel dra slutsatser om hur grupperna konstitueras genom att nöja sig med att undersöka deras ståndpunkter i olika frågor. I det föreliggande kapitlet behandlar jag aspekter av gruppernas positionering och konstitution som både befäster, problematiserar och reviderar de aspekter som redan har framkommit. Särskilt uppmärksammas den betydelse som gruppernas uppfattningar om varandra har för den egna gruppens konstitution. Först ska jag emellertid diskutera de positioner som framträder i det svenskkyrkliga materialet.

POSITIONER INOM SVENSKA KYRKAN

Det svenskkyrkliga materialet rymmer två utpräglade positioner med olika uppfattningar om en välsignelseakt för samkönade par.¹⁰ Den första positionen återfinns bland dem som är emot välsignelseakten, medan den andra följaktligen accepterar samkönad samlevnad och välsignel-

⁸ Stones 2006, 1139

⁹ Jfr Hogg 2003, 71f; Lorenzi-Cioldi och Clémence 2003, 321

¹⁰ I kyrkostyrelsens skrivelse framhålls att båda positionerna ska ges plats inom Svenska kyrkan (KsSkr 2005:9, 1:1). Teologiska kommittén menar att en sådan tudelning är missvisande: ”Det leder tankarna till att det skulle röra sig om en enkel och entydig fråga på vilken det finns två motsatta svar och därmed också två förhållningssätt, för eller emot” (Homosexuella i kyrkan 2002, 6). Det är i stället frågans komplexitet som ska lyftas fram. Frågan är om inte teologiska kommittén ändå gör sig skyldig till en sådan förenklad dikotomi.

seakt. Så här skriver teologiska kommittén om den första positionens ståndpunkter:

Ståndpunkter som moraliskt accepterar att en person är homosexuell, men anser att det är moraliskt orätt med samkönad samlevnad ryms inom kyrkans gemenskap och återfinns både i kyrkans historia och i vår tid. En sådan uppfattning slår vakt om en *traditionell* kristen ståndpunkt. Samtidigt erkänns konsekvensen av nutida forskning och erfarenhet genom att man accepterar att den homosexuella orienteringen inte kan ges ett negativt moraliskt värde. Enligt denna uppfattning bör emellertid en homosexuell person som vill förena sin homosexuella identitet med sitt kristna liv välja ett liv i celibat.¹¹

En sådan uppfattning kommenterar kommittén på följande sätt: ”Att uppmanas till att leva ett liv man inte känner sig kallad till kan leda en människa till både hyckleri och förtvivlan.”¹² Den första positionen kan därför medföra problem för kristna samkönade par. Som citatet visar tillskriver teologiska kommittén motståndarna till välsignelseakten en traditionell kristen ståndpunkt. Det är en missvisande tankefigur. Motståndarna ger, precis som förespråkarna, uttryck för nya sätt att formulera kristen tro där valda delar av historien ger den egna ståndpunkten legitimitet. En traditionell eller klassisk kristen tro är i detta avseende en retorisk figur som i första hand markerar en position.

Gudstjänstutskottet konstaterar dessutom att motståndet mot en välsignelseakt vanligtvis hör samman med en viss syn på Bibeln.¹³ En sådan uppfattning om Bibeln är, som jag diskuterat ovan, oförenlig med en utlevd homosexualitet och ett liv i samkönat partnerskap. Den andra positionen som teologiska kommittén nämner brottas inte med det problemet: ”Ståndpunkter som moraliskt accepterar både att en person är homosexuell och i ansvar lever i homosexuell gemenskap, förutsatt att samma normer för relationer följs som för heterosexuella förhållanden, ryms också inom kyrkans gemenskap.”¹⁴ Förutsättningen för att samkönade ”homosexuella” par ska rymmas inom kyrkans gemenskap är att de iakttar samma normer som teologiska kommittén menar att heterosexu-

11 Homosexuella i kyrkan 2002, 33. Min kursivering.

12 Homosexuella i kyrkan 2002, 33

13 G 2005:2

14 Homosexuella i kyrkan 2002, 33

ella förhållanden följer. Det normativa inslaget i citatet understryks av de principer som kommittén ställer fram för en levande kärleksrelation: ”trohet, ansvar och unicitet”.¹⁵ Det hör samman med föreställningen om relationen som tvåsam, stabil, monogam och varaktig.

I det svenskkyrkliga materialet framträder därmed två positioner med olika uppfattningar om hur sexualiteten och samkönade relationer ska förstås och definieras. Dessa uppfattningar organiseras kring en i grunden gemensam föreställning om trohet, tvåsamhet och monogami. Ytterligare en gemensam utgångspunkt, som hör samman med den förra, är avståndstagandet från promiskuitet. De gemensamma antaganden, normer och värden som har framkommit i dokumenten bör samtidigt beaktas i relation till hur grupperingarna formas kring två olika, motstridiga uppfattningar. Hur förhåller sig då intervjupersonernas uppfattningar till de positioner som framträder i Svenska kyrkans material?

Prästdeklarationen, positioner och motstånd

Prästerna som undertecknat prästdeklarationen framställer sig som representanter för en klassisk kristendom som strävar efter att vara bibelordet trogna. Ett bejakande av utlevd homosexualitet och en välsignelseakt för samkönade par framställs som oförenligt med den tro som prästerna håller för sann. Ett återkommande inslag i prästernas livsberättelser är att de ser sig som av Gud kallade till att vara präster. De menar sig handla i enlighet med Guds vilja, samtidigt som den egna handlingsförmågan ofta förnekas. Den position som prästerna intar är i hög grad opåverkad, om än utsatt, av kyrkliga beslut. Prästernas berättelser kretsar kring en viss marginalisering och utsatthet som ger deras berättelser legitimitet. Trots det motstånd som prästerna möter är de sin tro och uppfattning trogna. Skillnaderna mellan prästernas position och andra positioner framgår av Yvones beskrivning av reaktionerna på prästdeklarationen:

Jag diskuterade det här med min man och han har rätt. De beslutade om att det var grönt ljus att viga homosexuella så varför denna uppståndelse för att några skriver på att man inte är redo för det. Man fick ju sin vilja igenom. Man kan inte kräva att vi bara står i givakt och lyder. Det var de som vann.

15 Homosexuella i kyrkan 2002, 33

Yvonne tar inte endast avstånd från beslutet om att välsigna samkönade par utan också från den position som kom att genomdriva det. *De som vann* representerar den andra positionen som framkom i Svenska kyrkans material ovan. Det *vi* som framträder är ”några” som inte är redo att ”viga homosexuella”. Yvonne ställer här fram två relativt homogena positioner som tillsammans utgör ett tydligt artikulerat vi och de. Det är genomgående den andra gruppen som tillskrivs agensen: *de* beslutade och fick *sin* vilja igenom. Underskriften av prästdeklarationen beskrivs närmast som en ofrånkomlig reaktion på andras agerande. Beslutet handlade om en välsignelseakt för samkönade par, men Yvonne anser att det rör sig om att *viga homosexuella*. Hon är, i egenskap av präst, rimligtvis medveten om skillnaden mellan en vigsel och en välsignelseakt. Det framgår av andra uttalanden hon gör. Här är det fråga om en markering. Genom sin etikettering markerar Yvonne inte bara ett avståndstagande från beslutsfattarnas egen benämning utan också från dem som genomdrev beslutet. Genom avgränsningen från *de som vann* och fick *sin* vilja igenom formuleras ett *vi* som förlorade kampen, men inte rättar sig efter segrarnas agenda.

Jag frågar Yvonne om vad hon anser om att HBT-personer ibland framställs och framställer sig själva som ”marginaliserade i samhället och utsatta för förtryck”. Hon svarar:

De tar sig själva på väldigt stort allvar. Är de egentligen så påhoppade? Det räcker med att sätta på Tv:n; varenda hallå ska ju vara homosexuell. De blir upplyfta; Pridefestivalen är ju döhäftig. Alla tycker att det är häftigt [...]. De är väl inte några offer? Det måste vara en efterkonstruktion. Jag kan inte se det. Nu ser inte jag deras vardag, men det är inte den känslan jag får. Folk är väl väldigt liberala och generösa i vårt land. Det är väl ingen som säger något om någon är homosexuell eller skulle frysa ut eller driva med någon för det? [...] De finns med mitt i gänget bland alla andra. Jag tror att det är att göra ett problem av det.

Homosexuella är i Yvannes framställning upplyfta och häftiga, långtifrån marginaliserade och förtryckta offer. Den närmast självpåtagna offerrollen beskriver hon som en efterkonstruktion. Det är snarare hennes egen position som är marginaliserad och möter motstånd. Det är prästerna själva som intar den position som präglas av motstånd och marginalisering. De är varken upplyfta, häftiga eller omhuldade. Fram-

ställningen av kristna HBT-personer som häftiga vinnare gör det möjligt för Yvonne att framställa sin egen position som den marginaliserade förlorarens, men likväl den obevekliga sanningssägarens, position.

När Robert Goss skriver att ”Gay and lesbian people are perceived as the ’demonized other’ by Christian fundamentalists” menar han att demoniseringen är en bidragande orsak till den marginalisering och det förtryck som kristna HBT-personer är utsatta för.¹⁶ Även om Yvonne opponerar sig emot en sådan beskrivning i sin egen framställning av homosexuella, så försvinner inte den demoniserade andre helt med hennes berättelse. Den byter skepnad. I den nya skepnaden framstår Yvonne *vi* varken som fundamentalister eller förtryckare:

Det är inte så att de som skriver på [prästdeklarationen] hatar homosexuella eller vill förtrycka dem. Vi vill att Gud ska vara med. Om det här är något som ska hända så ska Gud välsigna det. Han måste vara med i den här processen. De tar sig själva på för stort allvar. Hade det gått ut en lista där man säger ”är du beredd att välsigna ett par som vägrar att gifta sig?”; nej, då skriver jag inte på den. Jag kan inte välsigna ett par som vägrar att gifta sig. [...] Frågan är inte större än så. Det är inte mer dramatiskt. Jag hatar inte folk som bor sambo. Jag förtrycker dem inte heller. Det är precis samma med homosexuella. Det är på samma nivå. Det tror jag inte heller att de andra prästerna gör, för det handlar inte om dem. Det gör det inte. Det kanske de vill att det ska göra.

Det handlar varken om hat eller om förtryck. Det handlar om att vara Gud trogen. Men frågan är, som jag påtalat tidigare, hur Yvonne och andra vet vad som är Guds vilja. Gud vill, som framkom i föregående kapitel, att människan ska bruka sexualiteten i livslånga tvåsamma olikkönade äktenskap. Att påminna om detta, genom att underteckna prästdeklarationen, blir ett sätt för Yvonne att försvara ett kristet förhållningssätt i en värld som omhuldar och har ett liberalt förhållningssätt till homosexuella. Därmed gör hon en skillnad mellan utlevd homosexualitet, som hör hemma i samhället, och ett kristet förhållningssätt. Det *vi* i vilket Yvonne ingår står för det kristna förhållningssättet, som svårligen kan rymma utlevd homosexualitet och samkönade relationer. Ur ett sådant perspektiv ges homosexuella två alternativ. Folke ger sitt stöd åt det ena:

16 Goss 1993, 11; se också Goss 1993, 96

Vi har en mycket stark lobbygrupp av homosexuella som lever ut sina känslor – Riksförbundet för sexuellt likaberättigande – och kristna homosexuella samlas i EKHO. Men det finns också de med homosexuella känslor som inte vill leva ut de här känslorna i något partnerskap eller förhållande. [...] Det finns kristna som läser Bibeln och som kommer fram till att på grund av vad som står i Bibeln så vill jag, även om jag har homosexuella känslor, inte ha någon partner, utan jag vill leva i celibat. Att säga nej till att välsigna homosexuella är nödvändigt för att det är ett ja till den kamp som är svårare och mindre känd än RFSL:s kamp. För att det här ska kunna fungera så behöver vi alltså ha präster som ställer upp på att säga ja till de personerna med homosexuella känslor som inte vill leva ut sina homosexuella böjelser.

Genom att underteckna prästdeklarationen ger Folke sitt stöd åt de homosexuella som efter bibelläsning väljer att stå emot sina känslor och böjelser. Homosexualiteten medför ett val mellan att leva ut känslorna eller kämpa emot dem. Det är inte i första hand Folke som står inför ett val, utan de homosexuella. Även Folke framställer en polemisk tudelad beskrivning där *de* kristna homosexuella som samlas i EKHO lever ut sina homosexuella känslor, medan *vi* ger stöd åt dem som inte bejakar sina homosexuella böjelser. EKHO:s verksamhet kommer i konflikt med hur han uppfattar att homosexualiteten ska hanteras inom kyrkan. I linje med Folkes framställning av olika förhållningssätt till homosexualitet beskriver Samuel två sidor inom Svenska kyrkan:

Ska man hårdra det hela så kan man tala om en liberal och en konservativ sida, där jag upplever att den liberala sidan har mer fokus, deras evangelium är att bekämpa de konservativa och rensa ut mansförtryck och homofobi, medan den konservativa sidan mer är intresserade av att föra ut budskapet att det finns förlåtelse genom korset.¹⁷

Det råder ingen tvekan om att Samuel själv tillhör vad han beskriver som den konservativa sidan. Det är den liberala sidan som vill stöta bort de konservativa, inte tvärtom som det ibland framställs:

Ser man på vem det är som vill stöta ut vem så är det ofta den liberala sidan som aktivt gör saker och ting för att stöta ut. Det är ofta de som talar vitt och brett om det

17 Samuel menar förmodligen kvinnoförtryck, inte mansförtryck.

här med öppenhet, tolerans och kärlek som slår sina egna medkristna. Jag tror att det är därför det är så tyst från den konservativa sidan, för att man lägger fokus på andra saker i sin tro.

Medan den liberala sidan bekämpar de konservativa – den gruppering som Samuel själv tillhör – ägnar sig de konservativa åt andra saker, som att ”föra ut budskapet att det finns förlåtelse genom korset”. Den liberala sidan stöter ut – bildligt talat slår – sina medkristna, de konservativa. De konservativa strävar efter att föra ut det kristna budskapet, något som de liberala genom sitt agerande vill förhindra, om man ska tro Samuel. Den utsatthet som annars brukar framställas i kristna HBT-kretsar ges här en ny innebörd av Samuel. Rollerna är i flera avseenden ombytta. Det är nu de konservativa prästerna som är utsatta för förtryck, medan den liberala sidan framstår som förljugen och som en del av förtrycket. På ett liknade sätt beskriver han de homosexuellas vilja att bli välsignad av Gud som ”mer retorik än en ärlig vilja att bli välsignad av Gud”.¹⁸

Petter påtalar att de stora skillnader som finns inom Svenska kyrkan när det gäller synen på homosexualitet och samkönade relationer kan komma att orsaka en splittring. Men det är varken hans fel eller hans uppgift att lösa problemet:

Det är inte min uppgift att lösa de svåra problem som har uppkommit med den splittring som finns. Det måste komma uppifrån, att man på ett kristligt sätt gör någon bodelning. Det skulle inte vara roligt, men om de kommer fram till det så finge man acceptera det och i så fall gå eller stanna kvar eller hur man ser det eftersom vi var först.

Det är, menar Petter, Svenska kyrkan på riksnivå som har avvikit och på så sätt orsakat splittring. Det är därför Svenska kyrkans ledning som bär ansvaret att göra en kristlig bodelning. Petter är själv inte en del av problemet; det är beslutsfattare i Svenska kyrkan som både skapar och utgör problemet. De borde därför ta sig an uppgiften att lösa problemet. Den utsatthetens passiva position som Petter framställer genom att av-

¹⁸ Samuels uppdelning mellan en konservativ och en liberal kristendom kan medföra en sortering av åsikter och attityder utifrån dikotomin (Jordan 2002, 133). Se också Bruce 2008, 69f.

säga sig handlingsutrymme ger Svenska kyrkan tre alternativ. Antingen härbärgerar Svenska kyrkan sina inre motstridigheter eller så anpassar Svenska kyrkan sin linje helt efter antingen Petters eller hans antagonisters uppfattning. De två senare alternativen kan innebära att någon grupp blir utesluten. Risken för uteslutning framstår som störst för den position Petter representerar eftersom den avviker från kyrkomötets beslut. ”Vi var först” vittnar om att Svenska kyrkans officiella position är en senare skapelse som avviker från den mer ursprungliga, den som Petter själv uttrycker. Den position som han målar upp är en förhållandevis utsatt position på gräsrotsnivå, som står för en kristendom som är närmare både Bibeln och en mer ”autentisk” kristendomstolkning.

I intervjumaterialet framkommer gång på gång uppfattningar om att det är den egna kristendomstolkningen som är den enda rätta, den enda sanna. En alltför skarp åtskillnad mellan den egna uppfattningen och andras kan, framhåller Graham Ward i *True Religion* (2003), medföra problem som består i att sekteristiska tendenser förvärras samtidigt som motsättningar mellan olika grupperingar ökar. Det finns emellertid en möjlighet att undvika ett scenario där ”the communities themselves fetishizing their faith and simply exacerbating neo-tribal association”.¹⁹ Det handlar då om en vändning till den kristna traditionens kritik av idolatri. Tanken är att den splittring som uttrycks i materialet kan hanteras genom att grupperna upphör att dyrka den egna positionens kristendomstolkning som fetisch. Detta innebär samtidigt en kritik av den egna föreställningen om vad en sann kristendom är.

Det har framträtt en tydligt artikulerad uppdelning mellan den egna gruppen och andra. Den egna gruppen utgörs av de som Samuel kallar konservativa, medan de andra består av både kristna HBT-personer i EKHO, de inom Svenska kyrkan som bejakar beslutet om en välsignelseakt för samkönade par och de liberala. Medan den egna gruppen framstår som förhållandevis sammanhållen, även beaktat intervjupersonerna sinsemellan, så framställs dess motpol i mer differentierade termer.

19 Ward 2003, 152. Den ”neotribalism” som Ward talar om består av grupperingar med en stark gemenskap som överskrider större samhälleliga och nationella gemenskaper: ”These communes share sets of identifications and values that separate them from those who are outside, defining them as distinctive. They are not forms of society associated with particular location, rooted in a history and a tradition, acknowledging consensus on fundamental issues” (Ward 2003, 137).

EKHO, positioner och motstånd

De präster som har undertecknat prästdeklarationen förknippas med så kallade konservativa rörelser inom Svenska kyrkan. Ibland omnämns de av de kristna HBT-personerna som fundamentalister med en inskränkt bibelsyn och en platt, svartvit tro. Jag frågar Jakob om vad han anser om att Svenska kyrkan rymmer två skilda uppfattningar i frågan kring samkönad välsignelse. Det bästa vore, menar han, att man hade samma uppfattning i frågan, men ”grundar de det på sin tro så är det svårt att utesluta någon från kyrkan”. När han talar om de fördomar som finns om homosexualitet, bisexualitet och samkönade relationer så lyfter han fram kunskapsbristen som en betydande faktor: ”De här människorna har kanske inte träffat någon som är homosexuell eller bisexuell. Det enda de ser är sängkamarakten och då har man ett väldigt smalt faktaområde om vad det innebär att vara homosexuell eller bisexuell.” Mika tycks dela Jakobs uppfattning om hur man kan förhålla sig till dem som är av en annan åsikt än den egna: ”Jag är kristen, men det är också de som dömer oss. De är våra bröder och systrar. Vi kan inte döma dem, men vi kan visa på ett alternativ och vi kan vara starka inåt.” I stället för att framställa den andra gruppen som förtryckare, beskrivs de här som oinformerade om hur samkönade par, homosexuella och bisexuella, egentligen är beskaffade. Det är med upplysning, snarare än konflikt, som fördomarna ska bemötas. Utifrån Lukas distinktion mellan den adopterade och den egna tron, som har diskuterats tidigare, tillskrivs prästerna som undertecknade prästdeklarationen en adopterad tro som kan övervinnas genom reflektion och kunskapsinhämtande. Den egna tron, som prästerna följaktligen saknar, inbegriper såväl en annan kunskap, bibelsyn och kristen tro, som ett annat förhållningssätt till kristna HBT-personer. Dessa uppfattningar och förhållningssätt delas dock inte av alla. Kaj förordar något hårdare tag. Han har mött motståndet i sin egen församling, där några av prästerna undertecknat prästdeklarationen:

Då får man ta tag i det och fråga varför man gör detta och hur man har tänkt sig att lösa det när homosexuella par kommer till församlingen och begär välsignelse. Då får man skriva till kyrkorådet och ha samtal med kyrkoråd och komminister och tala om att ”det här känns inte bra”.

Det handlar om att tillbakavisa de uppfattningar som strider mot den egna. När prästerna som har undertecknat prästdeklarationen konfronteras av Kaj visar det sig att de inte inser "vad en lista på nätet är. Det är en väldigt offentlig handling. Det är inte som att skriva på ett upprop i ett vapenhus och tro att det ska ligga där, utan det får en oerhörd genomslagskraft".

Kaj: Det blir lättare att arbeta med ett synligt motstånd än ett mera diffust.

Daniel: Det kanske till och med var bra att den...

Kaj: Bra var det väl inte för det kränkte massor av människor. Dessutom visar det på en dumhet hos dem som gör det.

Andreas delar i flera stycken denna uppfattning om det synliga motståndet. "Apropå den här Yngve Kalin-listan så lär man känna sina pappenheimare", säger han och fortsätter: "det funkade som ett lackmuspapper". Han understryker, precis som Kaj, att det är bra att få klarhet i vad "folk egentligen tycker och tänker", även om det kan vara sårande. Hur kan man då från kyrkligt håll hantera en protest som prästdeklarationen? Kaj har sin uppfattning klar: "Man ska vara tuffare från kyrkorådets sida som har anställt de här prästerna. Man har faktiskt rätt att ställa krav på sina anställda". Svenska kyrkan sköter sin personal dåligt, menar han, inte minst när det gäller konflikthantering.

Kaj skisserar en framtid där de präster som skrev under uppropet kan komma att byta kyrkotillhörighet från Svenska kyrkan till den katolska kyrkan. Men han pekar också ut några saker som kan hindra en sådan utveckling: "många av prästerna är inte villiga att göra det för de har fortfarande ganska bra lön i Svenska kyrkan. Även som gift präst i katolska kyrkan så får du göra ganska stor... det är helt andra arbetsvillkor". Prästernas eventuella avhopp har att göra med deras inställning till Svenska kyrkan, som Kaj är kritisk emot: "man kan inte både ha kakan och äta upp den och tjäna hos en arbetsgivare eller ett samfund som man säger är den stora skökan".

Vid första anblicken tycks de som framställs som motståndare till utlevd homosexualitet och samkönade relationer bemötas inkluderande. Det finns ett *vi*, men detta *vi* inbegriper en asymmetri mellan kristna HBT-personer och deras motpart. De intervjupersoner som räknar sig till den förra gruppen anser sig veta vari de senares problem består.

Den främsta orsaken som anges är att de är fjärrade från såväl den kunskap som kan upplysa dem som personliga kontakter med kristna HBT-personer. En sådan asymmetri understryks ytterligare av Lukas åtskillnad mellan den egna och den adopterade tron, liksom när Kaj omnämner prästerna som dumma. Inom *vi*:et ryms alltså två tydligt avgränsade positioner.

SPEGLAR FÖR VARANDRA

De prototyper som används i sociala kategoriseringar tenderar att vara asymmetriska. Homogeniseringen av den grupp som man avgränsar sig ifrån är ett av den sociala kategoriseringens kännetecken, liksom att den egna gruppen framställs som mer heterogen än andra. Skillnaden mellan den egna gruppens självförståelse och hur den beskrivs av den andra gruppen är påtaglig i intervjumaterialet. Både skillnaderna inom gruppen och mellan grupperna accentueras, medan den andra gruppen kategoriseras homogent. Vanligtvis favoriseras den egna gruppen framför andra.²⁰ Den form av essentialism som kan komma till uttryck i samband med en sådan social kategorisering, där grupper tillskrivs stabila egenskaper utifrån socialt producerade kategorier som man håller för givna, är ett uttryck för vad som kallas för *det fundamentala attributionsfelet*.²¹ Det blir tydligt i samband med de fördomar om homosexuella som några av prästerna gav uttryck för, där gruppen HBT-personer reducerades till en specifik uppfattning om *homosexuella*. Det framgår också när de kristna HBT-personerna talar om prästerna som fundamentalister, med de negativa konnotationer som begreppet för med sig. I *Progay/Antigay* (2000) beskriver Ralph R. Smith och Russel R. Windes hur förespråkare och motståndare påverkar varandra i debatten kring homosexualitet och samkönade relationer:

[P]rogay and antigay advocates help shape one another's identities and reciprocally influence one another's understanding of the contest in which they are engaged. Antigay framing efforts push the progay interpretive package toward emphasis on

20 Aronson 1999, 145; Hogg 2003, 59f

21 Det är en översättning av det som på engelska benämns som *the fundamental attribution error* (Se Aronson 1999, 164–167).

immutable sexual orientation, essentialist identity, desexualization, concentration on law and politics as the disputed domain, and a construction of opponents as authoritarian theocrats. Progay framing efforts push the antigay interpretive frame toward self-representation as an idealistic 'loving opposition' which is victimized by a powerful subversive opposition. To defend traditional culture, antigay must enter the civic arena with secular arguments to defend language against corruption and to prevent authoritarian government from destroying morality.²²

Det är i första hand dessa grupperingars inbördes påverkan när det gäller formandet av varandras positioner som här är av intresse, inte de specifika argument som anförs inom respektive grupp. Förhållandet mellan motståndare av och förespråkare för samkönade relationer och utlevd homosexualitet inbegriper inte bara en ömsesidig påverkan, där olikheterna förstärks och tydliggörs. De motstridiga uppfattningarna skapar också kollektiva identiteter, sammanför olika antagonister och protagonister, definierar och omförhandlar frågorna, samt utövar påverkan på sin motpart. Som Smith och Windes uttrycker det:

Progay and antigay advocates are not simply preformed actors who confront one another. They are forged as particular kinds of collective subjects within the ritualistic combat which is the central binding force of their issue culture.²³

Både motståndare och förespråkare konstitueras av idel avgränsningar från sin motpart, samtidigt som motparten framställs i så negativ dager som möjligt.²⁴ Den sociala identiteten framträder i en differentieringsprocess där den urskiljs eller urskiljer sig från andra möjliga positioner. Den andra gruppen fungerar som en fästpunkt i det ideologiska rum, eller det arkiv, utifrån vilket andra grupper benämns och sorteras.²⁵ Det är också i detta rum som den egna gruppen träder fram. Valet står emellertid inte i första hand mellan de alternativ som framträder med dessa båda grupperingar. Det handlar inte om ett val mellan prästerna och de kristna HBT-personerna utan om att inse, som Slavoj Žižek skriver i *Välkommen till verklighetens öken* (2004), att ”de två sidorna inte riktigt är

22 Smith och Windes 2000, 126

23 Smith och Windes 2000, 56

24 Smith och Windes 2000, 93f

25 Žižek 2004, 118. Žižek utgår här från det lacanska *point de capiton*.

motsatta”, utan snarare befinner sig i ett slags beroendeförhållande till varandra.²⁶ Samtidigt är motståndsdiskursen inom respektive gruppering – där olika fastslagna positioner är nödvändiga för den egna gruppens nuvarande existens och självförståelse – det största hindret för en reell förändring inom Svenska kyrkan och mellan grupperna, oavsett vad denna förändring kan komma att innebära. Jag ska därför avslutningsvis belysa den logik som präglar de båda grupperna ytterligare.

(Sado)masochistisk logik

I båda grupperna framställs en skillnad mellan den egna gruppen och den andra. Den egna gruppen karaktäriseras av en marginalisering och en utsatthet, medan den andra gruppen framställs som en del av orsaken till denna situation. Att framstå och uppleva sig själv som förtryckt och åsidosatt kan ge en särskild status åt en grupp inom kristenheten, som ofta uttrycker en uppfattning om att man bör stå på den förtrycktes sida. Genom att artikulera en välbekant position gör grupperna, om än på olika sätt, anspråk på en position som är svår för dess antagonister att kritisera. Varje angrepp riskerar att bli ett uttryck för förtryck, maktmissbruk eller sadism.

Båda grupperna positionerar sig som passiva, medan handlandet förskjuts till en föreställd eller verklig motpart. Den egna gruppens handlingar är i första hand reaktiva; reaktioner på andras som regel felaktiga handlingar och beslut. Det finns en position i gruppernas berättelser som är ämnad åt dem som är aktiva och orsakar förtryck, utsatthet och marginalisering. Utifrån en sadomasochistisk logik och terminologi är denna position sadistens. För att tona ner den sadomasochistiska relationens sexuella konnotationer kan man, som Graham Ward, i stället tala om en *kulturell* sadomasochism. Det viktiga blir då hur den sadomasochistiska relationen präglas av en bestämd, asymmetrisk ordning i vilken parterna positionerar sig. Relationerna struktureras som positioner, insnärjda i ett beroendeförhållande till varandra.²⁷ Den sadistiska

²⁶ Žižek 2004, 56. Žižek skriver inte om förhållandet mellan kristna HBT-personer och motståndare mot en välsignelseakt för samkönade par, utan om hur ”terroristen” fungerar och konstrueras i amerikansk utrikespolitik efter den 11 september 2001. Det är den logik som Žižek synliggör som är användbar i analysen av det material som jag undersöker.

²⁷ Ward 2002, 2–10. Se också Beckmann (2009, 129–152) som betonar samhällsliga aspekter och maktdimensioner i sin granskning av hur begreppet sadomasochism har kommit att förstås.

positionen är i det här sammanhanget ingen åtråvärd position. Det är heller ingen av grupperna som intar den, även om deras handlingar och utsagor uppfattas och framställs så av den andra gruppen. Det är genom att skenbart överlåta makten till den andre som masochisten säkerställer sin egen position. Motparten lämnas till att uttrycka det begär som formulerats åt henne och speglar på så vis masochistens begär. Överförandet av makten är därför både motsägelsefull och imaginär.²⁸

Masochismen inbegriper alltså ett (omöjligt) förnekande av den egna makten; med Žižeks ord: ”även om masochisten underkastar sig den Andres tortyr, även om han vill tjäna den Andre, definierar han själv reglerna för sitt slaveri”.²⁹ Det är genom att självmant inta den passiva positionen som masochisten får kontroll och samtidigt en form av dominans över den andre i denna dyadiska relation.³⁰ Poängen med ett sådant förfarande är att få den andre att framstå som den part som orsakar eller har orsakat den passiva aktörens smärta, utsatthet och förtryck. Men det är, precis som Victor Smirnoff har påtalat, inte i första hand lidandet eller smärtan som är centralt för masochisten, utan den position som masochisten intar i en relation. Det masochistiska kontraktet, som Smirnoff skriver om, innebär att det är masochisten som bestämmer reglerna för hur relationen ska gestaltas. Motparten har endast att inta den roll som tillskrivs henne som ”a slave of the self-styled victim”.³¹ Smirnoff:

In fact, the masochist knows that his position is simply the result of his own power: the power of endowing the executioner with the obligation of playing the role of a master, when indeed he is only a slave, a creation of the masochist's desire.³²

Gruppernas respektive framställning av sig själva som utsatta, marginaliserade och förtryckta innebär, utifrån detta perspektiv, att det står

²⁸ Se Phillips 1998, 4f, 24f; Noyes 1997, 8f, 198ff

²⁹ Žižek 2004, 26

³⁰ Med begreppet *afrodisia* belyser Foucault en relation mellan två aktörer; den aktiva och den passiva. Dessa aktörer står i relation till varandra och inbegriper överlag motsatta betydelser. Men, precis som Foucault påpekar, så handlar det inte enbart om en sexuell relation utan om en ”överensstämmelse mellan sexuell relation och socialt förhållande” (Foucault 2002a, 195). Även om Foucaults beskrivning av *afrodisia* i flera avseenden påminner om den dyadiska sadomasochistiska relationen, förskjuts maktrelationen och dominansförhållandet i det sado-masochistiska förhållandet, så att den passiva partens – masochistens – makt blir tydligare.

³¹ Smirnoff 1995, 65

³² Smirnoff 1995, 69

en kamp om att inta en masochistisk position. En sådan logik rymmer emellertid flera problem som har med möjligheter till och hinder för förändring att göra. Judith Butler uttrycker problemet med förhållandet mellan den dominerande och den dominerade på ett träffande sätt när hon skriver om hur vår sociala position interPELLERATS och tillskrivits oss på ett godtyckligt sätt:

Similarly, this happens when we think we have found a point of opposition to domination, and then realize that that very point of opposition is the instrument through which domination works, and that we have unwittingly enforced the powers of domination through our participation in its opposition. Dominance appears most effectively precisely as its 'Other'. The collapse of the dialectics gives us a new perspective because it shows us that the very schema by which dominance and opposition are distinguished dissimulates the instrumental use that the former makes of the latter.³³

Men, frågar sig Butler, om man inte kan föreställa sig ett alternativ till den rådande hegemoniska ordningen så riskerar denna insikt att sakna riktning eller att resultera i ett subversivt spel för gallerierna. Med andra ord: hur undkommer man dialektiken som man har genomskådats? Žižek har ett förslag: ”Konflikten kan inte lösas utifrån sina egna premisser: det enda sättet att bryta sig ur den onda cirkeln är genom en handling som skulle förändra konfliktens själva koordinater.”³⁴ Men hur är det möjligt att lösgöra sig från en sådan motsättning om motståndet till förändring finns inom grupperna själva, som ett konstitutivt element?

Det finns alltså en motsättning mellan att vilja förändra de förtrycktas position, samtidigt som skillnaderna som ligger till grund för förtrycket framhålls som viktiga. Med Pierre Bourdieu kan man säga att styrkan hos *ortodoxin*, den heteronormativa och konservativa *doxan* som varje form av dominans antar, ligger i dess konstituerande av det partikulära, samt att den gör ordningen ”naturlig”. När den symboliska ordningen accepteras, och accentueras med gruppernas positionering, bevaras

³³ Butler 2000, 28

³⁴ Žižek 2004, 136. Det är den logik som Žižek här diskuterar mellan två motsatta positioner – Israels och Palestinas – som är intressant, trots de i övrigt uppenbara skillnaderna (jfr Butler 1999, 18–19).

och reproduceras ordningen.³⁵ För att en reell förändring ska bli möjlig måste den nuvarande dyadiska relationen, som ligger till grund för en sådan ordning, upphävas till förmån för en annan sorts relation.³⁶ Men eftersom den masochistiska positionen inbegriper vissa fördelar, som kontroll och makt, så står kampen därom, vilket framgår av intervjuaterialet. Överger man denna position förlorar man därför den makt och kontroll som är förknippad med den. Det finns alltså en masochistisk position som båda grupperna gör anspråk på. Den (sado)masochistiska logik som framträder i materialet medför ett kraftigt motstånd mot förändring. Det innebär att det huvudsakliga motståndet mot förändring inte är lokaliserat mellan grupperna, utan inom grupperna själva; i gruppernas berättelser och förståelse om sig själva. Motståndet, det verkliga såväl som det upplevda, är viktigt för gruppernas konstitution och upprätthållande. Även om det är synligt i det svenskkyrkliga materialet så är det genom intervjupersonernas berättelser som denna logik tydligast framträder.

35 Se Bourdieu 2001, 122

36 Graham Ward formulerar alternativ till sadomasochismen genom att placera *relationer* framför *identiteter* som innebär dominans och underkastelse samt genom att transcendera det sadomasochistiska begärets *telos* i smärtan och lidandet. Den kristna teologin, menar Ward, bär på möjligheter att transfigurera samtida sadomasochistiska relationer (Ward 2002, 8–10).

7. KROPPSFÖRESTÄLLNINGAR,
SAMLEVNADSFORMER OCH
ESKATOLOGISKA
PERSPEKTIV

Det är nu dags att återvända till den sista av de frågor som ställdes i början av detta arbete; frågan om alternativa sätt att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Några tankemönster har redan börjat skönjas i de tidigare kapitlen. De kommer att utvecklas här. Kapitlet består av tre delar. I den första delen undersöker jag andra sätt att tala om kropp, begär och sexualitet än vad som hittills har framkommit. Undersökningen utgår från en fördjupad analys av den skillnad Anders Nygren gör mellan eros och agape för att sedan, utifrån samtida teologiska perspektiv, pröva andra utgångspunkter för kristen tro och sexualitet. I den andra delen diskuterar jag olika förslag till kristna samlevnadsformer, liksom ecklesiologiska frågor där relationen mellan kyrka och samhälle återigen uppmärksammas. I den tredje och avslutande delen genomförs en analys av teologiska teman som dopet, döden och eskatologin i syfte att finna hittills oprövade sätt att förhålla sig till hegemoniska uppfattningar om kristen tro, samlevnad och sexualitet. Men först alltså något mer om olika kristna föreställningar om kropp, begär och sexualitet.

NY-NYGRENIANISM

I det material som har undersökts framträder, med några få undantag, ett samstämmigt värnande om den trogna, stabila kärleksrelationen i vilken sexualiteten har sin plats. Ett återkommande argument som anförs *för* en välsignelseakt för samkönade par är det johannitiska ”Gud är kärlek”. Om Gud är synonym med kärlek är det en kristen kyrkas uppgift att värna kärleken, om den så tar gestalt i en samkönad relation.

Ett sådant resonemang framstod tydligast i Svenska kyrkans material, men kom också till uttryck i intervjumaterialet med de kristna HBT-personerna. Att det förhåller sig på detta sätt var välsignelseförespråkarna långtifrån först att mena: ”Agapemotivet har erhållit sitt högsta uttryck: Gud är kärleken, och kärleken, agape, är Gud.”¹ Anders Nygren talar här förvisso inte om samkönade relationer, men hans distinktion mellan det egocentriska eros och det teocentriska agape kom att göra sig påmind och omtvistas även i detta sammanhang, långt efter lanserandet i *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, som publicerades i två band 1930 och 1936. Nygrens framställning rymmer dock fler aspekter än vad som först framgår och vad jag tidigare har nämnt. Jag ska därför uppehålla mig något ytterligare vid den nygrenska motivanalysen.

Kritiken mot Nygren tar ofta fasta på hans strikta distinktion mellan det egocentriska eros och det teocentriska agape. I *Alien Sex* (2004) framställer teologen Gerard Loughlin Nygrens undersökning som ”overwrought, overly concerned to delimit pagan passions from Christian charity, human from divine love”.² I stället menar Loughlin att ”[t]he gospel has always been a story of carnal desire and erotic encounter, and only the Gnostic who fears and hates the material world would deny this”.³ Därmed ansluter sig Loughlin till en av de vanligaste invändningarna mot Nygren. Carter Heyward framför en liknande uppfattning i den inflytelserika *Touching our Strength* (1989) där Nygrens åtskillnad mellan eros och agape antas korrelera med kropp och själ, vilket resulterar i en kroppsförnekande gnostisk kristendom.⁴ Nygren tycks ha glömt kroppen, och med den inkarnationen, i sitt ensidiga värnande om agapekärleken. För att råda bot på detta, framhåller Elizabeth Stuart i *Gay and Lesbian Theologies* (2003), måste kyrkan förändras från att vara en gemenskap där endast agapekärleken omhuldas till att bli en erosför-

1 Nygren 1930, 113. Originalen är kursiverat.

2 Loughlin 2004a, 13

3 Loughlin 2004a, 12

4 Heyward 1989, 4, 98f, 177. Det finns risker med att reproducera en uppfattning om gnostisk kristendom som en kristendom där allt materiellt tillskrivs den onda skaparguden, demiurgen. Nidbilden av gnosticismen har bland annat att göra med att den har fått spela rollen som den dominerande kristenhetens motpol. Fördomar om gnosticismen utmanas och en annan bild framträder i Michel A. Williams *Rethinking "Gnosticism"* (1996), liksom i Elaine Pagels *De gnostiska evangelierna* (1998).

samling.⁵ Som alternativ till Nygrens vurm för agapekärleken framhålls alltså eroskärlekens betydelse, men denna eroskärlek ges olika dignitet. Vad är det då för slags kroppslig eroskärlek som ska ersätta eller komplettera agapekärleken?

Gerard Loughlin beskriver hur kristen sexualitet skiljer sig från vad han kallar darwinismens sex-i-syfte-att-fortplantas och ett utilitaristiskt sex-för-tillfällig-tillfredsställelse. Det viktiga är, påpekar Loughlin, att kristendomen inte låter sig dikteras av de två senare, sekulära uppfattningarna om sexualitet. Skillnaden mellan sex inom kyrkan och sex i den sekulära världen framstår som tydligast i nattvardsfirandet. Det är där som Loughlin menar att kyrkans verklighet blir synlig som ett slags altruistiskt självutgivande för den andre. Till skillnad från darwinismen, där sex är till för njutning och fortplantning, har sex i Kristi efterföljd enligt Loughlin att göra med en glädje i att mötas i en förening bortom alla föreningar; ett deltagande i Guds självutgivande (*kenosis*).⁶ I *Body, Sex, and Pleasure* (1994) skiljer Christine E. Gudorf, precis som Gerard Loughlin, mellan sex med syfte att fortplanta sig och sexualiteten som potentiell gemenskap med Gud. Ömsesidig sexuell njutning är huvudkriteriet för hennes sexualetik, som baseras på en uppfattning om att den sexuella erfarenheten rymmer en möjlighet till gudsgemenskap.⁷ Kristendomens införlivande av icke-kristna, på biologin baserade uppfattningar om sexualitet, könsdifferentiering och reproduktion kritiserar likaså av Mark D. Jordan, som understryker att en enbart biologisk förståelse av kroppen och sexualiteten strider mot den kristna kärlekens icke-biologiska karaktär.⁸ Jordan avfärdar visserligen inte de på biologin grundade sexualitetskategorierna fullständigt, utan vill i stället utöka dem med kristna motsvarigheter och förhållningssätt. Det ger i sin tur upphov till andra problem som jag återkommer till senare i kapitlet.

Kritiken mot Anders Nygren implicerar anmärkningsvärt nog den tu-delning mellan eros och agape som gjort honom både känd och utskälld.

⁵ Stuart 2003, 56

⁶ Loughlin 2004, 98. Deltagandet i föreningen mellan Kristus och kyrkan är ett deltagande i en mystik förening, som Loughlin menar har formen av ett "äktenskap/giftermål" (Loughlin 2004, 96).

⁷ Gudorf 1994, 81ff, 114f. Gudorf förespråkar det som Nygren kallar den himmelska eros, agapekärlekens främsta hot. Den himmelska eros och agape sammansmälter hos Gudorf på ett sätt som Nygren å det bestämdaste avvisar och framställer som problematiskt.

⁸ Jordan 1997, 174

Med Nygrens egen terminologi kan kritikerna sägas formulera en distinktion mellan eros-eros och eros-agape. När eros *telos* är Gud vinner den legitimitet bland kritikerna i egenskap av eros-agape. Men när sexualiteten praktiseras i andra syften och med andra mål sorteras den som sekulär, icke-kristen och gudsfrånvänd. Eros-eros är i Gerard Loughlins tappning den sekulära darwinistiska sexualiteten med fortplantningen och njutning som mål. Alternativet till denna form av sexualitet är enligt Loughlin en kristen sexualitet vars syfte är ett deltagande i en gudsgemenskap eller som en förening med Gud. Nygrens framställning av eros och agape ersätts av Loughlin med en distinktion mellan en icke-biologisk eros-agape och en sekulär, biologisk eros-eros. Den åtskillnad mellan eros och agape som Nygren formulerar förskjuts alltså, men består. Det är främst i frågan om agapes kroppslighet som den avgörande skillnaden mellan Nygren och hans kritiker framträder. Men om det då är en ny-nygrenianism som ger sig tillkänna i stället för ett mer radikalt brott med Nygren så finns det skäl att återvända till Nygren själv.

I förstone verkar Nygren förfäktat ett slags kroppslöst kärleksideal som väcker frågor om hur agapekärleken kan förenas med den kristna läran om inkarnationen. Nygren gör emellertid inte bara skillnad mellan eros och agape, utan dessutom mellan två slags eros – den *himmelska* eros och den *vulgära* eros – med fundamentalt olika riktningar. Av de två eros är det nämligen endast den *himmelska* som utgör en konkurrent till kristendomens agape: ”Mellan den *vulgära* eros och kristendomens agape består det överhuvud icke någon relation.”⁹ Likheterna mellan agape och den *himmelska* – inte den *vulgära* – eros har gjort att skillnaderna dem emellan stundom har varit otydliga eller närapå uttraderats, menar Nygren, men ”[b]undsförvantskapet visar sig alltså i högsta måtto ödesdigert för agapemotivet” eftersom agapemotivet uppslukas av eros omfattande närvaro.¹⁰ Även om det finns påtagliga likheter mellan den *himmelska* eros och agape, så existerar alltså *ingen* relation mellan den *vulgära* eros och agape. Med det gemensamma avståndstagandet från den *vulgära* eros minskar skillnaderna mellan Nygren och hans belack-

9 Nygren 1930, 27. Min kursivering. Även Werner G. Jeanrond noterar att Nygren talar om två slags eros; den *vulgära* och den *himmelska*. Jeanrond undersöker inte denna åtskillnad vidare utan tar i stället fasta på tudelningen mellan (den *himmelska*) eros och agape (Jeanrond 2009, 128).

10 Nygren 1930, 29–30

are ytterligare något.¹¹ Nygren visar sig alltså göra en tredelning; agape får sällskap med en himmelsk och en vulgär eros, men eftersom den sistnämnde inte är något egentligt hot för kristendomen så är det inte primärt den som Nygren syftar på när han talar om eros.

Kritiken mot Nygren har handlat om att han anses ge uttryck för en kropps- och sexualfientlighet som finns inom kristendomen. Men är det verkligen kroppslighet och sexualitet som Nygren talar om? Mycket talar för att så inte är fallet. Han betraktar i första hand eros och agape som ”olika allmänna livsinställningar” mellan vilka det ”pågår en ständig uppgörelse”.¹² Det finns en autonomikritik hos Nygren, en kritik av människans tro på sin egen själv tillräcklighet. Det är också något som Carter Lindberg har uppmärksammat i *Love* (2008):

It is critical to understand that 'eros' here is not equivalent to 'creation,' 'nature,' 'libido,' or to 'erotic' in the sense of sexuality. Rather, eros in Nygren's study is the Hellenistic philosophical and theological effort to acquire God, to achieve salvation.¹³

När Nygren karaktäriserar eros och agapes egenheter framgår kritiken av människans egenkärlek: ”För *eros* ligger tyngdpunkten avgjort på självkärleken. Eros begär mättnad för den egna åtrån. [...] *En* form av kärlek saknar absolut plats inom erosmotivet: Guds kärlek.”¹⁴ Människan kan givetvis dyrka Gud med den himmelska eros, men utan agape genereras en annan gudsrelation, om man ska tro Nygren. ”Agape går den rakt motsatta vägen. För den är just Guds kärlek, Guds agape, utgångspunkten och det som sätter sin prägel på allt vad kristen kärlek heter.”¹⁵ Det som Nygren avser är två radikalt skilda sätt att vara männi-

11 Gerard Loughlins kritik kan med Nygrens terminologi betecknas som ett avståndstagande från den vulgära eros, hos Loughlin formulerat som biologiskt eller utilitaristisk sex. När det gäller den himmelska eros och agape är det svårare att fullfölja analogin, vilket hör samman med att Loughlin tar sin utgångspunkt i eukaristin och ecklesiologin, medan Nygrens ansats är mer individualistisk. För Nygren handlar det främst om relationen mellan människa och Gud; för Loughlin är gudsrelationen en del av en gemenskap. Det kan vara ett av skälen till att den himmelska eros och agape sammanblandas i högre grad hos Loughlin än hos Nygren.

12 Nygren 1930, 11–12

13 Lindberg 2008, 160

14 Nygren 1930, 178

15 Nygren 1930, 178. Nygrens text om eros och agape blir en av utgångspunkterna för Werner G. Jeanrond när han i *Kärlekens teologi* (2009) ger sig i kast med att diskutera kärlekens

ska på: ett kristet som konstitueras av agape (Gud) och ett hellenistiskt som enkom konstitueras av eros. Medan eros utgår från människan, utgår agape från Gud.¹⁶

Anders Nygrens historiska motivanalys av begreppen eros och agape inbegriper flera brister, där bland annat Gerard Loughlins framhållande av den kristna kroppsliggjorda gemenskapen, som rymmer både den himmelska eros och agape, kan vara kanske den mest allvarliga kritiken mot den solitära människosyn som framträder hos Nygren. Jag får anledning att återkomma till den kristna gemenskapen längre fram i kapitlet. Frågan är hur inkompatibla Nygrens och hans kritikers uppfattningar egentligen är. Klart är att ingen teolog bestrider agapekärlekens signifikans, oavsett dess *loci*. Klart är också att ingen framhåller den vulgära eros betydelse, en eros som i flera avseenden påminner om hur promiskuiteten framställs i det svenskkyrkliga materialet och den övervägande delen av intervjumaterialet. Förnekandet av den vulgära eros betydelse för gudsrelationen reproduceras av Nygrens kritiker i en form av ny-nygrenianism. Samtidigt som det råder olika uppfattningar kring den himmelska eros position så är det ingen som värnar om den vulgära eros betydelse för gudsrelationen. En av anledningarna till detta är att den vulgära eros som regel förknippas med gudsfrånvändhet.

Kristna kroppsföreställningar

De flesta teologier behandlar, åtminstone indirekt, kroppen, vilket har att göra med att inkarnationen, föreställningen om Guds människoblivande i Jesus Kristus, är en central dogm inom kristendomen. Den

betydelse för kristen teologi. Även om Jeanrond kommer fram till att "Guds kärlek är och förblir gudomlig, människors kärlek är och förblir mänsklig" så betraktas kärleken som "en och odelad" (Jeanrond 2009, 256). Människan är, skriver Jeanrond, alltså "kärlekens aktiva subjekt" (Jeanrond 2009, 254). Jeanrond vill precis som många andra av Nygrens kritiker ge plats åt människans handlingsförmåga när det gäller kärleken, utan att detta handlande kategoriseras som egocentriskt och gudsfrånvänt.

16 Den teologi som Nygren formulerar är särpräglad luthersk: "Medeltiden har med största energi sökt genomföra den augustinska syntesen [...] det blev Luther förbehållet att klart se denna vägs oframkomlighet samt att med uppgivande av caritastanken istället söka sig tillbaka till urkristendomens agape" (Nygren 1936, 457–458). Martin Luthers bidrag är, om man ska tro Nygren, att ge den kristna kärlekstanken dess ursprungliga form, till skillnad från medeltida försök som brottats med Augustinus caritastanke där agape sammanblandas med den hellenistiska eroskärleken. Det är alltså syntesen mellan den himmelska eros och agape som Luther gör upp med, vilket är en uppgörelse som har vunnit Nygrens sympatier.

kristna läran om inkarnationen, som vid konciliet i Kalcedon 451 fick betydelsen att Jesus var sann människa och sann Gud – den så kallade två-natursläran (*dyofysitism*) – har varit både grundläggande och omstridd.¹⁷ Det är bland annat på grundval av inkarnationsläran som kritiken mot Nygren formuleras. Det handlar då om att kroppen, och med den sexualiteten, emellanåt har fått en undanskymd betydelse för kristen teologi, inkarnationsläran till trots. För att råda bot på kroppens marginaliserade position har därför olika kroppsteologier formulerats.¹⁸ Kroppen har, kort sagt, varit en plats för olika, stundom motstridiga, såväl teologiska som andra föreställningar.¹⁹

I Svenska kyrkans dokument framstår kroppen, sexualiteten och relationerna som mer eller mindre autonoma, avgränsade och fullbordade. När Bo Brander talar om den kristna kroppen som ”en sönderslagen avbild” i *Kärlek, samlevnad och äktenskap*, så avviker han på flera punkter från hur kroppen i övrigt diskuteras i det svenskkyrkliga materialet.²⁰ Det är också den ofullbordade, ofärdiga karaktären som kännetecknar vad Ola Sigurdson kallar den groteska kroppen, som skiljer sig från den klassiska kroppens autonomi och tydliga gränser.²¹ Brander ger med andra ord uttryck för den groteska kroppen, medan det i övrigt talas om den klassiska kroppen i Svenska kyrkans dokument.

Det är inte bara i det svenskkyrkliga materialet som den groteska kroppen är ett undantag. Även i intervjumaterialet ges den klassiska kroppen företräde, inte minst då en egen tro och ett eget val betonas av intervjupersonerna. Den groteska kroppen figurerar förvisso också i intervjumaterialet. I Klas berättelse återfinns flera av den groteska kroppens kännetecken, däribland det fula och det trasiga. Klas överskrider emellertid den groteska kroppen med det äckel som han känner inför sin egen kropp, vilket snarare är signifikativt för den abjektiva kroppen.²² Till skillnad från Klas har Samuel genomgått en form av normalisering

17 Inkarnationen är inte avgränsad till Jesus, menar Chris Glaser (1991, 14), utan gällande för hela mänskligheten. Att Gud blev människa i Jesus Kristus innebär att Guds ande kan kroppsliggöras i dem som handlar enligt Guds vilja (jfr Apg. 10:35).

18 Isherwood och Stuart 1998, 19f; Nelson 1992

19 Se Ward 2004, 74; Grosz 1994, 187f; Sigurdson 2006, 24

20 SKU 2005:1, 271

21 Sigurdson 2006, 379–380, 500

22 Känslan av äckel hör inte bara samman med det abjektiva, utan också med vad Mary Douglas kallar smuts och med modern/det kvinnliga i psykoanalysen (se Jonte-Pace 2001).

där det groteska har tuktats, undanröjts. Men även om Samuel framställer sig som normal träder den tidigare kroppsuppfattningen och självbilden fram som en betydande kontrast till den senare. Den groteska kroppen är hos Samuel närvarande i ett ständigt avståndstagande och som minne.

I materialet finns ett gemensamt avståndstagande från det vulgära, promiskuösa och äckliga, samtidigt som en explicit längtan och strävan efter en förment normalitet kommer till uttryck. Kristen tro knyts samman med den autonoma, normala kroppen, medan den groteska kroppen *inte* förknippas med kyrkan och kristendomen. I *Himmelska kroppar* (2006) gör Sigurdson det omvända när han skriver om den groteska kroppen som en kristen kropp.²³ Frågan om vilken av dessa kroppsföreställningar som är kristen är emellertid problematisk.

Den problematik som omgärdar uppdelningen mellan den kristna kroppen och andra kroppar kan belysas med Jacques Derridas stilbildande dekonstruktion av en av Claude Levi-Strauss mest kända distinktioner, den mellan ingenjören och *bricoleuren*. Dessa två typer närmar sig tillvaron på olika sätt; medan *bricoleuren* kännetecknas av improvisation och pragmatism, utmärks ingenjören av ett mer distanserat och rationellt förhållningssätt. Sinnebilden är ”vilden” och den upplysta västerländska mannen. Derridas poäng är att ingenjören är en teologisk föreställning: ”the engineer is a myth produced by the *bricoleur*”.²⁴ Ingenjören existerar med andra ord inte utanför den myt som är skapad av *bricoleuren* själv. Ingenjören är en artefakt; ensam kvar står *bricoleuren*.

De kroppsföreställningar som har framkommit i materialet kan diskuteras utifrån Derridas dekonstruktion. De två framträdande kroppsföreställningarna är den autonoma kroppen och den sönderslagna avbilden, som karaktäriseras av en brustenhet, splittring och det groteska. Även om man med Derrida kan hävda att den autonoma, idealiserade kroppen är en myt, så är det likafullt denna myt som dominerar materialet. Den groteska kroppen kan då antingen betraktas som ett kristet kroppsideal, som inte omfattas av merparten av materialet, eller som en deskription av *alla* kroppars beskaffenhet. På samma gång som materialet vittnar om

²³ Sigurdson 2006, 488f

²⁴ Derrida 1978, 285. Medan *bricoleuren* är ett slags språklig improvisatör är ingenjören lokaliserad utanför språket. Ingenjören skapar själv språket och befinner sig därför utanför språket. Det är i detta avseende ingenjören är en myt.

en kamp *mot* det äckliga, groteska och promiskuösa och *för* en förment normalitet så finns det inslag av det motsatta, där promiskuitet och ett från normen avvikande beteende kommer i en annan dager.

I intervjumaterialet gjordes dessutom en distinktion mellan yta och djup som ger uttryck för en specifik antropologi. Det framkom tydligast i samband med hur sexualiteten diskuterades av Yvonne och Urban. Till åtskillnaden mellan yta och djup knöts frågor om sanning och autenticitet, liksom föreställningar om ett kristet respektive icke-kristligt leverne. Det är en sådan uppdelning mellan yta och djup som möter kritik av Elizabeth Grosz i *Volatile Bodies* (1994) där hon argumenterar för att kroppens utsida och insida existerar på samma nivå – på kroppens yta – som två sidor av samma mynt:

The notion of corporeal inscription of the body-as-surface rejects the phenomenological framework of intentionality and the psychoanalytic postulate of psychological depth; the body is not a mode of expression of a psychological interior or a mode of communication or mediation of what is essentially private and incommunicable. Rather, it can be understood as a series of surfaces, energies, and forces, a mode of linkage, a discontinuous series of processes, organs, flows, and matter. The body does not hide or reveal an otherwise unrepresented latency or depth but is a set of operational linkages and connections with other things, other bodies.²⁵

I stället för att tala om kroppen som bestående av yta och djup menar Grosz att det handlar om ett slags nätverk där förbindelser uppstår och upplöser det inre och yttre som stabila entiteter. Det finns ingen klar och tydlig gräns mellan kroppens interiör och exteriör. Föreställningen om en insida och utsida är effekter producerade av ytans interaktion med andra ytor. På ett liknande sätt kan man hävda att de skillnader som görs i intervjumaterialet, och som knyts till kategorierna yta och djup, varken är givna eller oproblematiska. Värnandet om vad som uppfattas som det djupa, äkta, kristna förhållningssättet, där sexualiteten praktiseras inom ramen för det olikkönade äktenskapet, möter också kritik från ett annat håll där gränserna mellan såväl yta och djup som promiskuitet och kristen tro utmanas.

25 Grosz 1994, 120

Under Guds kjol

I Georges Batailles kortroman *Madame Edwarda*, som publicerades första gången 1937, är Gud en prostituerad kvinna. Bataille formulerar det själv på följande sätt i förordet till *Madame Edwarda*, som han skrev under pseudonymen Pierre Angélique:

[D]enna berättelse handlar om Gud själv, tillsammans med alla hans attribut; och icke desto mindre är denna Gud en prostituerad, omöjlig att skilja från andra prostituerade [...]. Gud är inget om han inte överskrids av Gud i alla bemärkelser.²⁶

Detta framgår emellertid först när den prostituerade kvinnans pubeshår blottas för en man som har sökt upp henne. Mannen upptäcker då att kvinnan är Gud. I en form av offentlig bekännelse, där Bataille låter mannens mun möta kvinnans pubeshår, manifesteras också gudsmötet: föreningen med Gud.²⁷ I kortromanen framställs inte det sexuella och andliga begäret som åtskilda, som ibland görs gällande, utan som ett och detsamma.²⁸ Guds kroppslighet blir hos Bataille ett villkor för sökandet efter Gud. Batailles Gud förutsätter voyeuren och manifesterar sig bara inför denne; Gud vill bli sedd, åtrådd och avslöjad. Det är, med Anders Nygrens terminologi, med den *vulgära* eros som mannen möter Gud. Genom att blanda samman de annars åtskilda distinktionerna mellan promiskuitet och kristen tro omkullkastar Bataille de gängse utgångspunkterna för såväl kristen tro som teologi.

Den av intervjupersonerna som framställer promiskuitet och polyamorösa relationer i positiva ordalag är Mika. Det är Mika som, i likhet med mannen i *Madame Edwarda*, initierar promiskuitet när hon kommer med sitt ”skamliga förslag” i form av en sexuell invit till en transperson. Den sexuella relationen som har sin upprinnelse i ett promiskuöst förslag förändrades sedermera till en mer stadigvarande relation där ett gemensamt gudstjänstfirande ingår. Kristen tro och promiskuös sexualitet framstår inte som varandras motsatser i Mikas berättelse. Åtrån är visserligen differentierad och könad, men dess *telos* osäkert. Liksom

²⁶ Bataille 1997, 71

²⁷ Jfr Althaus-Reid 2003, 94ff. Samtidigt som Bataille utmanar några utgångspunkter för den kristna teologin reproducerar han en maktordning där mannen köper sexuella tjänster av den prostituerade kvinnan. Denna maktordning befästs snarare än utmanas i romanen.

²⁸ Jfr 1 Kor. 6:15–20

hos Bataille blir agape, den himmelska och vulgära eros oskiljaktiga. På samma gång väcker detta frågor som rör den paulinska framställningen av kroppen som *soma* och *sarx*.²⁹ Om ett gudsmöte kan komma till stånd i den promiskuösa sexualiteten – i köttet – kan det inte längre vara förbehållet en specifik typ av sexualitet, begär eller kärlek.³⁰ Det innebär inte nödvändigtvis att etiken kollapsar och sexualiteten blir helt utan gränser. Det banar snarare väg för andra sätt att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad än de som har varit dominerade fram tills nu.

Flera teologer har ställt frågan om hur sexualiteten kan formuleras på ett annat, mer kristet sätt.³¹ Ett sätt att tala om sexualitet bortom de moderna identitetskonstruktionerna är att, som Mark D. Jordan, vända sig till förmoderna texter, där andra kristna sexuella identiteter träder fram; jungfrun, helgonet, munken, nunnan och sodomiten.³² Blicken kan dessutom riktas mot hur identiteter formuleras i samtida riter, som komma ut-processen och Pridefestivalen. Dessa riter är, skriver Jordan, "in fact liturgical inventions by emerging communities of Christians whose significant life-stages are excluded or repressed by the available liturgies".³³ Det finns emellertid problem med att söka formulera nya sexuella identiteter som har att göra med att de befintliga sexualitetskategorierna riskerar att reproduceras, om än i något omförhandlat skick, utan att förutsättningarna för att tala om sexualitet förändras. Förutsättningarna kan i stället komma att befästas ytterligare. Denna problematik har teologen Marcella Althaus-Reid uppmärksammat:

29 Vid sidan om läran om inkarnationen har den spänning som finns hos Paulus mellan *soma* och *sarx* påverkat den kristna diskursen om kropp och sexualitet. Kroppen och skapelsen uppfattas inte entydigt positivt hos Paulus; skapelsen och kroppen är också förtappad. Detta synsätt har bidragit till kristendomens ambivalenta förhållande till kroppen. Men det är ett misstag att förstå Paulus kroppsuppfattning som strikt dualistisk, där kroppen och själen skiljs åt. Det handlar snarare om en distinktion mellan kropp (*soma*), kött (*sarx*) och själ. Det är köttet (*sarx*) som Paulus förknippar med synd. Det är bara genom identifikationen med Kristus som fördärvet kan övervinnas.

30 Marcella Althaus-Reid finner nya mönster för gudsrelationen utifrån läsningar av bland annat Batailles *Madame Edwarda*. Det är när teologen "puts her hands under the skirts of God, she is establishing a different pattern of dialogue with the sacred and with herself and her community of resistance" (Althaus-Reid 2004, 102). Ett annat sätt att tala om kropp och sexualitet inom ramen för kristen tro är att, som Graham Ward, erotisera teologens gudslängtan: "I am drawn to it [Kristi kropp] – it is the object of my longing" (Ward 2004, 72).

31 Se t.ex. Jordan 2002, 141; Stuart 1997, 188

32 Jordan 2002, 70

33 Jordan 2006, 118

The situation is more complex than that because gender performances actively repeat sexual performances (using Butler's theory), but unless we reach that core of sexual production in gender representations, our analysis will be superficial and, worse, may even reinforce the idea of sexuality as a given; that dual thinking is a given or that love-knowledge and theological knowledge are different things.³⁴

I samma anda förordar Eve Kosofsky Sedgwick en sexualitetens historia som åskådliggör att samtidens hegemoniska uppfattningar om sexualitet varken är självklara eller naturliga.³⁵ Det handlar därför inte om att formulera alternativa identiteter som ska ersätta de rådande, utan i stället om att destabilisera de gängse identiteterna genom att visa på att de inte är givna. Det blir inte minst tydligt med Judith Butlers strategi: "The task is not whether to repeat, but how to repeat or, indeed, to repeat and, through a radical proliferation of gender, *to displace* the very gender norms that enable the repetition itself".³⁶ Frågan om förändring kvarstår dock. Hos Butler ges inga förslag på nya identiteter som ska ersätta de gamla. Den utmanande, omstörtande och destruerande ansats som här kommer till uttryck handlar snarare om en specifik taktik och praktik i relation till rådande köns- och sexualitetskategorier. Perspektivet hör dessutom nära samman med döden som teoretisk, politisk och teologisk kategori. Innan detta behandlas mer utförligt ska jag granska de olika förslag till kristna samlevnadsformer som har framkommit i materialet.

ORGANISERING AV KROPPAR

Kroppen fungerar, som bekant, på mer än ett betydelseplan inom kristendomen – även kyrkan betraktas som kropp. Den kroppsliga gemenskapen får, som diskuterades tidigare, en framskjuten plats hos bland annat Gerard Loughlin. I relation till Loughlins utgångspunkt i eukaristin och ecklesiologin, framstår Anders Nygrens ansats som betydligt mer individualistisk.³⁷ En sådan individualism kommer även till uttryck i in-

³⁴ Althaus-Reid 2004, 105

³⁵ Sedgwick 1990, 48

³⁶ Butler 1999:189

³⁷ Loughlin 2004, 95–98. Hos Loughlin blir gudsrelationen till i gemenskap med andra, varför det enskilda hamnar mer perifert än hos Nygren.

tervjumaterialet. Skillnaderna mellan Nygren och Loughlin åskådliggör olika föreställningar om hur kyrkan kan uppfattas som kropp.

Kyrkomötets beslut om att införa en välsignelseakt för samkönade par innebär nya sätt att organisera, disciplinera och arkivera kroppar inom Svenska kyrkan. Med beslutet sker en liturgisk, ecklesiologisk och kroppslig omorganisering som har att göra med hur såväl enskilda kroppar relaterar till varandra som hur kyrkan organiseras som kropp. Svenska kyrkan som ecklesial kropp ser alltså något annorlunda ut efter välsignelseaktens införande än vad den gjorde dessförinnan. Frågan är vilken betydelse detta nya sätt att organisera de svenskkyrkliga kropparna har för intervjupersonerna.

Juridik, jämlikhet och förväntningar

Svenska kyrkan har enligt Svea rikes lag rätt att förrätta vigslar och utföra den juridiska delen av giftermålet. Välsignelseakten är däremot av teologisk karaktär, där paret vigs samman inför Gud och församlingen. Under 2004 skickade Svenska kyrkans enhet för forskning och kultur ut två enkäter för att kartlägga ”olika uppfattningar hos dem som deltagit i samtalsprocessen” kring samtalsdokumentet *Homosexuella i kyrkan*. Enkäterna ställde frågan om ”huruvida [Svenska] kyrkan offentligt bör bekräfta samkönade parrelationer genom någon typ av vigsel- eller välsignelsehandling”.³⁸ Utifrån materialet nämner kyrkostyrelsen fyra positioner i förhållande till frågan om samlevnadsformer för samkönade relationer. Den första positionen bejakar giftermål för samkönade par i kyrkan, medan den andra positionen helt avvisar kyrklig vigsel och välsignelse. Det framstod av utvärderingarna att dessa positioner inte gjorde någon större skillnad mellan vigsel och välsignelse. En sådan skillnad blir emellertid tydlig i de följande positionerna. Position tre förespråkar välsignelse av homosexuella såväl som heterosexuella par, efter att kyrkan har avsagt sig vigselrätten. Den fjärde positionen menade i stället att samkönade par skulle kunna välsignas i kyrkan, men att rätten att viga var förbehållen det heterosexuella paret.³⁹

Utöver de fyra positioner som kyrkostyrelsen beskriver tillkommer ytterligare några aspekter i intervjumaterialet. Flera av de kristna HBT-

38 KsSkr 2005:9, 2:2

39 KsSkr 2005:9, 2:2

personerna menar att vigselrätten inte i första hand är en teologisk fråga. Det handlar i stället om en markering om att alla inom kyrkan ska behandlas lika.⁴⁰ Några intervjupersoner framhåller visserligen aktens teologiska signifikans, även om det är uppfattningen om likabehandling som dominerar. När Lukas resonerar ”utifrån en teologisk synvinkel så borde [vigselrätten] tas bort med en gång, men jag tycker inte det eftersom kyrkan vill vara en folkkyrka och en del av samhället”. Genom att tillgodose folkviljan uppfyller alltså Svenska kyrkan inte en teologisk, utan en samhällselig uppgift. Inte heller för Kaj tycks frågan ha någon större teologisk relevans: ”Det handlar inte om Gud, utan om hur vi reglerar vår samlevnad och att det ska vara ordning och reda på pengar, kärlek och sexualitet.” Äktenskapet framstår mer som en ordningsfråga, än som ett sakrament.⁴¹ Man ska skilja mellan statens och kyrkans olika förhållanden: ”Periodvis har jag tyckt ’plocka bort alla befogenheter’ för det är inte detta som kyrkan ska syssla med. Det är trots allt en rest utav den gamla statskyrkan.” Men Kaj anser ändå att Svenska kyrkan ska behålla vigselrätten, eftersom det då blir tydligt ”vilka som vill och vilka som inte vill”. Frågan har i första hand inte att göra med teologi och juridik, utan om att HBT-personer ska kunna veta vilka som är för och vilka som är emot dem.

Flera av prästerna förespråkar en förändring där Svenska kyrkan avsäger sig vigselrätten. Det beror bland annat på att vigseln av ollickönade par tenderar att bli slentrianmässig och motiverad av estetiska, traditionella och romantiska skäl som inte främst har formulerats av kyrkan, utan av populärkulturen. Men risken med att avsäga sig vigselrätten är att brudparen väljer bort kyrkan. Det menar Jakob är trist då den borgerliga vigseln är ”som att skriva på ett papper på banken”. Den kyrkliga vigseln har däremot ”en känsloladdad prägel” där det framgår att man har ”ett ansvar gentemot den man gifter sig med”. Att få Guds välsignelse i kyrkan innebär för Jakob att ”jag har lovat uppåt också – Gud – att nu ska jag skärpa mig. Nu är det inte bara att fortsätta leva loppa, utan det har med trohet att göra [...] sådan information får man inte på den borgerliga vigseln.” Men även om den borgerliga vigseln är en juridisk

40 Jfr Yip 1997, 19f

41 I den lutherska traditionen är dopet och nattvarden de två sakramenten, medan äktenskapet räknas som en världslig ordning. Se också Mikael Lindfeldts diskussion om Luthers syn på äktenskap och sexualitet (Lindfeldt 2007, 230–245).

formalitet så anser Jakob att Svenska kyrkan ska avsäga sig vigselrätten så att vigseln blir borgerlig och välsignelsen kyrklig, inte minst om äktenskapsbalken blir könsneutral.⁴²

I *Blessing Same-Sex Unions* (2005) frågar sig Mark D. Jordan varför kyrkorna opponerar sig mot att välsigna samkönad samlevnad, när det i dag inte längre är prästen som bestämmer bröllopets utformning och innehåll, utan bröllopsplaneraren, fotografen och stylisten. Opponenterna mot samkönad samlevnad, välsignelse och äktenskap utgår från att den kristna föreställningen om äktenskapet har sett likadan ut genom tiderna och negligerar därmed det faktum att det inte ens har varit självklart att gifta sig i kyrkan. Frågor kring celibat, polygami och skilsmässor har diskuterats under skilda historiska skeden och olika ideal har varit rådande.⁴³ Det är inte bara de samkönade relationerna som har problem med genealogin; även olikkönade par gör anspråk på ”traditionella” bröllop som inte är mer än några decennier gamla.⁴⁴ För Klas är det heterosexuella äktenskapets högtidliga former efterlängtrade. Förhoppningen om att någon gång få en framtida relation välsignad i kyrkan hör samman med ”den där högtidliga akten”. Förebilden är vad han kallar vanliga bröllop: ”Jag har varit med på vanliga bröllop, när en kille och en tjej har gift sig. Det är något väldigt högtidligt över det.” Klas är relativt ensam om denna uppfattning om bröllopet. Det är snarare kritiken av bröllopet som förenar intervjupersonerna. Flera av dem bekräftar Jordans beskrivning av bröllopsceremonin, där kyrkan blir rekvizita, prästen statist och de kristna inslagen framträder som snuttifierade citat, ryckta ur sitt sammanhang.⁴⁵ Yvonne menar att ”det är det minst prästerliga som jag gör” när hon ”betar av sina vigslar, hur många man nu har på en sommar, trettio kanske”. Mängden vigslar är emellertid inte det enda problemet: ”Man kan ha vigslar där en av dem har gått ur kyrkan och talar tydligt om från början att han inte tror på Gud. Man känner nästan ett obehag att stå där i kyrkan och välsigna.” För henne som vigselförrättare tycks den prästerliga rollen perifer. Men hur kommer det sig då att även icketroende vill gifta sig i kyrkan? Yvonne menar att ”bruden har sett det på TV; det är väldigt tjugigt när hon kom-

42 Äktenskapsbalken blev könsneutral 1 maj 2009.

43 Jordan 2005, 24, 160f

44 Jordan 2006, 115

45 Jordan 2005, 39

mer in och så vill hon ha det så”. Men även om Yvonne är kritisk till de skäl som anges för att gifta sig i kyrkan menar hon att det finns underliggande motiv som brudparet själva är oförmögna att se: ”Innerst inne är det Gud som de vill blanda in, men de får aldrig formulerat det, utan det är för att det är fint och traditionellt.”

Anita har, till skillnad från Yvonne, inget emot att människor som inte är uttalat kristna gifter sig i kyrkan när de känner att ”det här är något viktigt och fint som vi vill ha”. Men den prästerliga uppgiften i samband med vigslar tycks marginell även för Anita: ”Ibland känner man sig som en ceremonimästare. De skiter i vad jag säger. De vill bara att jag ska stå här.” Hon ”skulle inte sörja” om Svenska kyrkan avsåde sig vigselrätten. Konsekvenserna skulle bli att de som är troende får Guds välsignelse i kyrkan, medan de som inte tror på Gud kan nöja sig med den borgerliga vigseln. Att avsäga sig vigselrätten har också att göra med att markera en skillnad mellan kyrka och stat, som Tage uttrycker det: ”För Svenska kyrkans del så är [vigselrätten] en kvarvarande rest av statskyrkosystemet som jag tror att det vore bra om vi gjorde oss av med för att ännu tydligare markera: ’Nej, vi är inga statstjänstemän.’” Avståndstagandet från uppgiften som statstjänsteman hör samman med en kritik av statens inblandning i kyrkliga förehavanden. Sammanblandningen mellan kyrka och stat, troende och icke-troende, vill flertalet intervju-personer råda bot på genom att skilja mellan kyrklig välsignelse och borgerlig vigsel. Men att helt separera den borgerliga vigseln från kyrkan är inte så enkelt som det först kan tyckas. Lukas berättar om en närmast parodisk erfarenhet från en borgerlig vigsel som han bevittnade:

Det blir nästan som en kyrklig vigsel. Det blir allt finare ordningar runt omkring. Det blir sång och musik [...]. Vi ska läsa en dikt så de [brudparet] ’det här är en dikt som är jättefin’ och då var det kärlekens lov från Korintierbrevet [...]. Jag vet inte om de visste att det var från Bibeln.

Lukas, Anita och Yvonne vittnar här, utifrån sina olika positioner, om hur vigseln har lösgjorts från sin kyrkliga kontext, med de olika betydelse som den där förknippas med, för att ta form i en, åtminstone formellt, avkristnad miljö, den borgerliga. Men även om det kan vara viktigt att skilja mellan det civila avtal som tecknas mellan parterna i ett äktenskap och det kyrkliga bröllopet så är det, som Mark D. Jordan

har påpekat, problematiskt att hålla isär stat och kyrka, eftersom det kristna äktenskapet länge har varit knutet till både stat och kyrka.⁴⁶ Den åtskillnad som efterfrågas i intervjumaterialet har alltså karaktären av nykonstruktion, snarare än, som det ibland framställs, ett återvändande till källorna och traditionen. Att på ett entydigt sätt identifiera en samtida kristen praxis är i själva verket en fantasi, med Jordans ord: "It is the convenient fantasy that the liturgical past is a stable whole."⁴⁷ Uppfattningarna om hur det kristna äktenskapet ska vara utformat har alltså skiftat över tid och rum.

Till äktenskapets försvar

Skillnaden mellan det tvåsamma olikkönade äktenskapet och andra former för samlevnad är av yttersta vikt för prästerna. En sådan åtskillnad är de inte ensamma om. I *Globalizing Family Values* (2003) skriver Doris Buss och Didi Herman om hur, vad de kallar, den kristna högern har lanserat den "naturliga familjen" på den globala arenan som ett led i kampen mot en sekulär liberalism. I kampen för den "naturliga" familjen är den kristna högern allierad med såväl andra kristna grupperingar som andra religioner där deras åsikter har vunnit gehör.⁴⁸ I prästdeklarationens kölvatten initierades en annan lista som förhöll sig kritisk till samkönade relationer. Följande stod att läsa på hemsidan *Bevara äktenskapet*: "Vi kräver därför att begreppet äktenskap reserveras för relationen mellan en man och en kvinna och att varje förslag att kalla könsneutrala relationer för äktenskap avvisas av Sveriges riksdag och regering."⁴⁹ Det handlar emellertid inte om att frånta samkönade par rätt till relationer; registrerat partnerskap lyfts fram som en lämplig relationsform. Men äktenskapet ska, menar man, vara förbehållet relationen mellan en man och en kvinna.⁵⁰ Betydelsen av att befästa och hålla fast vid någon form av samhällelig ordning markeras även av flera intervjupersoner, vilket bland annat framkommer i samband med kritiken mot Svenska kyrkans

46 Jordan 2005, 4

47 Jordan 2006, 113

48 Buss och Herman 2003, xv

49 Bevara äktenskapet 2006. Uppropet har undertecknats av flera tongivande kristna ledare, bland dem de båda ärkebiskoparna emeritus Gunnar Weman och Bertil Werkström.

50 Det utrymme som ges åt motståndarna mot samkönade äktenskap blir, som Steve Bruce (2008, 82) skriver, att acceptera någon form av civilt partnerskap, medan äktenskapet ska reserveras åt heterosexuella.

vaghet. Börje menar, som flera andra präster, att Svenska kyrkan är för otydlig i en rad frågor:

Jag skulle gärna vilja att Svenska kyrkan var tydlig och sa ”det här gäller sambo”.

Varför ska man gifta sig? Det måste vara bättre att gifta sig än att leva sambo, men det har jag aldrig hört kyrkan säga. [...] Jag tror det finns en stor härlig glädje i vigseln, i äktenskapet. Det är skillnaden. Annars skulle man inte gifta sig.

Äktenskapet är att föredra framför samboskapet och det gäller för Svenska kyrkan att torgföra denna uppfattning. Om inte vigseln och äktenskapet var förknippade med glädje så skulle det inte finnas något motiv till att ingå äktenskap. Hur den äktenskapliga glädjen skiljer sig från den samboende är dock oklart, bortsett från att den förra är välsignad.

Kristna samlevnadsformer

En förhärskande föreställning om att kristendomen och det trogna, monogama heterosexuella äktenskapet är sammantvinnade har gjort det synnerligen svårt för samkönade par att få sina relationer legitimerade. Men, framhåller Luke Timothy Johnson och Mark D. Jordan, kristendomen har från början härbärgerat ett ambivalent förhållande till kroppen, sexualitet och äktenskap. Kyrkan (*ekklesia*) har ställts i kontrast till familjen och utgjort dess alternativ: ”the ekklesia gathered on the basis of faith, not natural kinship ties”.⁵¹ Det paulinska idealet är ett liv utan sex. I en text som har kommit att legitimera äktenskapet förespråkar Paulus det ogifta tillståndet framför det gifta. Äktenskapet ska endast ingås som skydd mot orättfärdig lusta. Giftermålet var för Paulus ett nödvändigt ont, ett slags nödlösning om celibatet inte kunde hållas.⁵² Det sista Paulus ville, påpekar Gerard Loughlin, var att kristna skulle reproducera sig, vilket har att göra med uppfattningen om att kyrkan lever mellan två tider; ”between the time of the world, which is over but continues, and the time of the Kingdom, which is now but not yet, arri-

⁵¹ Johnson och Jordan 2006, 81

⁵² Jordan 2002, 47–50; Jordan 2005, 100–101. Se till exempel Första Korintierbrevet 7:8–9: ”Till de ogifta och till änkorna säger jag att det är bäst för dem om de förblir vad de är, liksom jag. Men om de inte kan behärska sig bör de gifta sig; det är bättre att gifta sig än att brinna av åtrå.” Se också 1 Kor. 7:27–40.

ving but still to come”.⁵³ Kristendomen har alltså inte bara förhållit sig kritisk till samkönad samlevnad, utan även varit tveksam inför heterosexuella äktenskap. Idealet i den tidiga kristendomen var en gemenskap bortom äktenskapet och handlade om sexuell avhållsamhet i en eskatologisk väntan på det kommande konungariket.

Äktenskapets plats som institution inom kristenheten är alltså inte så självklar som det först kan förefalla. Sammanslagningen av den romantiska kärleken, sexualiteten och äktenskapet till en enhet tog lång tid, liksom framväxten av en frihet att ”välja” partner. Det som i dag kallas äktenskap är i själva verket en relativt ny konstruktion, i synnerhet om man tar hänsyn till skapandet av de ideal som kringgärdar dagens äktenskap.⁵⁴ Föreställningar om partnern som ens andra hälft, att makarna kompletterar varandra och är ämnade för varandra, hör samman med framväxten av dagens romantiska äktenskapsideal. Kärleken intar numera en central plats i äktenskapet. På några rader sammanfattar Elizabeth Stuart äktenskapets förändrade innebörd:

We have taken an institution which began as an economic contract, a union of two sets of assets in a male dominated society, in which love's place was not defined, and in the space of but a few hundred years we have redefined it so that now we see it, in our culture at least, as a lifelong commitment of love where the people involved, motivated by romantic love, are supposed to fulfil the other's emotional needs in a relationship based on equality.⁵⁵

Det är en sådan stadigvarande, kärleksfull och jämlik relation som förespråkas i de svenskkyrkliga dokumenten, liksom av flera intervjupersoner. Johnson och Jordan nämner fem motiv som på olika sätt har återkommit genom kristendomens historia och som har med sexualiteten

53 Loughlin 2004, 96. Även Paul Fletcher har påpekat att Paulus äktenskapssyn inte rymts i samtidens kyrkor, där mycket i stället har handlat om att definiera vad det innebär att vara kristen genom ett moraliserande och organiserande av kroppar utifrån bio-politiken. Detta innebär att kyrkan ”is managing its own beautiful death” (Fletcher 2007, 264).

54 Stuart 1995, 109f. John Boswells (1995) arbete synliggör äktenskapets artefaktiska och föränderliga karaktär ur ett historiskt perspektiv. I *Något gammalt, något nytt – skapandet av bröllopsföreställningar* (2006) skriver etnologen Eva Knuts om moderna bröllopsföreställningar, konsumtionsvanor i relation till bröllop och bröllopets comeback i Sverige på 1990-talet och 2000-talet.

55 Stuart 1995, 117

och äktenskapet att göra. Motiven som sexualiteten knyts till är trohet, reproduktion, ömsesidigt givande, självkontroll och social ordning. Eftersom sexualiteten ska äga rum, om den alls äger rum, inom äktenskapet, så hör följaktligen också äktenskapet till dessa motiv.⁵⁶ De olika kristna samlevnadsformer som har diskuterats för samkönade par från 1960-talet och framåt har satt dessa motiv i spel, vilket också framgår av hur Svenska kyrkan framhåller parrelationens primat. Trots att ”de flesta människor önskar leva i en fungerande parrelation”, skriver kyrkostyrelsen, så har separationerna ökat ”kraftigt i omfattning”. Det innebär att familjen ”är en utsatt institution i vår tid” och att ”[m]ånga barn saknar någon som de kan lita på och som de kan anförtro sig åt i svåra situationer”.⁵⁷ Den brist på fungerande parrelationer som är rådande i dag får alltså ytterst konsekvenser för barnen. Följaktligen bör kyrkan, menar man, värna barnen genom att värna den monogama, trogna och jämlika familjen.

Samkönade samlevnadsformer

Flera av de kristna HBT-personerna har erfarenheter från ett olikkönat, tvåsamtt förhållande. Jakob lever fortfarande i ett, medan Klas, Olof och Johanna varken har ingått i en olikkönad eller samkönad relation. Sara resonerar kring olika samlevnadsformer: ”Jag tycker att det ska ges utrymme för olika samlevnadsformer där människor kan leva i någon sorts trygghet och tillit till varandra utan att skada varandra eller tredje part.” Precis som i de svenskkyrkliga dokumenten får trygghet och tillit här en framskjuten plats. Det ska gälla oavsett relationsform. Dessutom betonas förälskelsen och det individuella valet; man *väljer* att leva med någon som man är förälskad i. Svenska kyrkan ska därför varken hindra valet eller förälskelsen, genom att underlåta att acceptera och legitimera samlevnad som baseras på tillit och trygghet. I Andrew Yips *Gay Male Christian Couples* (1997) framkommer, tvärt emot Saras uppfattning, flera skäl till varför samkönade par *avfärdar* tanken på en välsignelseakt. Ett av skälen är att en eventuell ceremoni riskerar att bli ”misconstrued as

⁵⁶ Johnson och Jordan 2006, 87–88; se också Stuart 1995, 115; Stuart 2003, 3; Jordan 2002, 47–75, 107f; Jordan 2005, 12

⁵⁷ KsSkr 2005:9, 1

a mimicry of heterosexual marriage”.⁵⁸ Att mimetiskt efterlikna det heterosexuella äktenskapet kan då innebära att icke-heterosexuella kristna assimileras in i det heteronormativa samhället, med dess normer och värderingar. En sådan assimilering är emellertid, skriver Nikki Sullivan, en ”deadly myth that must be shattered”.⁵⁹ Samtidigt är det, med Saras ord, just ”heteromallen” som de svenskkyrkliga dokumenten och de kristna HBT-personerna utgår ifrån och som många av dem ställer sig bakom. En offentlig välsignelse av samkönade par kan dessutom, menar Yip, betraktas som en politisk handling där ensidiga och felaktiga föreställningar om den manliga homosexualitetens promiskuösa och tillfälliga karaktär tillbakavisas.⁶⁰ Jakob ser även andra möjligheter med samkönade relationer, bland annat som en motvikt till patriarkatet: ”Om det blir accepterat i samhället så kan det bättra på jämställdheten i heterosexuella förhållanden.” Men han hyser ingalunda en romantisk uppfattning om tvåsamheten: ”Det är inte en dans på röda rosor så fort man har gift sig. Det kan vara ett rent helvete också.” Uppfattningen om att samkönade relationer kan medföra positiva konsekvenser också för olikkönade par delas av Robert Goss som framställer de samkönade förhållandena som mer jämlika, kreativa, ömsesidiga och fria från patriarkala mönster, än vad andra relationstyper är.⁶¹ Ett sådant idealiserande av samkönade relationer liknar i flera avseenden Anthony Giddens rena relation. Denna relationsform är, menar Giddens, ett tecken på en ökad demokratisering av intima relationer; den rena relationen består av jämlika människor som förhandlar om hur relationen ska gestaltas.⁶² Det är den rena relationen som Andrew Yip utgår ifrån när han beskriver hur det kommer sig att manliga homosexuella förhållanden är förhandlingsbara:

58 Yip 1997, 22. Inför beslutet om att *viga* samkönade par inom Svenska kyrkan – begreppet äktenskap skulle även omfatta samkönade par – opponerade sig en grupp kristna HBT-personer med bland andra Per-Olof Widell i spetsen, kallad Nätverket för partnerskap (Widell 2007, 5).

59 Sullivan 2003, 46

60 Yip 1997, 22–23

61 Goss 1993, 137f

62 Den rena relationen uppstår i, som Giddens själv förklarar det: ”a situation where a social relation is entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another; and which is constituted only in so far as it is thought by both parties to deliver enough satisfactions for each individual to stay within it” (Giddens 1992, 58).

[M]ost gay couples do not consider having an explicit agreement at the beginning of the partnership essential. This is precipitated by their recognition of the in-built odds that work against the longevity of a gay partnership owing to the lack of social support. However, this also conversely gives them the flexibility to negotiate as the partnership develops.⁶³

Till skillnad från olikkönade par, som karaktäriseras som asymmetriska, är de manliga homosexuella parens förhandlingsbenägenhet avhängig en frånvaro av social acceptans och fasta relationsformer. Föreställningen om jämlikhet i samkönade relationer är emellertid missvisande och baseras på en logik där två lika är *jämlika* (annars hade de inte varit lika), och två olika är *ojämlika* (annars kan de inte vara olika). Dessutom bortser man från de maktaspekter som präglar samtliga relationer.⁶⁴ Den heterosexuella äktenskapsmallen framställs av kritikerna som en patriarkal asymmetrisk modell där kvinnor förtrycks och makten är ojämnt fördelad.⁶⁵ Elizabeth Stuart framhåller hur två metaforer förs samman i Bibeln; äktenskapet och slaveriet. Inom äktenskapet är kvinnan slaven; mannen äger kvinnan.⁶⁶ Ändå envisas samhället och kyrkan med att framställa äktenskapet som den ideala relationsformen. Logiken är, med Stuarts ord, att ”if anything goes wrong it is not the institution’s fault but human frailty and sin”.⁶⁷ Om man resonerar på ett sådant sätt finns det ingen anledning till att skrota äktenskapet som institution. Men, med detta sagt, finns det då några verkliga alternativ för samkönade par till vad som här kallas den heterosexuella äktenskapsmallen?

I *Homosexuella i kyrkan* (2002) reserverar sig Biörn Fjärstedt mot teo-

63 Yip 1997, 17. Yips har i huvudsak ett livsberättelseperspektiv, där han diskuterar 68 manliga homosexuella pars livsberättelser. De 68 paren svarade på en enkät som han skickade ut, vilken senare kompletterades med intervjuer med 30 av de svarande paren. Merparten av paren är frekventa kyrkobesökare.

64 Jfr Stuart 2003, 59–60

65 Stuart 1995, 107; Isherwood och Stuart 1998, 29; se också Boswell 1995, 281; Se till exempel Sylvia Walbys teori om patriarkatet där patriarkatet är ett system av sociala strukturer och praktiker där män dominerar, förtrycker och exploaterar kvinnor. Detta sker inte minst inom äktenskapets och den ”påtvungade” heterosexualitetens hägn (se Jónasdóttir och Björk 1994).

66 Stuart 1995, 124–125. Att äktenskapet är en ojämlig och asymmetrisk relation finner Stuart stöd för i Efesierbrevet (5:22–25, 28–33) och Kolosserbrevet (3:18–20, 22). Stuart menar att äktenskapet framstår som en för kvinnorna negativ och förtryckande institution.

67 Stuart 1995, 108

logiska kommitténs slutsatser. Hans kritik inbegriper antaganden om en alternativ relationsform för samkönade par:

Det som med nyare tids terminologi kallas homosexualitet måste enligt mitt sätt att se tänkas ha en annan utgångspunkt. Där skulle jag vilja pröva den förtätade vänskap, som kan uppstå mellan män och män och kvinnor och kvinnor.⁶⁸

Fjärstedt är inte ensam om att framhålla vänskapsrelationen som alternativ till den heterosexuella äktenskapsmallen. Andreas är en av de intervjupersoner som, om än motvilligt, lyfter fram hushållsgemenskap som alternativ samlevnadsform för samkönade par.⁶⁹ I *Just Good Friends* (1995) förespråkar även Elizabeth Stuart en vänskapsteologi framför äktenskapet. Icke-heterosexuella kristna kan, menar Stuart, skapa medvetande om alternativ till kärnfamiljen och den heterosexuella samlevnadsmallen förutsatt att de inte assimileras eller försöker ingå i relationsformer som liknar de heterosexuella.⁷⁰ Det är i relationen mellan David och Jonatan, såsom den framställs i första och andra Samuelsboken, som Stuart finner en modell för en vänskapsteologi för samkönade par. Det är en av kärlek präglad passionerad vänskapsrelation som Stuart menar kommer till uttryck i relationen mellan David och Jonatan.⁷¹ Det innebär dock inte att en sådan relation är direkt tillämplig som modell för en formaliserad samkönad relation i dag, som bland annat Stuart argumenterar för. Det finns även andra problem med Stuarts vänskapsteologi. Med vänskapsteologin försöker hon utmana och visa

68 Homosexuella i kyrkan 2002, 46

69 Begreppet hushållsgemenskap diskuterades i början av 1990-talet som en alternativ relationsform för samkönade par (se SKU 1994:8, 14).

70 Stuart 1995, 106–107; se också Stuart 2003, 94. Stuart formulerar sin vänskapsteologi i polemik med Adrian Thatcher som menar att samkönade par som har ingått en livslång relation inför Gud i själva verket är gifta inför Gud. De kyrkor som inte välsignar samkönade par förnekar dem ett erkännande av deras äktenskap inför Gud, menar Thatcher (1993, 146–147).

71 Stuart 1995, 132–136. I första och andra Samuelsboken framställs relationen mellan kung Sauls son Jonatan och David. Denna relation har tolkats som homosexuell, vilket är en tolkning som också har bestridits. Utöver berättelsen om David och Jonatan har bland annat relationen mellan Rut och Noomi lyfts fram av den kristna hororörelsen (se Glaser 1998, 60–64). Saul M. Olyan ger stöd åt en sådan uppfattning när han påvisar hur den förbundsdiskurs som utmärker relationen mellan David och Jonatan samtidigt genomkorsas av en erotisk kärleksdiskurs: "Jonathan's love for David was of a sexual or sexual-emotional type" (Olyan 2006, 13). Olyan menar här att det var mer än ett klassiskt förbund (*berit*) mellan David och Jonatan, som uppmanar till lojalitet (*hesed*) och trohet.

på alternativ till hegemoniska samlevnadsmodeller, där tvåsamheten tycks ofrånkomlig och kärleken fungerar som ett sammanhållande kitt. Men Stuart delar i flera avseenden de uppfattningar och värden som de som argumenterar för en äktenskapslik samlevnadsform förordar. Vän-skapsteologin verkar i själva verket befästa de normer, värderingar och föreställningar som den försöker ändra. Mer utmanande alternativ till hur kristna kroppar kan organiseras tycks komma från annat håll, närmare bestämt med bisexualitet och polyamorösa relationer.

Bisexualitet och polyamorösa relationer

I intervjumaterialet och i Svenska kyrkans dokument förknippas bisexualitet ofta med promiskuitet. Bisexualiteten omtalas dessutom som något de flesta människor är innan de väljer att leva i en samkönad eller olikkönad monogam relation. I *Tre avhandlingar om sexualiteten* framställer Sigmund Freud bisexualitet som något alla människor är preoidipalt. Det är först i den falliska fasen, som bär oidipuskomplexets signatur, som människan träder in i den heterosexuella ordningen och kulturen.⁷² Till skillnad från Freud förfäktar Hélène Cixous en bisexualitet som ämnar upplösa distinktionen mellan heterosexualitet och homosexualitet, manligt och kvinnligt. En sådan subversiv bisexualitet fungerar därför destabiliserande för dessa och liknande dikotomier som kommit att strukturera sexualitet och genus.⁷³ Men, som Judith Butler påtalar, är Cixous bisexualitet – som befinner sig utanför den oidipala, symboliska ordningen – i själva verket en skapelse inom kulturen:

[Bisexuality] is, in fact, a construction within the terms of that constitutive discourse, the construction of an "outside" that is nevertheless fully "inside," not a possibility beyond culture, but a concrete cultural possibility that is refused and redescribed as impossible.⁷⁴

Bisexualiteten är närvarande inom kulturen, i den symboliska ordningen, men dess position är exkluderad från den dominerande samhälleliga och kulturella sfären. Butler förhåller sig därmed kritisk till uppfatt-

72 Freud 2002, 74–78

73 Cixous 1994, 40–42. Man kan också säga att Cixous tar fasta på den subversiva potential som Freuds uppfattning om bisexualitet har och som den psykoanalytiska litteraturen vanligtvis negligerar.

74 Butler 1999, 98

ningar om att bisexualitetens plats är före eller bortom denna ordning, liksom att dess subversiva potential skulle existera utanför kulturen.⁷⁵

Det är bisexualitetens närvaro, inte frånvaro, i den dominerande samhälleliga ordningen som får den att framstå som ett hot. Det är dess närvaro som kan utmana binära tankemönster där heterosexualitet och homosexualitet utgör konstitutiva element. Det blir tydligt när de senare kategorierna inte räcker till för att benämna sexualitet. Kristin G. Esterberg uttrycker kategoriernas begränsningar med en rad frågor: "What about a gay man and a lesbian who have sex with each other on occasion? Is theirs queer sex? Bisexual sex? Straight sex?"⁷⁶ Den bisexuella transmannen (FTM) Pat Califias uppfattning kan ses som ett svar på dessa frågor: "sex with men outside the context of the gay community doesn't interest me at all. In a funny way, when two gay people of opposite sexes make it, it's still gay sex".⁷⁷ Det är en sådan problematisering av de konventionella identitetskategorierna som kom att utvecklas och övertas av queerteologin. I Marcella Althaus-Reids queerteologi har bisexualitet kommit att fungera som en kritisk *teologisk* kategori. I *The Queer God* (2003) beskriver hon, med treenigheten som utgångspunkt, hur den kristna teologins förhärskande dikotomier kan överskridas:

By believing in the Trinity, we mean that there is an acceptance that theology is not a symmetrical art (a dyadic, one-to-one relationship with issues of dogma and tradition) but a twisted one, following a path of reflections marked by disruptions of dyads or scandals. [...] critical bisexuality means here to think in a triadic way [...] bisexual desires do not relate indiscriminately to any form of sexual identities [...] to think three is to think an exchange system, not a role-model system.⁷⁸

75 Butler 1999, 99. Se också Mitchell 1996, 154f.

76 Esterberg 2002, 219

77 Califia 1999, 94. Men transsexualiteten rymmer också en annan, närmast reaktionär, aspekt än den som Pat Califia framställer. Germaine Geer menar att transpersoner återinför den av queerteorin kritiserade dikotomin mellan man och kvinna som en nödvändig förutsättning för att begäret ska kunna uttryckas (Geer 1999, 64–74). Återinförandet av stabila identitetskategorier aktualiseras och efterfrågas av transpersoner, vilket inte minst blir tydligt i övergången från ett kön till ett annat, liksom begäret efter ett (eller flera) kön.

78 Althaus-Reid 2003, 16. Althaus-Reid (2003, 2) formulerar sitt queerteologiska projekt på följande sätt: "By theological queering, we mean the deliberate questioning of heterosexual experience and thinking which has shaped our understanding of theology, the role of the theologian and hermeneutics." Det primära syftet med hennes kritiska bisexualitet är att destabilisera vad Judith Butler har benämnt den heterosexuella matrisen (Se Butler 1999, 45ff).

Den kritiska bisexualiteten som Althaus-Reid talar om här innebär att teologiskt tänkande bör vara triadiskt framför dyadiskt, med treenigheten som förebild. Den triadiska ansatsen tänks undergräva dyaderna man och kvinna, liksom omintetgöra heterosexualitet och homosexualitet som stabila identitetskategorier. Därmed ansluter sig Althaus-Reid till en uppfattning där bisexualiteten tillskrivs en förmåga att destabilisera hegemoniska köns- och sexualitetsdikotomier. Utifrån ett sådant teologiskt resonemang baseras den svenskkyrkliga diskursen om sexualitet på ett dyadiskt tänkesätt; bisexualiteten framstår som ett ständigt problem i det svenskkyrkliga materialet, inte minst när den förs samman med promiskuitet. Genom att vända sig från den bio-politiska diskursen om sexualitet till ett triadiskt teologiskt resonerande kan Svenska kyrkan få bukt med invanda sätt att tänka kring kristen tro, sexualitet och samlevnad. Den dyadiska teologin bör helt enkelt ersättas av en triadisk dito.

Det teologiska perspektiv som Althaus-Reid här ger uttryck för hör samman med andra frågor om hur sexualitet och samlevnad kan tänkas inom ramen för kristendomen. Det gäller bland annat en kritik av den normerande monogamin. Elizabeth Stuart formulerar en sådan kritik mot bakgrund av ett eskatologiskt perspektiv: "How does the Christian vision of an all-loving, almost defiantly promiscuously loving God (who is not two but three persons in mutual relation) square with the idolization of monogamy?"⁷⁹ Monogamin förtjänar inte den teologiska apologetik som den fått, menar Stuart, som påpekar att: "in heaven non-monogamy is okay".⁸⁰ Stuarts och Althaus-Reids teologier banar väg för andra, om än inte oproblematiska, sätt att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Det blir särskilt tydligt när Althaus-Reid övergår till att formulera en polyamorös teologi som kontrast till vad hon kallar en anständig teologi.⁸¹ Genom att ta fasta på treenighetens kenotiska

79 Stuart 1997, 204

80 Stuart 1997, 203. I himlen finns, enligt Markusevangeliet, inga äktenskap: "När de har uppstått gifter de sig inte och blir inte bortgifta utan är som änglar i himlen" (Mark 12:25).

81 I *Indecent Theology* (2000) formulerar Althaus-Reid en oanständig teologi i polemik med en anständig, akademisk, heteronormativ kristen teologi. Denna teologi utgår, på befrielse-teologiskt manér, från det som marginaliserats i hegemoniska uppfattningar inom kristen teologi för att på så sätt kullkasta gängse utgångspunkter för kristen teologi och kristendomens självreflektion, inte minst när det gäller sexuella försanthållanden.

karaktär riktar hon kritik mot den teologi som legitimerar det heterosexuella monogama äktenskapet som den av Gud givna och enda accepterade modell för mänskliga sexuella relationer.⁸² Althaus-Reid anser att teologin kräver ett nytt teologiskt begrepp, nämligen orgien. Det är utifrån markis de Sades sängkammarscener som hon finner möjligheter att formulera en trinitarisk, orgiastisk teologi som utmanar den anständiga teologin.

Omorganisering av kropparna

Hos markis de Sade för som regel de heterosexuella relationerna en undanskynd tillvaro. I texter som *La Philosophie dans le boudoir* (1795) och *Les 120 journées de Sodom* (1785) – på svenska *Filosofin i sängkammaren* (2006) och *De 120 dagarna i Sodom* (2005) – ordnas kropparnas inbördes relationer och iscensätts en sexualitet på ett sätt som strider mot vad som kan betraktas som en hegemonisk uppfattning om hur detta bör ske. Markis de Sades signum tycks vara normbrott och gränsöverskridande, där den äktenskapliga tvåsamheten med dess barnalstrande *ethos* utgör sexualitetens enda riktiga tabu. Könroller såväl som vedertagna sexuella roller ställs på ända och könet blir flytande hos de Sade. Rollen ”kvinna” destabiliseras och dekonstrueras genom att hon blir sodomiserad; hon tänks utanför reproduktionens ramar.⁸³ Frågan är dock om inte libertinerna i själva verket befäster den rådande symboliska ordningen genom sitt ivriga avståndstagande från densamma.

Markis de Sades orgier är till sin karaktär långtifrån tygellösa. Hos de Sades libertineer är varje amorös, erotisk akt noggrant förberedd och planerad. Varje akt föregås av att ett slags kontrakt upprättas; kontraktet iscensätts sedan i akten. Dessa noggrant planerade sexuella, amorösa akter är samtidigt omgärdade av begränsningar, som ofta kretsar kring ett normalitetstabu. Markis de Sades upprepade användning av vissa ”skandaler” får till följd att scenerna inte skiljer sig särskilt mycket sinsemellan. Kropparnas positionering och agerande, liksom scenens utformning speglar sig i föregående scener och avviker därmed inte nämnvärt från dem.

⁸² Althaus-Reid 2003, 37–38. Kenotisk betecknar här Guds och treenighetens självutgivande (av grek. *kenosis*).

⁸³ Althaus-Reid 2003, 86–87

Julia Kristeva skriver att de Sades orgie är ”föga abjekt. [...] Det innebär att den inte erkänner något heligt, och i denna bemärkelse är den ateismens antropologiska och retoriska höjdpunkt”.⁸⁴ Men Marcella Althaus-Reid påpekar med anledning av de Sades orgier att ”the same reality of the limitation of the excess, and the need to counteract that with variation, can be detected in Christianity”.⁸⁵ Att formulera en teologi utifrån de Sades texter, som gång efter annan riktar en omfattande kritik mot kristendomen, kan tyckas motsägelsefullt, men det är alltså precis vad Althaus-Reid gör.

Markis de Sades iscensättningar av sexuella orgier sker efter ett mönster som inbegriper två sammanvävda etiska ståndpunkter; den ena en passionsetik, den andra väntans och tålmodets etik. Väntans etik får som effekt att begäret intensifieras, vilket Althaus-Reid för samman med väntan på gudsriket. I *Sade: The Invention of the Libertine Body* (1999) skriver Marcel Hénaff om ”combinative reduction” som bland annat handlar om hur passionen iscensätts i de Sades texter. Den paradoxala logiken som kommer till uttryck hos de Sade är ständiga variationer av detsamma; ett original upprepas och synliggörs i variationerna, men blir aldrig helt återgivet.⁸⁶ Utifrån ett sådant perspektiv undersöker Althaus-Reid några moment i de Sades libertinska berättelser. Dessa moment följer på att ett inledande kontrakt för den efterföljande akten upprättats. I det första momentet utformas ett kroppsligt meningssystem genom flertalet kombinationer av amorösa relationer. När en viss mening uppnås, vanligtvis med orgasmen, så upplöses scenen, likt en dröm. Upplösningen av en amorös scen banar väg för nästa, som även den förhåller sig till samhällliga regler och lagar. Genom små variationer motverkas begränsningar och ett strikt duplicerande av föregående akter. Denna narrativa struktur har, menar Althaus-Reid, likheter med berättelsen om Jesus uppståndelse:

84 Kristeva 1992, 45

85 Althaus-Reid 2003, 28

86 Hénaff 1999, 34. Hénaff (1999, 33) formulerar det på följande sätt: ”Of the many episodes that the storytellers relate, some differ only in small features. But one small feature is enough to make all the difference, to mark out an original passion”. Detta är en logik som återfinns i hur Judith Butler framställer performativitet; den ofrånkomliga, men samtidigt mer eller mindre misslyckade, upprepningen av en sexualitet och ett kön (Butler 1999, 173f).

The scenes of the gathering of the friends of Jesus, his betrayal, the path to crucifixion and finally to death can be read from the multiple combination of bodies present in them: kisses (as in Judas), people escaping nude, civilians and soldiers pushing each other, threatening each other's bodies, culminating finally in a dissolution scene. Crucifixion is actually dissolution with Christ dying as a dissolute Messiah. The Messiah's epic has been saturated in the Gospel narrative and now has been dissolved in the ultimate limitation of God's excessive power. It may, however, be continued with a new scene. New embraces, new bodies touching other bodies and all kind of sensuous [*sic!*] interactions may occur again.⁸⁷

En liknande upprepning som finns i de Sades sängkammarscener återfinns alltså, enligt Althaus-Reid, i evangeliernas berättelse om Jesus. Precis som de Sade organiserar kropparna på ett schematiskt sätt i en oändlig kedja av scener så är också kyrkan beroende av hur kroppar organiseras, inte minst liturgiskt. Genom att korsa kristendomen med markis de Sades polyamorösa, promiskuösa och ateistiska texter får Althaus-Reid fram nya mönster för att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Liknande ansatser är frånvarande i både det svenskkyrkliga materialet och intervjumaterialet, bortsett från vad Mika ger uttryck för.

Logiken i de Sades texter är att texten når sin mättnadspunkt när allt har visats och sagts varpå en ny scen tar sin början utifrån en ny sexuell utgångspunkt. Det är alltså ingen egentlig gränslöshet, inget kaos, som de Sade förespråkar. Hegemoniska normativa lagar och gränser utgör i stället den nödvändiga relief som de Sade låter bli sin antites. Det är genom att vara lagens, reglernas och normernas motpart som de Sades egna regler, begränsningar och normer formuleras. Paradoxalt nog befäster samtidigt de Sade det han så frenetiskt tar avstånd ifrån, inte minst genom sin upptagenhet av att *inte* följa reglerna och lagarna.

Det är heller inget upplösande och destabiliserande som framträder i Marcella Althaus-Reids läsning av markis de Sade, utan snarare förslag till nya möjligheter och utgångspunkter för att organisera kropparna inom kristendomen. Orgierna blir ett slags nytolkning av hur kroppar kan organiseras i relation till den befintliga normerande ordningen. De beslut som fattas av Svenska kyrkans kyrkomöte påverkar hur kroppar organiseras inom Svenska kyrkan. Kyrkan organiserar kroppar; den

87 Althaus-Reid 2003, 29

definierar, möjliggör och begränsar relationsformer. Beslut som fattas inom Svenska kyrkan formuleras likt ett liturgiskt schema redo att iscensättas, i ett slags performativ repetition. De hegemoniska sexualitetskategorier som ligger till grund för Svenska kyrkans såväl som för intervjupersonernas tal om sexualitet formar, med Steven Seidmans ord, "the ordering of desires, behaviors, and social institutions, and social relations – in a word, the constitution of the self and society".⁸⁸ Den ordning som konstituerar människors självuppfattning, liksom samhällets och kyrkans organisering, utmanas alltså inte nämnvärt av den omorganisering av kropparna som Althaus-Reid förespråkar utifrån de Sades texter. Men den libertinska *epistemologin* bär ändå på möjligheter att ge andra teologiska perspektiv genom att påvisa alternativa sätt att tänka kring teologi, sexualitet och kristen tro, liksom olika sätt på vilka människor kan relatera till varandra, vilket kan innebära att hegemoniska antaganden görs instabila. Hur detta kan gå till formulerar Althaus-Reid på följande vis:

It is not enough to open, for instance, a theological reflection on masturbation, using masturbation as the motive of an ecclesiastical or eschatological concern (are masturbators going to be amongst the elect?), but rather to think Christian eschatology from an epistemology derived from masturbation.⁸⁹

Det är också eskatologin och den nära samhörande föreställningen om döden som jag vänder mig till härnäst för att undersöka nya utgångspunkter för en teologi om kristen tro och sexualitet. Marcella Althaus-Reids läsning av markis de Sade omkullkastar själva koordinaterna för att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Detsamma gäller George Batailles *Madame Edwarda*, där den vulgära, promiskuösa eros förs in i gudsrelationen. Både Bataille och de Sade har visat sig fungera som tankeväckande och produktiva utgångspunkter för teologin, trots de till synes oförenliga inslagen av promiskuitet och polyamorösa relationer.

Syftet med den följande, avslutande delen är att finna andra utgångspunkter för att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad än vad det biopolitiska arkivet möjliggör. Jag börjar dock med Sigmund Freuds

⁸⁸ Seidman 1995, 128

⁸⁹ Althaus-Reid 2003, 51

psykoanalys för att diskutera en ecklesiologisk diagnos som uppmärksammar ett motstånd mot förändring när det gäller föreställningar om såväl sexualitet och samlevnad som kyrkan och kristen tro.

SEKULARISERING, ECKLESIAL DÖD

I en text om fetischism skriver Freud om kastrationsskräcken i samband med att ”tronen och altaret är i fara”.⁹⁰ Sekularisering och religiös förändring innebär, från Freuds perspektiv, att de fallocentriska institutionerna i ett samhälle – tronen och altaret – står inför sin egen död. Förlusten av forna institutioner, liksom om föreställningarna om desamma, hör samman med förmågan att sörja och att kunna hantera hur nya strukturer ersätter gamla.⁹¹ Det är visserligen inte självklart att tala om sekularisering när den religiösa förändring som ägt rum under drygt 100 år ska karaktäriseras. Berättelsen om sekulariseringen har under den senare delen av 1900-talet fått ge vika för en berättelse om religiös förändring och religionens nya synlighet, där religioner alltjämt spelar en viktig roll i såväl samhällslivet som i enskilda människors liv. Religiositeten har till viss del lösgjorts från sin tidigare institutionella hemvist för att i stället bli en del av en människas livsstil och identitet.⁹² David Lyon, som delar denna uppfattning, skriver följande i *Jesus in Disneyland* (2000): ”The point is that religion, in this view, would no longer be seen as some faltering force whose erstwhile institutional supports have crumbled, but rather as a dynamic cultural resource.”⁹³ Men samtidigt som man talar om en avsekularisering på individnivå, kan man tala om sekularisering på institutionell nivå. En jämförelse mellan 1972 års statistik över antalet medlemmar i Svenska kyrkan och den som finns tillgänglig för 2008 ger en förhållandevis entydig bild av att Svenska kyrkan

90 Freud 2003, 391

91 Jfr Jonte-Pace 2001, 117f

92 En av sekulariseringstesens främste förespråkare, Peter Berger, talar numera i stället om en *avsekularisering* (se Berger 1999, 1–18). Thomas Luckmann formulerar en kritik av sekulariseringstesens redan 1967 i *The Invisible Religion* (se t.ex. Luckmann 1967, 35f). I Hoelzls och Wards *The New Visibility of Religion* (2008) diskuteras denna religionens nya synlighet (se särskilt Sweeney 2008, 15–29; Boeve 2008, 187–209). Se också Heelas och Woodhead 2005, 78f.

93 Lyon 2000, 32

förlorar medlemmar.⁹⁴ Håller tendensen i sig kommer Svenska kyrkan i sinom tid att upphöra som kyrka. Svenska kyrkan står, utifrån ett sådant scenario, inför en ekklesial död. Svenska kyrkans medlemsras innebär inte nödvändigtvis att Sverige har avkristnats – det innebär att Svenska kyrkans medlemsstatistik har förändrats. Religionens återkomst är alltså inte synonymt med Svenska kyrkans återkomst.

Frågan om ekklesial död måste specificeras ytterligare. Uppgiften att minnas vad Svenska kyrkan är, bland annat i form av tradition, liturgi och lära, har med majoritetens som regel tysta samtycke ålagts en aktiv minoritet ställföreträdande kristna. Den ekklesiala döden innebär då, utifrån Grace Davies resonemang, att en majoritet har överlämnat ansvaret för Svenska kyrkan och den kristendom som där utövas till en minoritet minnesansvariga.⁹⁵ Man kan därmed se den ekklesiala döden ur minst två perspektiv. Till Svenska kyrkans förändrade medlemsantal – den ekklesiala döden i dess första bemärkelse – måste en uppdelning mellan en kyrklig minoritet och majoritet tilläggas. Det blir följaktligen minoritetens minne som definierar vad Svenska kyrkan är, vad det är som ska minnas. Det är genom minnesarbetets repetition som det svenskkyrkliga arkivet består och genom kyrkomötesbeslut, misslyckade upprepningar och minnesakter som det förändras.⁹⁶ Den fullständiga amnesin – Svenska kyrkans utplåning och död – är ur ett sådant perspektiv avlägsen. Klart är dock att Svenska kyrkan har genomgått en förändring både när det gäller antalet medlemmar och synen på sexualitet. En sådan förändring innebär att Svenska kyrkan har att hantera en djupgående institutionell förändring som ur ett freudianskt perspektiv kan betraktas som den gamla kyrkans död.

I *The Church Faces Death* (1999) framhåller Michael Jenkins att en av anledningarna till att kyrkor tynar bort och slutligen dör är att ekklesiologin alltjämt är ett teoretiskt projekt utan närmare förankring i "[the]

94 1972 var medlemmarna 7754784 till antalet; 2008 var antalet 6751952, vilket är en förskjutning från att omfatta 95,2 procent av befolkningen 1972 till 2008 års 72,9% (se Svenska kyrkan 2009). Vad de statistiska förändringar beror på och vad de egentligen betyder kan det dock råda olika uppfattningar om.

95 Davie 2000, 177–182; Davie 2007, 137ff. Detta resonemang utgår från Danièle Hervieu-Légers (2000) teori om religion som en minneskedja och sekularisering som minnesförlust.

96 Jfr Derrida 1995a, 51. Se kapitel 2 för en mer utförlig diskussion om minnets betydelse för arkivet.

messy realities of plurality”.⁹⁷ Därmed instämmer han i Nicholas M. Healys kritik av den moderna ecklesiologin, som formulerar kyrkans identitet utifrån en kyrkosyn som både är avlägsen från de människor som uppbar kyrkan och dem som skulle kunna utgöra den. ”[B]lueprint ecclesiologies” hindrar stundom kyrkans ansträngningar att ta sig specifika uttryck i den kontext där kyrkan tar gestalt, menar Healy.⁹⁸ Den samtida ecklesiologin misslyckas därtill med att göra reda för hur kyrkan skiljer sig från andra mänskliga sammanslutningar och aktiviteter, vilket har fått en avlägsen och diffus kyrka till följd. Detta har att göra med, menar Jinkins, att teologer har varit alltför upptagna med att formulera teoretiska taxonomier av vad kyrkan är, kan och bör vara.⁹⁹ Taxonomierna bär förvisso på en möjlighet; i framställningen av olika modeller av kyrkan kan uppmärksamheten riktas mot de aspekter där modellerna misslyckas. På så vis, genom taxonomiernas misslyckande, kan en ökad förståelse av kyrkan genereras. Jinkins formulerar sin, vad man kan kalla, negativa, apofatiska ecklesiologi utifrån Jacques Derridas *The Gift of Death* (1995). På ett emblematiskt, formelartat vis uttrycker Derrida en kristendomsuppfattning som även Jinkins införlivar med sin ecklesiologi: ”What has not yet arrived at or happened to Christianity is Christianity.”¹⁰⁰ Derrida syftar på den messianska eskatologi som här ska förstås som att ”något” ännu inte har inträffat. Kristendomen är ofrånkomligt ofullbordad så länge det eskatologiska löftet om Kristi återkomst kvarstår. Vad innebär då kristendomens messianska eskatologi för Jinkins ecklesiologi? Och vad innebär det för Svenska kyrkans hantering av den institutionella förändring som har ägt rum?

97 Jinkins 1999, 3

98 Healy 2000, 52

99 En ofta refererad modern ecklesiologi som består av taxonomier finns i den katolske teologen Avery Dulles *Models of the Church* (2002). Dulles listar där sex olika kyrkomodeller som är att betrakta som aspekter av vad en kyrka kan vara, snarare än som uteslutande kategorier. Den sjätte modellen tillkom efter en utvärdering av de tidigare modellerna, som var fem till antalet (se Dulles 2002, 195ff).

100 Derrida 1995b, 28. Sentensen är att betrakta som en utläggning av Jan Patočkas *Hetical Essays on the Philosophy of History*, snarare än som en av Derridas ståndpunkter. Det är mot bakgrund av Derridas resonemang kring skillnaden mellan religion och institutionaliserade dogmer som Jinkins ecklesiologi tar form. Det är alltså, med Derridas ord, en ”nondogmatic doublet of dogma, a philosophical and metaphysical doublet, in any case a *thinking* that ‘repeats’ the possibility of religion without religion” (Derrida 1995b, 49). Det är ett tema hos Derrida som Jayne Svenungsson (2004, 152) menar är apofatiskt.

I stället för att tillgripa konstgjord andning menar Jinkins att kyrkan ska möta döden: "the church can only know this power [of resurrection] in actually facing its death".¹⁰¹ Kristen tro på uppståndelse efter döden måste därmed sättas i verket även på en institutionell nivå i kyrkan. Problemet med att hänge sig åt olika strategier för att få kyrkan att till varje pris överleva är att den aspekt av den kristna tron som handlar om död och uppståndelse riskerar att få inta en undanskymd plats. Detta sker, menar Jinkins, när kyrkans fokus riktas mot aspekter som marknadsföring, anpassning och en överdriven upptagenhet med formerna och de institutionella aspekterna av kyrkan. Snarare än att klamra sig fast vid ecklesiologiska föreställningar som har med kyrkans institutionella karaktär att göra, menar Jinkins att det finns oanade möjligheter med den kris som delar av kristenheten i väst står inför, med sviktande medlemsantal som symtom. I stället för att hemfalla åt thanatofobi skulle kyrkan kunna reformeras på ett grundläggande sätt när dess *raison d'être* ifrågasätts. Genom att vända sig till kristna föreställningar om död, uppståndelse och eskatologi kan andra tankemönster och fästpunkter framträda som, tillsammans med promiskuitet och polyamorösa relationer, utmanar de nu dominerande uppfattningarna om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Dödsskräcken och ångesten inför döden måste med andra ord utbytas till dödsbrottet och tron på uppståndelsen.¹⁰²

Frågan är om inte Jinkins lösgör kyrkan från dess institutionella karaktär i utläggningen om den samtida kristenhetens dödsskräck, samtidigt som det är en kontextuellt förankrad ecklesiologi han förespråkar. Detta förblir oklart. Det är emellertid inte min uppgift att här formulera en kontextuell ecklesiologi utan snarare att undersöka möjliga alternativ till de hegemoniska sexualitetskategorierna, samt de implikationer som dessa alternativ kan tänkas medföra för den organisering och förståelse av kristen tro, sexualitet och samlevnad som hittills har framkommit. Det gör jag genom att ta fasta på Jinkins diagnos av den samtida kristenhetens thanatofobi.

¹⁰¹ Jinkins 1999, 14

¹⁰² Jinkins 1999, 9–14, 27f. En biblisk referens som emellanåt anges i detta sammanhang, bland annat av Michel Jinkins, är hämtad från Markusevangeliet: "Om någon vill gå i mina spår måste han förneka sig själv och ta sitt kors och följa mig. Ty den som vill rädda sitt liv skall mista det, men den som mister sitt liv för min och evangeliets skull, han skall rädda det" (Mark 8, 34–35).

Thanatofobi, sorg och melankoli

Thanatofobi hör samman med melankoli, en oförmåga att sörja förluster och acceptera förändring. Sorg och melankoli är i Freuds perspektiv ”en reaktion på förlusten av en älskad person eller någon abstraktion som sätts i dennas ställe, som fosterland, frihet, ett ideal osv”.¹⁰³ För Freud liknar melankolin i några avseenden sorgen, men melankolin bär på en ambivalens när det gäller det objekt som gått förlorat. Det förlorade objektet överges endast delvis, medan det samtidigt hålls kvar genom, som Freud skriver, en narcissistisk identifikation med objektet.¹⁰⁴ Det handlar om, understryker Karin Johannisson, en ”förlust av något som *man inte vet vad det är*”.¹⁰⁵ Melankoli är med andra ord en patologisk, oavslutad sorg. I *Speaking the Unspeakable* (2001) för Diane Jonte-Pace samman Freuds teori om melankoli med förlusten av vad som upplevs som bestående samhällseliga institutioner: tronen och altaret. Melankoli innebär då oförmågan att sörja uttjänta strukturers såväl som institutioners död.¹⁰⁶ Alla moderna människor, skriver Jonte-Pace, ”have experienced symbolic loss, which we may or may not be able to mourn successfully”.¹⁰⁷ Den ecklesiologiska thanatofobin inbegriper följaktligen en melankoli som innebär att kyrkan fäster sig vid vanemässiga föreställningar om vad kyrkan är eller kan vara.

Inom Svenska kyrkan hör melankolin samman med en specifik grupp minnen; de minnen som på allvar håller på att falla i glömska. Det kommer bland annat till uttryck i kampen om att definiera vad Svenska kyrkan är i relation till en pågående förändring. En sådan kamp är samtidigt en repetition och ett bevarande av ett minne. Men melankoli kan diskuteras på flera andra sätt; som genusmelankoli, ecklesial melankoli och melankoli i förhållande till sexualitetskategorierna. När det gäller sexualiteten påpekar Elizabeth Stuart att det nuvarande förhållnings sättet till moderna konstruktioner av sexualitet och genus beror på att kyrkan har blivit melankolisk:

103 Freud 2003, 215

104 Freud 2003, 221

105 Johannisson 2009, 30

106 Jonte-Pace 2001, 117–130

107 Jonte-Pace 2001, 130

Laughter-lines were replaced by the paleness of melancholy as the Church simultaneously lost confidence in the reality of the resurrection and uncritically bought into modern constructions of gender and sexuality.¹⁰⁸

Förlusten av humor hör, tillsammans med bristen på tron på uppståndelsen, alltså samman med kristendomens införlivande av moderna sexualitetskategorier. Den melankoli som Stuart skriver om i samband med sexualitetskategorierna har flera likheter med vad Judith Butler kallar genusmelankoli. Som Butler formulerar det i *The Psychic Life of Power* (1997): ”The prohibition on homosexuality preempts the process of grief and prompts a melancholic identification which effectively turns homosexual desire back upon itself.”¹⁰⁹ Enligt Butler formas det heterosexuella subjektet genom en avskärmning från ett homosexuellt begär. Det homosexuella begäret hålls emellertid kvar genom en identifikation där det förblir dolt för subjektet. Det blir därför omöjligt att sörja. Det förlorade objektet måste hållas dolt via en melankolisk identifikation som är konstituerande för subjektet.¹¹⁰ Det är alltså inte bara invanda föreställningar om kyrkan som präglas av melankoli och thanatofobi, utan också hegemoniska sätt att tala om sexualitet. Det är denna melankoli som kyrkan måste överge om biopolitiken på allvar ska kunna utmanas. I stället för att upprepa gängse föreställningar om mänsklig sexualitet menar Stuart att kyrkan bär på andra möjligheter som kan artikuleras i hur den kan förhålla sig till samhället i övrigt:

Repetition with a critical difference is how the Church performs. It is how it interacts with culture, it is how it keeps itself open to the renewal of the Holy Spirit. And this performance begins in death. Christians die [...] to enter life. [...] In embracing death, martyrs queered it, performing it subversively in order to point to its defeat.¹¹¹

108 Stuart 2004, 66

109 Butler 1997, 142

110 Butler 1997, 137–142. I den oidipala ordningen finns det ett förbud mot ett homosexuellt begär som innebär att det måste utplånas. Förlusten av det homosexuella begäret konstituerar det heterosexuella subjektet då det homosexuella begäret blivit en omedveten del av subjektet i jag-blivandet. Den heterosexuella matrisens stabilitet både konstitueras och hotas av det homosexuella begäret. Melankolin innebär här att det homosexuella begäret inte sörs i den heterosexuella symboliska ordningen, utan införlivas omedvetet som dess konstituerande aspekt. Det är en melankolisk identifikation med det förlorade som konstituerar det melankoliska subjektet.

111 Stuart 2004, 67

Kristendomens införlivande av moderna konstruktioner av sexualitet beror alltså enligt Stuart på att kyrkan har förlorat den eskatologiska föreställningsförmågan. När kristen tro inte rymmer ett eskatologiskt perspektiv uppstår en risk att förloras i melankoli och bli ämnad åt att endast upprätthålla den rådande hegemoniska ordningen. Med Stuarts ord: "The absence of an afterlife deprives the Christian mind of a space beyond heterosexuality and homosexuality."¹¹² I stället för att söka i historien efter en sann kristen sexualitet, menar Stuart att teologerna borde formulera en teologi om sexualiteten från ett eskatologiskt perspektiv.¹¹³ Men låt mig ändå vända mig till historien, med Foucault, för att därefter vända tillbaka till samtiden.

Redan under antiken utmärkte sig kristendomen i sitt förhållande till kroppen och identiteten. Foucault skriver följande: "Syndabotens mål är inte att upprätta en identitet. I stället markerar den en avsvärjelse av självet, ett uppbrott från självet: *Ego non sum, ego*."¹¹⁴ Med kristendomen tillkom den "paradoxala relationen mellan utplåning av synd och självexponering" som kom att sysselsätta den tidiga kristendomen.¹¹⁵ Det paradoxala består i att synden utplånas samtidigt som syndaren manifesterar sig i offentliggörandet av synden. En sådan självexponering innebär en självdestruktion eftersom syndabotens mål inte är att upprätta en identitet utan snarare att upplösa den. Denna hållning går igen i den kristna mystiken, med Julia Kristevas ord: "Den kristna mystiken har gjort frånstötningen av sig själv till det yttersta beviset på ödmjukheten inför Gud".¹¹⁶ Även Ola Sigurdson har skrivit om senantikens kristna och deras förhållande till kroppen, det omgivande samhället och döden. Det handlar då om martyrskapet: "Genom att beskriva lidande och död som en seger försökte martyrakterna triumfera över de gängse kategorierna för mänsklig subjektivitet [...]. Kroppen fick en ny social betydelse genom den kristna diskursen."¹¹⁷ Kristendomen utmanar alltså inte enbart vedertagna föreställningar om människan i martyrskapet, utan också hegemoniska samhälleliga berättelser om äktenskapet och sexu-

112 Stuart 2004, 61

113 Stuart 1997, 195–196

114 Foucault 2008, 286

115 Foucault 2008, 285

116 Kristeva 1992, 29

117 Sigurdson 2006, 530

aliteten. Eskatologin innebär därmed inte bara en väntan på något som komma skall, utan också något realiserat som har potential att forma det mänskliga livet. Detta framhåller även Slavoj Žižek när han skriver att för Paulus handlar inte liv och död om objektiva fakta utan om ”två existentiella (subjektiva) positioner”.¹¹⁸ Döden handlar då inte om den förment objektiva döden, utan om liv, eller kanske snarare; *ett annat* liv. Men vad innebär denna oxymoron, att döden kan betraktas som liv?

Döden som gudsmöte

Under medeltiden formulerades en *ars moriendi* inom kristenheten, med anvisningar om hur döende människor på bästa sätt kunde förberedas inför döden.¹¹⁹ En motsvarande *ars moriendi*, som kan ersätta den kulturella konstruktionen av döden med det sakrament döden kan innebära, saknas i dag. Kristendomen har, menar Stuart, försummat dödens sakramentala betydelse. Mötet mellan Gud och den döde firas inte som ett sakrament, som andra gudsmöten kan göra. Döden som kulturell konstruktion präglas av sorg och melankoli med fokus på de kvarlämnade, inte på den döde. Men, som Stuart skriver, ”Christians die, their bodies wear out or fall vulnerable to disease or violence, but a Christian death is a death with critical difference”.¹²⁰ Denna skillnad består i att ”[w]e die, but we are not consumed by death. We die to live and to live more fully than we do now”.¹²¹ I stället för att enbart uppfattas som ett slut kan alltså döden också betraktas som ett gudsmöte och som en markering inför ett annat liv, eller med Žižek; en annan existentiell subjektposition.

De dominerande föreställningarna om sexualitet kan ges en annan innebörd om det självutplånande drag som *ars moriendi* implicerar förs in i bilden. *Ars moriendi* innebär inte att en ny identitet upprättas jämte de redan befintliga utan snarare ett annat förhållningssätt till de gängse hegemoniska sexualitetskategorierna. Den hegemoniska heteronormativa kristna diskursen består, utifrån detta perspektiv, tack vare kristenhetens oförmåga att beakta dödens betydelse för kristen tro och sexuali-

¹¹⁸ Žižek 2004, 94

¹¹⁹ Det var främst genom Johannes Gersons (1363–1429) skrift i detta ämne som konsten att dö kom att spridas. Se Hagberg (2009) för en introduktion till Gersons teologi, samt en nyöversättning av *Ars moriendi*

¹²⁰ Stuart 2004, 62

¹²¹ Stuart 2004, 63

tet. Svenska kyrkan har anammat vad Foucault har kallat biopolitikens kategorisering av den mänskliga sexualiteten. Upprätthållandet av det svenskkyrkliga arkivet är beroende av dessa definitioner av sexualiteten, utifrån vilka den genuina homosexualiteten har formulerats. *Ars moriendi* inbegriper alltså inte bara ecklesiala möjligheter som försummas med kyrkans thanatofobi. Den kan också, enligt Stuart, innebära biopolitikens död.

Det är emellertid inte bara dödens sakramentala betydelse som gått ur tiden, utan även dopets betydelse som sakrament. Kristna lever i och formas av kulturen men är också frånvarande i den, menar Stuart. Detta har betydelse för hur ett kristet liv kan utformas: "the ontological change affected by baptism in which selfhood is grounded in Christ requires a performance of humanness critically different [...] there is no room in the baptized soul for melancholia. Death is dead".¹²² Både döderna, dopet och den kristna eskatologin tillskrivs här en potential att både omforma livet och att förhålla sig till moderna konstruktioner av sexuella identiteter på ett annat sätt. Dopet tänks alltså utplåna det begär och kön som barnet interPELLERAS redan vid födelsen och i stället bana väg för en ny kristen begärsstruktur. Stuart framställer här ett melankoliskt sinnelag och ett kristet liv som två väsensskilda subjektpositioner. Det handlar om, som Ola Sigurdson uttrycker det, olika eskatologiska horisonter som "betingar olika sätt att vara i världen".¹²³ Det innebär att kristna kan förhålla sig till det kulturellt skapade utifrån ett visst eskatologiskt perspektiv. Det är ett sådant eskatologiskt perspektiv som Sarah Coakley menar att Judith Butler saknar, varför hon får problem med att på allvar utmana, underminera och förändra samtida vedertagna sexualitets- och köns kategorier.¹²⁴ Utan en eskatologisk horisont förhindras också sorgen. I stället upprätthålls den genusmelankoli som Butler själv omnämner. Det är, som Stuart skriver, genom dopet som döderna upplöser konstruktionerna av sexualiteten, då man lämnar "the life of constructed identi-

122 Stuart 2004, 63

123 Sigurdson 2006, 585

124 Coakley 2002, 153f. Steve Garlick menar att Butlers teori om genusmelankoli "fails to move beyond the formation and reiteration of the gendered subject, and thus does not attend sufficiently to the agency of that which is withheld from the subject in the constitution of identity" (Garlick 2002, 866). Därmed stämmer Garlick in i Coakleys kritik av Butler, men i stället för att förespråka en eskatologisk horisont utgår Garlick från Freuds psykoanalys och begreppet *Das Unheimliche*.

ties for a new type of belonging determined only by God”.¹²⁵ I denna nya gudsrelation menar hon att de kulturellt skapade sexuella identiteterna kan överges. Döden inger hopp då den frigör kristna från att ständigt upprepa ett otillfredsställt begär som dikterats av vetenskapliga definitioner av mänsklig sexualitet och begär. Detta eskatologiska perspektiv väcker emellertid en rad frågor. Hur undslipper den kristna identiteten att vara en kulturell konstruktion bland andra? Vilken slags död talas det om: en mystik död (*mors mystica*), en kroppslig död, eller något tredje? Och hur kan denna död gestaltas?

Ett sätt att iscensätta kristendomen har varit genom en bokstavlig läsning av Paulus ord där människan uppmanas att vara en dåre ”för Kristi skull” (1 Kor 4:10).¹²⁶ Under kristendomens historia har den helige dåren och skrattet kommit att knytas samman med närheten till Gud och uppståndelsen. Den helige dåren var en religiös roll i det medeltida Europa liksom i den ryskortodoxa kyrkan. Mikhail Epstein menar att Kristi dåre hör samman med den apofatiska teologin och står i motsättning till den dominerande teologiska diskursen.¹²⁷ Det är en sådan dårskap som Elizabeth Stuart tar fasta på när hon söker efter en utväg ur melankolin. Hon menar att dårskapen i Kristus, liksom de kristna asketernas avståndstagande från socialt konstruerade identiteter, innebär ett motstånd som kan skapa rum för en ny identitet, den identitet som ges vid dopet, en identitet given av Gud.¹²⁸ Denna identitet är visserligen även den socialt konstruerad, vilket ytterligare understryker svårigheterna med att finna alternativ till de sexuella identiteter som formuleras med biopolitiken. Det föreligger alltså en risk med att identiteter som Kristi dåre blir en identitet bland andra. Det biopolitiska arkivet upprättas då, snarare än utmanas och förändras på ett mer genomgripande sätt.

I det här kapitlet har jag undersökt andra sätt att tala om kristen tro,

125 Stuart 2004, 59–60

126 Se också 1 Kor 3:18–23: ”Den av er som tycker sig vara vis i världslig mening måste först bli en dåre för att bli vis. Ty denna världens vishet är dårskap i Guds ögon. Det står skrivet: Han snärjer de visa i deras slughet, och vidare: Herren vet att de visas tankar är tomhet. Därför skall ingen grunda sin stolthet på människor. Allt tillhör er – Paulus, Apollos och Kefas, hela världen, liv och död, nutid och framtid, allt är ert. Men ni tillhör Kristus, och Kristus tillhör Gud.”

127 Epstein 1999, 384. Epstein skriver: ”The same logic of negative knowledge of God applies here. Man knows God through things that man cannot control by his will or reason” (1999, 384).

128 Stuart 2004, 67

sexualitet och samlevnad än de som tidigare har framkommit i intervjumaterialet och i Svenska kyrkans dokument. Syftet har inte i första hand varit att argumentera för en annan teologi, även om det kan bli ett resultat av mitt arbete. Jag har här diskuterat nya utgångspunkter för en kristen diskurs om sexualitet och samlevnad genom att behandla melankoli, thanatofobi och *ars moriendi*. Samtidigt har svårigheterna och problemen med att avsiktligt förändra den rådande ordningen framhållits. Genom att visa på att den ordning som kommer till uttryck i materialet varken är naturlig eller given, utan artefaktisk, framhålls möjligheter till en förändring. Hur en sådan förändring kan genomföras i praktiken återstår emellertid att se. Det är en uppgift som ligger utanför ramen för denna avhandling.

8. EPILOG

Torsdagen den 22 oktober 2009 fattade kyrkomötet ett beslut om att införa kyrklig vigsel för samkönade par. Trots att frågan var en av de mest uppmärksammade klingade debatten förhållandevis snart av. Den livliga åsiktsstrid som bröt ut omedelbart efter beslutet om en välsignelseakt för samkönade par och som fick nytt bränsle med prästdeklarationen finner ingen motsvarighet. En del av svaren på frågan om varför protesterna uteblev står att finna i den debatt som ägde rum under kyrkomötet 2009.

VIGSEL FÖR SAMKÖNADE PAR

Upprinnelsen till beslutet om äktenskap för samkönade par inom Svenska kyrkan var ett riksdagsbeslut om att införa könsneutrala äktenskap. Riksdagsbeslutet vann laga kraft den 1 maj 2009.¹ Ett av resultaten blev att partnerskap togs bort som möjligt alternativ för samkönade par; partnerskapet kom att ersättas av äktenskapet. Kyrkomötets beslut om att välsigna samkönade par förlorade därmed sin betydelse.² Det handlade emellertid inte endast om vigsel för samkönade par, utan också om vigselrätten. I Kyrkostyrelsens skrivelse föreslås ”Kyrkomötet att Svenska kyrkan utnyttjar den möjlighet som erbjudits i lagstiftningen att även fortsättningsvis förrätta vigsel samt att Svenska kyrkan även bör viga

1 Se Regeringens proposition 2008/9:80 *Äktenskapsfrågor*, samt de motioner som följde.

2 De par som redan ingått partnerskap behöver inte omvandla sitt partnerskap till äktenskap. Svenska kyrkan kommer därför att behålla ordningen för en välsignelseakt för dessa par under överskådlig framtid.

par av samma kön”.³ Detta förslag ges även stöd i gudstjänstutskottets betänkande. Det handlar alltså om två saker: vigselrätten och vigsel för samkönade par.⁴

Det som slår en när man läser anföranden från kyrkomötet 2009 är frånvaron av debatt. Utgången av kyrkomötesdebatten tycks vara given på förhand. Positionerna befästes visserligen än en gång men utan att vare sig väcka förvåning eller bestörtning hos de inblandade. Detta noterar också några av kyrkomötesdeltagarna. Tydligast är Dag Sandahl som när de flesta inlägg är gjorda ställer frågan: ”När börjar egentligen Kyrkomötets debatt om vigsel och äktenskap?”⁵

Yngve Kalin, som nu medverkar i det av honom hårt kritiserade kyrkomötet, anför en av orsakerna till varför debatten uteblir. Kalin konstaterar uppgivet att ”det är svårt att tillföra något nytt i den här debatten [...]. En välorganiserad lobby, mina vänner, skördar nu stora framgångar”.⁶ Under kyrkomötesdebatten var Kalin påtagligt nedtonad. Men när han ånyo ger röst åt *Kyrklig samlings* ståndpunkter i frågan, som dess ordförande, är det andra tongångar. *Kyrklig samling* är kritisk till beslutet om att öppna äktenskapet för samkönade par, men menar samtidigt att det sedan kyrkomötesbeslutet 2005 endast varit en fråga om tid innan ett sådant beslut skulle fattas. Denna gång uteblir ett upprop i prästdeklarationens anda. I stället formuleras en uppmaning och en uppmaning. Uppmuntran är riktad till Svenska kyrkans medlemmar: ”Vi uppmantrar alla att söka sig till sådana församlingar, biskopar och präster, som upprätthåller Kyrkans äktenskapssyn.”⁷ Uppmaningen riktar sig till Svenska kyrkans präster samt ”alla gudstjänstfirare”. De uppmanas ”skriftligen meddela sina domkapitel att de håller fast vid Guds

3 KsSkr 2009:6, 1

4 G 2009:2. Efter riksdagsbeslutet om att införa könsneutrala äktenskap innebär en vigsel av samkönade par en *äktenskaplig* vigsel. Det var just mot användningen av begreppet äktenskap som många inom Svenska kyrkan vände sig när frågan var på remiss i samband med den statliga utredningen *Äktenskap för par av samma kön – Vigsselfrågor* (SOU 2007:17). Det fanns också en stor minoritet som var för en vidgning av begreppet äktenskap (se KsSkr 2009:6, 23).

5 Kyrkomötet 2009b, 129

6 Kyrkomötet 2009b, 81. Kritiken av demokratiseringen och politiseringen av kyrkomötet har Kalin uttryckt i flera sammanhang. Svenska kyrkan kännetecknas, enligt Kalin, av ett systemfel som har att göra med ”hur kyrkomötet är konstituerat och hur beslut fattas” (Kalin 2006b).

7 *Kyrklig samling* 2009

ord och bekännelsen i fråga om äktenskapet” samt att deklarerat att de ”inte bejakar kyrkomötets beslut”.⁸ Bifogat finns ett förtryckt brev som utgör ett exempel på hur brevet till biskopen och kyrkoherden kan utformas. I förhållande till prästdeklarationen är denna protest stillsam. Inte heller den mediala uppmärksamhet som prästdeklarationen rönt infann sig. Det finns heller inga uppgifter om hur många präster och gudstjänstfirare som har hörsammat *Kyrklig samlings* uppmaning och uppmaning.

En av anledningarna till att debatten uteblev vid kyrkomötet 2009 är alltså enligt *Kyrklig samling* att det redan var vid kyrkomötet 2005 som det avgörande beslutet fattades. Detta menar också flera av kyrkomötesdeltagarna, bland andra Margarethe Isberg som framhåller att ”Svenska kyrkan tog det avgörande steget 2005 med införandet av kyrklig välsignelse av partnerskap”.⁹ Martin Lind delar denna uppfattning: ”Den teologiska grunden för att säga ja till samkönade äktenskap menar jag att vi redan egentligen har gått igenom, genom att Svenska kyrkan tog ställning för den samkönade kärleken.”¹⁰ Nu handlar det i stället, menar Lind, om terminologi; om huruvida samkönad kärlek kan kallas äktenskap. Eller med Britta Olinders ord: ”Dagens tilläggsbeslut gäller egentligen formalia och semantik, förvisso med stort symbolvärde.”¹¹ Sven-E. Kragh beskriver hur han reflekterade över beslutet om att välsigna samkönade par och jämför det med det stundande beslutet:

När jag läste i Kyrkomötets handlingar om det som skedde 2005 ställde jag frågan när jag kom hem, vad är det för skillnad mellan den välsignelse över partnerskap som vi har beslutat över och det äktenskap och den vigning som då sker?¹²

Det är därför inte heller konstigt att många av de argument som föreligger vid kyrkomötet 2009 känns igen från tidigare kyrkomöten, i synnerhet det som ägde rum i oktober 2005. Det finns dock några märkbara skillnader som när språkbruk och argument förskjuts, förändras och by-

8 *Kyrklig samling* 2009

9 Kyrkomötet 2009b, 78

10 Kyrkomötet 2009b, 84

11 Kyrkomötet 2009b, 108

12 Kyrkomötet 2009b, 102

ter position.¹³ Det framträder till exempel när Gustaf Bengtsson kommenterar den genuina homosexualiteten, som var en förutsättning för att en välsignelseakt skulle komma till stånd:

Jag har hört argumentet att Paulus inte skulle ha känt till den genuina homosexualiteten. Argumentet håller dock inte för en historisk-kritisk granskning och används numera sällan. Den vanligaste förklaringen verkar istället vara att kärleksbudet skulle övertrumfa alla andra bud i Bibeln. [...] Kärleken är, precis som vilken konfirmand som helst vet, i detta fall den självuppgivande agapekärleken, inte den njutningsfulla eroskärleken.¹⁴

Bengtsson bemöter här två av de vanligaste argumenten som förespråkarna anför: den genuina homosexualitetens existens och kärleksbudets primat. Men snarare än att avfärda kärleksteologin som kärlekslös och förneka den genuina homosexualiteten, bestrider i stället Bengtsson påståendet att Paulus inte skulle ha känt till den senare. I förlängningen kan det innebära, men det antyds endast hos Bengtsson, att Paulus ord om ”homosexualitet” också kan åberopas när man vill belysa den genuina homosexualiteten ur ett bibliskt perspektiv. Detta strider mot exempelvis Martin Linds argument, där en åtskillnad görs mellan två slags homosexualiteter.¹⁵ Men det innebär samtidigt att Bengtsson accepterar den genuina homosexualitetens existens, som den har beskrivits av Fagerberg, Lind och andra.

När det gäller kärleken tycks Bengtsson dela förespråkarnas uppfattning om att kärleksbudet handlar om agape, inte om eros. Skillnaden består i att Bengtsson inte knyter agapekärleken till samkönade relationer, som i stället associeras till den njutningsfulla eroskärleken. Det är följaktligen den självuppgivande agapekärleken som överträffar alla bud i Bibeln, inte den eroskärlek som här förknippas med homosexualitet och samkönad samlevnad.

13 Kyrkomötesdebatten 2009 uppvisar också andra skillnader från tidigare debatter. Biskoparna är inte eniga i frågan; flera biskopar uttrycker ett avståndstagande från det föreliggande förslaget. En annan skillnad, som kan påverka debattklimatet på kyrkomötet, är Sverigedemokraternas närvaro. Björn Söder yrkar, å Sverigedemokraternas vägnar, avslag på förslaget om äktenskap för samkönade par.

14 Kyrkomötet 2009b, 71. Bengtsson talar här om det dubbla kärleksbudet.

15 Kyrkomötet 2005b, 57

Ett av de vanligaste bibelcitat som förespråkarna för en välsignelse-akt återopade var ”Gud är kärlek”. Fredrik Sidenvall annekterar denna retorik: ”Gud är kärlek, av den sanningen lever jag.” Sidenvall stannar emellertid inte där utan fortsätter: ”Gud är kärlek, men den kärleken som är Guds, den definierar Gud själv i sitt heliga ord med lag och evangelium.”¹⁶ Den kärleksuppfattning som Sidenvall förespråkar är oförenlig med det beslut som gudstjänstutskottet föreslår.

Dag Sandahl går ett steg längre när han anammar ett av queerteoriens centrala begrepp: heteronormativ. Vanligen förknippas begreppet med makt och uteslutning, men med Sandahl förskjuts dess innebörd: ”Vad kyrkan lär om äktenskapet upprepar varje präst vid varje kyrklig vigsel i en helt heteronormativ text.”¹⁷ Det heteronormativa får här positiva konnotationer och blir det som kännetecknar vigselordningen och kyrkans text. Det är också det heteronormativa som Sandahl försvarar.

Sårbarhetsargumentet hör samman med tidigare beskrivningar av samkönade relationer som utsatta i ett promiskuöst, sexualiserat och konsumerande samhälle. Som Margareta Carlenius uttrycker det: ”Det är för vår sårbarhets skull vi behöver äktenskapet”.¹⁸ Sårbarhetsargumentet finner sin teologiska motsvarighet i den groteska kroppen eller, med Bo Brander, den sönderslagna avbilden. Sårbarheten anspelar på en ontologisk mänsklig ofullständighet, otillräcklighet och bristfällighet som konstituerar människan och gör henne öppen för eller beroende av något utanför sig själv, något transcendent. Vari det transcendentta består kan givetvis variera. Äktenskapet inför Gud framställs alltså emellanåt som potentiellt uppfyllande av ett behov som är sprunget ur människans och relationernas sårbarhet.¹⁹ Det kan konstateras att den omfattande kritik som äktenskapet som samlevnadsform har mött från bland annat feministiskt och queerteologiskt håll ytterst sparsamt återopas under kyrkomötet 2009.²⁰

16 Kyrkomötet 2009b, 80–81

17 Kyrkomötet 2009b, 71

18 Kyrkomötet 2009b, 112. Elizabeth Stuart talar också om människans sårbarhet, men gör så i samband med en kritik av äktenskapet (Stuart 2003, 59–60).

19 Det är inte bara inom Svenska kyrkan som denna uppfattning har framförts. Det visar bland andra Alan Storkey när han skriver att ”[t]he problem is the reification of sex, and the solution [...] is truthful, honest relationships before God” (Storkey 1997, 96).

20 Undantaget är Ingrid Skäremos anförande, som ställer en sentida jämlik äktenskapsförståelse mot en tidigare patriarkal och asymmetrisk dito. Skäremos inlägg bemöts, precis

Inför och i samband med kyrkomötesdebatten framkommer även argument om att Svenska kyrkan inte ska ansöka om vigselrätt, utan endast ägna sig åt välsignelse över borgerligt ingångna äktenskap. Biskop Carl Axel Aurelius är av en sådan uppfattning. Men det finns samtidigt ett motstånd mot en sådan lösning. Ofta förs traditionen fram som skäl till att behålla vigselrätten. Det finns också de som bifaller gudstjänstutskottets förslag, men ändå framhåller att det är välsignelseakten som är det primära. Biskop Tony Guldbrandzén är en av dem: ”för mig var det avgörande beslutet när Kyrkomötet beslutade att välsigna partnerskap. I min värld kan vi som kyrka inte göra mer än välsigna. Om vi förrättar vigseln juridiskt eller inte gör varken till eller från Guds välsignelse”.²¹ Biskoparna är denna gång inte eniga. Biskop Esbjörn Hagberg, som gav sitt stöd åt en välsignelseakt för samkönade par, argumenterar för att denna ordning ska bestå men säger bestämt ”[n]ej till en förändrad teologisk syn på äktenskapet”.²² En central bibelpassage om äktenskapet som anføres av motståndarna till ett äktenskap för samkönade par är hämtad ur Matteusevangeliet (19:1–10).²³ Teologiska kommittén argumenterar, i kontrast till många kritiker, att just denna bibelpassage inte är avgränsad till tvåkönade relationer utan också har relevans för samkönade relationer.²⁴ Biskop Erik Aurelius ger sitt stöd åt teologiska kommittén då han säger att ”Jesu ord om äktenskapet mellan man och kvinna inte behöver stänga dörren för en äktenskaplig relation mellan människor av samma kön”.²⁵ Biskop Ragnar Persenius menar tvärtom

som de flesta andra inlägg under debatten, med tystnad. För en mer genomgripande kritik av äktenskapet se Stuart (1995, 107–108) och Jordan (2005), samt den diskussion om äktenskapet som jag förde i föregående kapitel.

21 Kyrkomötet 2009b, 76

22 Kyrkomötet 2009b, 89

23 Bibelpassagen handlar primärt om skilsmässa, men det är dessa ord som vanligen refereras: ”Har ni inte läst att Skaparen från början gjorde dem till man och kvinna?” Och han fortsatte: ”Därför skall en man lämna sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de två skall bli ett. De är inte längre två utan ett.” (Matt.19:4–5). Se också Markus 10. I ett uttalande från *Kyrklig samling* med anledning av kyrkomötet 2009 är det Matteus 19:4–5 som åberopas som stöd för att inte acceptera en vidgning av äktenskapsbegreppet så att det också inrymmer samkönade par (*Kyrklig samling* 2009).

24 KsSkr 2009:6, 55. Teologiska kommitténs bedömningar om äktenskap för samkönade par, som presenterades inför kyrkomötet 2009, baseras i hög utsträckning på de två antologierna *Uppdrag samliv* (2007) och *Kärlekens förändrade landskap* (2009), som Mikael Lindfelt och Johanna Gustafsson Lundberg var redaktörer för.

25 Kyrkomötet 2009b, 96

att det inte är ”teologiskt möjligt att definiera äktenskapet utan att bygga på den konstitutiva föreningen av man och kvinna.”²⁶ Persenius reserverar sig inför gudstjänstutskottets förslag, men ger samtidigt sitt stöd åt en välsignelseakt för samkönade par. Inte heller biskoparnas skilda uppfattningar om bibelläsning, vigselrätt och äktenskapsbegreppet genererade någon omfattande debatt under kyrkomötet 2009.

En polyamorös framtid?

I motståndarnas argument mot en välsignelseakt och senare vigsel för samkönade par figurerade en föreställning om att ett sådant beslut skulle bana väg för polyamorösa relationer. De gränser för relationer som tidigare präglades av det heterosexuella äktenskapet förskjuts, menar man, vilket riskerar rasera den bestående ordningen. Under kyrkomötet 2009 ger Sverigedemokraten Björn Söder uttryck för en sådan uppfattning: ”vad kommer härnäst? Ska vi vidga äktenskapsbegreppet så att även polygama förhållanden innefattas av begreppet? [...] [vi kan] väl löpa lian helt ut och frånga våra skrifter helt och hållet”.²⁷ Denna beskrivning av en stundande fara delas inte av förespråkarna för en välsignelseakt och vigsel för samkönade par. I Teologiska kommitténs bedömning av hur Svenska kyrkan ska förhålla sig till äktenskap för samkönade par ställs frågan om det finns ”någon gräns för hur äktenskapet kan förändras”.²⁸ Teologiska kommitténs gräns går vid polygami. Kommittén menar att ett äktenskap för samkönade par inte banar väg för polyamorösa relationer inom Svenska kyrkan. Det sägs i stället att polygeni och polyandri ”skulle innebära ett återupprättande av en helt otidsenlig patriarkal ordning” samt vara ”oförenlig med nutida jämställdhetsideal”.²⁹ Kommittén anser vidare att ett äktenskap bör präglas av ömsesidig kärlek och trohet. Den äktenskapliga kärleken skiljer sig därtill från andra former av kärlek, inte minst då den rymmer en ”sexuell gemenskap”; ”Denna [äktenskapliga] kärlek kan knappast samtidigt riktas till flera personer”.³⁰ Det är med anledning av detta som kommittén menar att

26 Kyrkomötet 2009b, 110

27 Kyrkomötet 2009b, 123

28 KsSkr 2009:6, 59

29 KsSkr 2009:6, 59

30 KsSkr 2009:6, 59. Dessa resonemang går i linje med hur bisexualiteten har framställt och behandlats i svenska kyrkans material och i den större delen av intervjumaterialet.

ett bejakande av ett äktenskap för samkönade par inte leder till ett accepterande av polyamorösa relationer. Även om Teologiska kommitténs arbete väcker många frågor, så framgår det tydligt att kommittén tar avstånd från polyamorösa relationer.³¹ Andra uppfattningar tycks vara i svang på annat håll.

Under Pridefestivalen i Stockholm 2010 arrangerade Svenska kyrkan tillsammans med studieförbundet Sensus ett seminarium betitlat ”Polyamorös och trogen?” En av frågorna som annonserades var: ”Kan kyrkan godkänna polyamorösa familjer och ge dem sin välsignelse?”³² Medverkade gjorde bland andra Åke Bonnier, domprost i Stockholms stift, som väckte uppmärksamhet då han resonerade kring polyamorösa relationer i bloggofären.³³ Men detta innebär inte att det finns företrädare för polyamorösa relationer inom Svenska kyrkan, utan snarare att det finns en påbörjad diskussion.

Det gemensamma i argumentationen för polyamorösa relationer och tvåsamma samkönade relationer är värden som ömsesidighet och respekt samt en föreställning om kärleken som ett sammanhållande kitt.³⁴ Likaså anförs uppfattningar som i många stycken liknar de argument som förs fram när homosexuellas situation inom olika kyrkor skildras. Med prästen Lisa Mobergs ord: ”det finns ju de inom kyrkan, jag känner till ett antal, som lever på det här sättet [i polyamorösa relationer] och som måste smyga med det. För deras skull skulle det ju vara att föredra om det fanns en öppenhet”.³⁵ Beskrivningen känns igen från hur flera av intervjupersonerna återger en berättelse om en icke-heterosexuell sexualitet i den kyrkliga garderoben.

31 En som opponerar sig mot Kyrkostyrelsens skrivelse, där alltså Teologiska kommitténs text ingår som bilaga, är Karin Johannesson. Hon menar att ”bristerna i behandlingen av de frågor som aktualiseras i Kyrkostyrelsens skrivelse (KsSkr 2009:6) Vigsel och äktenskap är så många och så allvarliga att skrivelsens förslag av läromässiga skäl måste avstyrkas.” (G 2009:2, 49) En liknande kritik framförs också vid de anföranden som föregår kyrkomötets beslut.

32 Stockholm pride 2010

33 Se Bonnier 2010. Se också *Kyrkans tidning* 2010, 4

34 Se Klesse 2007, 107–114. *Liberated Christians* är en av få offentliga kristna sammanslutningar som utifrån Bibeln och kristen tro argumenterar för en ansvarsfull polygami. Ett vanligt förekommande argument utifrån bibeln som polyamorösa relationer förmodas rymma är kärleken till nästan. Sexualiteten ska, menar *Liberated Christians*, utgå från den andre (Se *Liberated Christians* 2008).

35 Flemström 2010, 4. Notera att Moberg här inte argumenterar för polyamorösa relationer, utan för en öppenhet från kyrkligt håll gentemot sådana relationer.

Flera av de argument som anförts i samband med kyrklig välsignelse och senare vigsel för samkönade par kan också gälla för polyamorösa relationer. Andra argument, som monogam tvåsamhet, måste självfallet överges. Samtidigt hamnar gamla frågor i nytt ljus, som den om trohetens möjlighet och betydelse. Vad som kommer att ske i fråga om en välsignelseakt för polyamorösa relationer är alltför tidigt att sia om. Klart är dock att ett eventuellt beslut om att välsigna polyamorösa relationer inte nödvändigtvis skulle innebära att gränserna helt upplöses, som vissa hävdar, utan snarare att det införs nya sätt att organisera kroppar och begär inom ramen för Svenska kyrkan.

SUMMARY

This is my Body: Christian faith, Sexuality and Relationship

The Church of Sweden has long regarded homosexuality and same-sex relationships in a basically negative light, but one that has shown signs of moderation in more recent times. This is indicated by the fact that while the bishop's letter of 1951 (*Ett brev i folkets livsfråga*) speaks of all "homosexually oriented" persons as having violated the commandments of God, the Church of Sweden in 2005 adopted an alternative approach by introducing a special blessing ceremony for same-sex unions. Not surprisingly, the General Synod's decision was welcomed by one group of adherents and disparaged by another, thus underlining their differing views on the matter of sexuality, relationships and Christian faith. Among those that reproved this announcement was assistant vicar Yngve Kalin, who shortly thereafter published a declaration of protest signed by 864 opposing priests. And among those that supported it were the members of the Ecumenical Group for Christian Homosexuals, Bisexuals and Transgender Persons (EKHO), an organization that has actively worked to moderate the Church of Sweden's stance on homosexuality and the sanctioning of same-sex unions.

This dissertation explores the Church of Sweden's involvement in legitimizing certain types of human relationships while delegitimizing others, primarily through an analysis of various Church documents as well as the content of interviews that were conducted approximately one year after the 2005 decision mentioned above. The documents largely consist of the printed reports of Church investigative committees as well as the published discussions and results of yearly General Synod

meetings, especially those that occurred between 2002 and 2005. With regard to the interviews, these were conducted with persons that opposed the creation of a special blessing for same-sex unions as well as with those that identified themselves as LGBT Christians. The opposing group consisted of ten priests who signed the 2005 Kalin declaration and the contrasting group consisted of eleven non-heterosexual members of the Christian organization EKHO.

Based upon its study of these various materials, the dissertation attempts to address the following questions: 1) what made possible the Church of Sweden's decision to bless same-sex unions; 2) what were the implications of this decision relative to the Church's internal discourse on sexuality, relationships and Christian faith; 3) what positions were upheld and what understandings were expressed in the documents and interviews on these matters; and, 4) how were the respondents' life stories related to the views they express? In addressing these questions, the dissertation examines not only the internal logic and beliefs of both groups, but also the influence of intergroup dynamics or tensions on the position taken by each. All of these issues are in some measure related to the overarching question of religious change and its inevitable encounter with resistance.

The dissertation makes an archival analysis of Church of Sweden documents in an attempt to catalogue and trace the changes in attitude, opinion and policy towards non-heterosexuality that have occurred within the institution over the years. It also makes a narratological analysis of the interview material in an attempt to identify within the life stories of each group those constructs or elements that commonly and repeatedly appear. The primary aim in all of this is to better understand the development of thought that has taken place in the Church's continuing discourse on sexuality, relationships and Christian faith, not only in terms of those forms of sexuality that it has deemed appropriate and theologically acceptable, but also in terms of those it has deemed inappropriate and outside Christianity's sphere of acceptance. In addition to archival and narratological theories, the analysis of the documents and interviews employs aspects of queer theory, psychoanalysis and discourse theory as well.

The third chapter discusses an important distinction, brought forth in a 1974 investigative report, that marked a change in the Church of

Sweden's understanding of homosexuality and same-sex relationships, thus paving the way for its 2005 decision to create a special blessing for same-sex unions. That distinction was between "promiscuous" forms of homosexuality on the one hand and "genuine" forms on the other. By the term "genuine", the Church meant to indicate a homosexual couple involved in a relationship that is prototypical of the traditional heterosexual union, meaning a married Christian bond that tends to emphasize qualities such as patience, forgiveness, respect and love; and by the term "promiscuous", it meant to indicate persons involved in bisexual and polyamorous relationships that tend to emphasize carnal, sensual and/or erotic pleasure. It was the 1974 report's willingness to regard non-promiscuous homosexuality as a genuine form of homosexuality that has had a direct bearing on the General Synod's more recent decision to grant a special blessing for same-sex unions. Predictably, in the record of discussions leading up to that decision, oppositional arguments were largely based on a rejection of this notion and reliance upon the earlier understanding that all forms of non-heterosexuality were biomedically and psychiatrically unnatural and thus in violation of God's laws.

Those that admitted of a genuine form of homosexuality invoked the Biblical adage "God is love" and argued that the blessing for faithful same-sex relationships is justified by the presence of genuine love (agape) in this form of non-heterosexual union. This stance, they argued, places emphasis on the Church's ability to offer a sanctioned mode of expression to non-heterosexuals in the form of a secure and stable monogamous bond, which is difficult to find in society at large. In the absence of this sort of committed loving bond with another, non-heterosexuals are said to face a life of promiscuity; as such, those desiring to remain within the framework of the Church of Sweden must ultimately embrace the genuine form. For those that pursue a bisexual lifestyle, this means finally settling upon either a genuine heterosexual or a genuine homosexual union.

As already noted above, those that opposed the General Synod's decision to bless same-sex couples considered the genuine-promiscuous distinction to be artificial and arbitrary and held that there is absolutely no place for a same-sex blessing within the theological framework of the Church. In this regard, they concluded that the "theology of love" used to justify the same-sex blessing was, in actuality, an uncharitable notion

that ultimately promoted sinful behavior and attempted to supplant God's laws with what they viewed as an artificial construct. They also portrayed their side as having chosen Biblical, confessional and doctrinal fidelity over the dictates of forces that were alien to the Church—e.g., changing secular values.

The one major area upon which both sides seemed to agree concerned the theological unacceptability of promiscuous sexual behavior, which, in everyone's view, was fundamentally sinful and irreconcilable with the Christian faith—regardless of whether it was of the heterosexual or homosexual variety. In other words, despite their differences of opinion on the matter of the same-sex blessing, both sides nonetheless upheld similar Christian values, norms and assumptions—e.g., an unshakable belief in the sanctity of monogamous relationships (considered to be based on faithfulness, equality, respect and love) and the profanity of bisexual or polyamorous relationships (considered to be based on carnality, self-centeredness and lust).

An interesting shift in focus emerged in the discussions leading to the General Synod's 2005 decision. Borrowing a page from liberation theology, those that favored the creation of the same-sex blessing located the sin not in the individuals that were "genuinely" engaged in homosexual relationships, but in the religious and sociocultural structures that continued to victimize them. Cast in this light, the Church's task relative to this issue became one of safeguarding the Church's "genuine" homosexual members by counteracting, transforming and/or replacing the "sinful" structures that marginalized and oppressed them. In the long run, it appears that it will be far easier for the Church of Sweden to embrace this long-term monogamous form of committed homosexual relationship than to embrace any of its promiscuous counterparts.

Chapter Four consists of a discussion on my interviews with eleven non-heterosexual members of EKHO. In this regard, all except one of the respondents spoke of sexuality, relationships and Christian faith in a way that was in keeping with the Church of Sweden's distinction between a genuine form of non-heterosexual union and promiscuous forms, which they considered to be incompatible with a Christian way of life. The exception was Mika (pseudonym), who unabashedly described herself as being bisexual, transgender and polyamorous in her approach to sexual relations. Her basis for this appears to have been a more in-

clusive and universal type of Christian love that is open to the idea of multi-partner sexual relations and sees the Church's strict focus on monogamy as limited and closed.

The EKHO respondents' narratives appeared to revolve around an emblematic "coming out" story that contained a number of recurring components or motifs, such as: 1) having grown up in an oppressive Christian environment that was more or less completely "anti-gay"; 2) having been marginalized by the dominant theological paradigm of the Church, which they sometimes described as "fundamentalist"; 3) having freed themselves from these oppressive structures and having discovered a new context in EKHO; and, 4) having eventually become involved with a new, more liberally minded, Church parish.

As for the priests that signed Yngve Kalin's declaration of protest, they were generally seen as oppressive, backward and prejudiced figures that represented the conservative wing of Christianity and knew very little about the real lives and personal attributes of non-heterosexuals. In this regard, EKHO respondents spoke in terms of a *non-reflective* and a *reflective* type of Christian faith. The former, which they thought to be characteristic of the priests, is marked by an immature and uncritical approach to faith, texts and authority within the Church; and the latter, which they thought to be characteristic of themselves, is marked by mature critical reflection that ends in being positive and open to the notion of non-heterosexual Christian relationships. Although they believe that the proper approach to change is through increased exposure and information, they also see the protest priests as being stubbornly entrenched in their positions and difficult to budge.

Chapter Five consists of a discussion on my interviews with ten of the priests that signed the declaration of protest, whose views on sexuality, relationships and Christian faith obviously differ from those expressed by the eleven members of EKHO. For these respondents, non-heterosexuality is associated with promiscuity, superficiality in sexual relations, self-deception, unnaturalness and inauthentic Christian practice. Since they do not recognize the Church of Sweden's genuine-promiscuous distinction, the matter of a "genuine" or monogamous form of homosexual union is not even addressed in their remarks. In other words, they feel no need to consider it because, for them, it does not exist as a valid category. As they see it, there is *only one* legitimate form of sexual union in

Christianity: the life-long heterosexual bond of monogamous marriage, which they portray as being truly deep, genuine and God-oriented.

As with the EKHO respondents, the narratives of the protest priests contained several recurring components or motifs, such as: 1) having been called to their vocation by God and thus authentically representing his will; 2) having views that are in keeping with the true, classic, Biblically-rooted Christian faith, to which they must be loyal; 3) having the belief that all forms of non-heterosexual practice are incompatible with what they consider to be this authentic Christian brand; and, 4) viewing themselves as marginalized grass-roots “little guys” compelled by their adherence to the “true faith” to challenge the General Synod’s views on non-heterosexuality, which they see as having been influenced by secular politics and modernity. As the respondents see it, their objection to non-heterosexual relationships is neither ill willed nor homophobic, nor is it meant to be oppressive or marginalizing. From their point of view, they are merely attempting to uphold the values, norms and standards of traditional Christianity and remain faithful to God’s will. The signing of the “declaration of protest” was their way of expressing “classical Christian faith” in the face of a secular world that seems always in the process of liberalizing its sexual values, standards and practices.

Chapter Six explores the fact that each group of respondents conceptualizes itself and the other in terms that are almost exactly the same, with each group casting itself in the role of victim and the other in the role of victimizer. A different way of describing this dynamic is in the terminology of sadomasochistic theory, with each group placing itself in the masochistic position, while placing the other in the position of the sadist. Both groups, for example, describe themselves as marginalized (but by different aspects of the Church structure), oppressed (but by different mechanisms and players) and guardians of the truth (but “the truth” according to their own understandings and priorities). From the angle of the protest priests, the members of EKHO represent a powerful and sympathetic lobby that, over the years, has helped to move the Church of Sweden towards the secular at the expense of traditional Christian values and understandings. And to the members of EKHO, the priests are influential figures in the Church hierarchy whose uncritical attachment to outmoded and questionable interpretations of Christianity is holding the Church back and threatening its modern relevance.

These sorts of understandings enable each group to consider itself the innocent party in the conflict and to view the other as the conflict's cause—meaning that it is not they but the other that must change. Apart from this, each perceives the other in ways that are extremely unflattering, with the EKHO respondents often describing the priests as bigoted, homophobic, anti-modern, ignorant and far too fundamentalist in outlook, and the priest respondents often describing the members of EKHO as sinful, deviant, promiscuous, too fixated on sexuality and far too unconventional in outlook.

This brings us back to the sadomasochistic framework mentioned above. Each group interprets its own actions as a reaction to the inappropriate actions and decisions of a powerful “other” that is the cause of its oppression, deprivation and marginalization. In sadomasochistic terms, that “other” occupies the position of the sadist, whereas the oppressed group occupies the position of the masochist. The sadomasochistic dynamic is thus characterized by a specific asymmetrical relationship that is structured in terms of two distinct power positions that are involved with and dependent upon each other. Ironically, in this arrangement it is the masochist (i.e., the group on the short end of the power dynamic) that is advantaged by being in the marginalized and oppressed position, since it is this apparent misfortune that energizes and empowers its struggle against the dominating power of the sadist.

As is clearly indicated in the interviews, both the protest priests and the members of EKHO claim the mantle of the masochist, and neither wants to risk losing that position, nor the moral and psychosocial high ground that comes along with it. In other words, each group has a vested interest in maintaining the role of the victim and in seeing the other as the victimizer. It appears, however, that lasting change will occur only when this sadomasochistic dynamic morphs into a more productive approach. This indicates that the primary source of resistance to change is not the conflict *between the groups*, but rather the way the conflict is conceived *within each group*.

In Chapter Seven, the writings of Marquis de Sade and George Bataille as well as the contrasting notions of *thanatophobia* and *ars moriendi* guide an exploration of alternative ways of framing the discourse on sexuality, relationships and Christian faith. By posing a direct challenge to the dominant monogamous heterosexual paradigm, along with its scientific

and medical rationales, these alternative formulations radically transform the normative discourse and open serious discussions on whether Christianity can include within its theological framework not only a “genuine” form of homosexuality, but promiscuous and polyamorous forms as well. Marcella Althaus-Reid’s reading of de Sade, for example, provides an unorthodox interpretation of the trinity that can be applied to the non-monogamous organization of desire, conduct, worship and institutional structures within the Church. And Bataille’s *Madame Edwarda* opens the possibility that even a promiscuous visitation to a prostitute can be an experience that brings one closer to God.

The idea of *thanatophobia* (fear of death) is presented in this chapter as a possible diagnosis of what currently ails the Church of Sweden, which appears unwilling to let go of (or die to) a view of sexuality that has been defined not in terms of Biblical exegesis, but rather in terms of modern biomedical and psychiatric categories and understandings. To counteract this situation, post-structuralist theologians recommend that the Church confront its fears and fixations by entertaining notions that destabilize the current monogamous heterosexual paradigm. This, they say, would make it possible to develop radically new ways of talking about sexuality, relationships and Christian faith.

One such way is to revive the late medieval notion of *ars moriendi*, the art of dying, which regards death and resurrection differently than we do today, thus providing a means of discussing human sexuality that escapes the hegemony of what Michel Foucault has termed *biopower*. *Ars moriendi* also includes ecclesiastical opportunities to organize the Christian body in ways that the current *thanatophobic* approach does not allow. It may also spell the death of bio-politics. By turning from the bio-political discourse on sexuality to another form of theological reasoning, the Church of Sweden may well be able to overcome its presently ingrained ways of thinking about Christian faith, sexuality and relationships.

The dissertation’s epilogue discusses the Church of Sweden’s 2009 decision to officiate same-sex marriages, and questions whether or not this is indicative of a fundamental shift in outlook on the matter of sexuality, relationships and Christian faith. In this regard, a careful examination of the 2009 General Synod document suggests that not much has changed within the Church since 2005. And while it is still too early to tell how all this will play out in the future, one thing seems clear: much

of the argument that has been applied in the debate on “genuine” same-sex blessings and/or marriages is applicable to the debate on the more controversial forms sexual relationship as well. The primary stumbling block appears to be the ideal of monogamy.

This study is not meant to suggest that the Church of Sweden abandon its prevailing definitions of sexuality and relationships, but only to indicate that there are other theological points of departure: ways of framing and discussing these matters that break free from the *bio-power* paradigm that has dominated sexual discourse since the late 19th century—and is not strictly Christian in origin. The questions of whether or not the Church of Sweden will ultimately take advantage of these possibilities and how such a transformation might unfold are beyond the scope of the present work.

Revised by Allan Andersson

LITTERATUR

- Aaslestad, Petter
1997, *Pasienten som tekst: fortellerrollen i psykiatriske journaler, Gaustad 1890–1990*, Oslo: Tano Aschehoug
- Ahlström, Gabriella
1999, *Ecce homo: berättelsen om en utställning*, Stockholm: Bonnier
- Ahrne, Göran; Franzén, Mats och Roman, Christine
2003, *Det sociala landskapet: en sociologisk beskrivning av Sverige från 1950-talet till början av 2000-talet*, 3., omarb. uppl., Göteborg: Korpen
- Alderson, Kevin
2000, *Beyond Coming Out: Experience of Positive Gay Identity*, Toronto: Insomniac
- Aldrich, Robert (red.)
2007, "Homosexuell historia", *Gay: en världshistoria*, 7–29, Stockholm: Natur och kultur
- Allen, Russell O och Spilka, Bernard
1967, "Committed and Consensual Religion: A Specification of Religion-Prejudice Relationships", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2, 191–206
- Alleyne-Dettmers, Patricia
1997, "'Tribal arts' A Case Study of Global Compression in the Notting Hill Carnival", *Living in the Global City: Globalization as a local process*, Eade, J. (red.), 163–180, London och New York: Routledge
- Allgeier, Elizabeth R. och Allgeier, Albert R.
2000, *Sexual Interactions*, Boston och New York: Houghton Mifflin Company
- Allmänna kyrkomötet
1958, *Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang 1958*, Stockholm: Boktryckeriet P. A. Nordstedt och Söner
- Almond, Gabriel A.; Appleby, Scott R. och Sivan, Emmanuel
2003, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago och London: University of Chicago Press
- Altemeyer, Bob
2003, "Why do Religious Fundamentalist Tend to be Prejudiced?", *International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 13, No. 1, 17–28
- Althaus-Reid, Marcella
2000, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London: Routledge
2003, *The Queer God*, London: Routledge

- 2004, "Queer I Stand: Lifting the Skirts of God", *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, Althaus-Reid, M. och Isherwood, L. (red.), 99–109, London och New York: T och T Clark International
- Althusser, Louis
2002 (1964), "Freud och Lacan", *Psykoanalytisk Tid/Skrift* 2002:1
- Alvunger, Daniel
2006, *Nytt vin i gamla läglar: socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944–1973*, Diss. Lunds universitet, Göteborg: Församlingsförlaget
- Anderson, Benedict
2000, *Den föreställda gemenskapen: reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*, Göteborg: Daidalos
- Aronson, Elliot
1999, *The Social Animal*, 8. uppl., New York: Worth Publishers
- Bachtin, Michail
1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Holquist, M. (red.), Austin: University of Texas Press
1991a, *Det dialogiska ordet*, Gråbo: Anthropos
1991b, *Dostojevskijs poetik*, Gråbo: Anthropos
- Bailey, Derrick Sherwin
1955, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, London
- Bataille, Georges
1997, *Ögats historia: Madame Edwarda*, Stockholm: Vertigo förlag
- Batson, Daniel; Schoenrade, Patricia och Ventis, Larry
1993, *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, New York och Oxford: Oxford University Press
- Bauman, Zygmunt
1992, *Dödligheten och odödligheten i det moderna samhället*, Göteborg: Diados
1998, *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge och Oxford: Polity Press
2000, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press
- Beck, Ulrich
1998, *Vad innebär globalisering? Missuppfattningar och möjliga politiska svar*, Göteborg: Daidalos
- Beckmann, Andrea
2009, *The Social Construction of Sexuality and Perversion: Deconstructing Sodomochism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan
- Beit-Hallahmi, Benjamin
2004, "The Return of Martyrdom: Honour, Death and Immortality", *Religious Fundamentalism and Political Extremism*, Weinberg, L. och Pedahzur, A. (red.), 11–34, London och Portland: Frank Cass Publishers
- Bell, David och Binnie, Jon
2000, *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*, Malden, Mass.: Polity Press
- Berger, Peter L. (red.)
1999, "The Desecularization of the World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1–18, Grand Rapids: Eerdmans
- Berger, Peter L. och Luckmann, Thomas
1998, *Kunskapssociologi: hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*, 2. uppl., Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Bernstein, Mary
1997, "Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement", *The American Journal of Sociology*, Vol. 103, No. 3, 531–565

- Bevara äktenskapet
2006, <http://www.bevaraaktenskapet.nu/sidor/upprop.asp> (Hämtad 2006-04-23)
- Beverley, John
2003, "Testimonio, Subalternity, and Narrative Authority", *Strategies of Qualitative Inquiry*, 2. uppl., Denzin, N. K. och Lincoln, Y. S. (red.), 319-335, Thousand Oaks, London och New Delhi: SAGE Publications
- Bexell, Oloph
1993, "Kyrkligheter i Svenska kyrkan", *Kyrkans liv: introduktion till kyrkovetenskapen*, Borgehammar, S. (red.), 123-138, Stockholm: Verbum
2003, "Altare och predikstol: Predikans funktion i Gunnar Rosendals teologi", *Gunnar Rosendal: en banbrytare för kyrklig förnyelse*, Grönqvist, V. (red.), 237-277, Skellefteå: Artos
2005, "Bo Giertz och Svenska kyrkan", *Sveriges kyrkohistoria: religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Brohed, I. (red.), 386-391, Stockholm: Verbum
- Bibeln*
1999, *Bibeln*, Örebro: Libris
- Biskopsbrevet
1951, *Ett brev i folkets livsfråga: till Svenska kyrkans präster från dess biskopar*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag: Stockholm
- Blomster, Börje och Svensson, Gunnar (red.)
2002, *När tystnaden blir människa*, Göteborg: EKHO
- Boeve, Lieven
2008, "Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Postsecular Europe", *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, Hoelzl, M. och Ward, G. (red.), 187-209, London: Continuum
- Bohache, Thomas
2008, *Christology from the Margins*, SCM Press: London
- Bonnier, Åke
2010, *Polyamorös och trogen*, <http://akebonnier.blogspot.com/2010/07/polyamoros-och-trogen.html> (Hämtad 2010-08-25)
- Borgehammar, Stephan (red.)
1993, "Vad är kyrkan?", *Kyrkans liv: introduktion till kyrkovetenskapen*, 13-33, Stockholm: Verbum
- Borges, Jorge Luis
1998 (1963), "Biblioteket i Babel", *Biblioteket i Babel*, Viborg: Delfinserien
- Boswell, John
1980, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian era to the Fourteenth Century*, Chicago och London: The University of Chicago Press
1994, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York: Vintage Books
- Bourdieu, Pierre
1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge Univ. Press
2001, *Masculine Domination*, Palo Alto: Stanford University Press
- Bray, Alan
1982, *Homosexuality in Renaissance England*, London: Gay Men's Press
- Brickell, Chris
2005, "Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal", *Men and Masculinities*, Vol. 8, No. 1, 24-43
- Brohed, Ingmar
2005, *Sveriges kyrkohistoria: religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Stockholm: Verbum

- Bromander, Jonas
2003, *Utträden som utmanar: analys av de processer som leder till utträde ur Svenska kyrkan*, Uppsala: Svenska kyrkan
- Bruce, Steve
2008, *Fundamentalism*, Cambridge: Polity Press
- Burack, Cynthia
2008, *Sin, Sex, and Democracy: Antigay Rhetoric and the Christian Right*, Albany: State University och New York Press
- Burton, Antoinette
2005, "Introduction", *Archive Stories: Facts, Fictions, and the Writing of History*, Burton, A. (red.), 1–24, Durham och London: Duke University Press
- Buss, Doris och Herman, Didi
2003, *Globalizing Family Values: the Christian Right in International Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Butler, Judith
1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge
1991, "Imitation and Gender Insubordination", *Inside/out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Fuss, D. (red.), 13–31, New York och London: Routledge
1993, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge
1994, "Against Proper Objects", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* Vol. 6, No. 2-3, 1–26
1997, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press
1999, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge
2000, "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Butler, J.; Laclau E. och Žižek, S. (red.), 11–43, London och New York: Verso
2005, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press
- Califa, Pat
1999 (1983), "Gay Men, Lesbians, and Sex: Doing It Together", *The Columbia Reader on Lesbians and Gay Men in Media, Society, and Politics*, Gross, L. P. och Woods, J. D. (red.), 92–96, New York: Columbia University Press
- Carlsson, Bo Göran
1996, *Religion, kultur och manlig homosexualitet: en emancipatorisk studie*, Diss., Göteborg: Univ.
- Casanova, José
1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press
- Castoriadis, Cornelius
1987, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge och Oxford: Polity Press
- Charmaz, Kathy
2003, "Qualitative Interviewing and Grounded Theory Analysis", *Inside Interviewing: New Lenses, New Concerns*, Holstein, J. A. och Gubrium, J. F. (red.), 311–330, Thousand Oaks, London och New Delhi: SAGE Publications
- Cixous, Hélène
1994, *The Hélène Cixous Reader*, London: Routledge
- Coakely, Sarah
2002, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford: Blackwell
- Connell, R. W.
1996, *Maskuliniteter*, Göteborg: Daidalos
- Connell, R. W. och Messerschmidt, James W.
2005, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society*, Vol. 19, No. 6, 829–859

- Czarniawaska, Barbara
2004, *Narratives in Social Science*, London: SAGE Publications
- Daly, Mary
1986 (1973), *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, London: Women's Press
- Davie, Grace
1994, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford och Cambridge: Blackwell Publishers
- Derrida, Jacques
1978, *Writing and difference*, London: Routledge
1995a, "Archive Fever: A Freudian Impression", *Diacritics*, Vol. 25, No. 2, 9–63
1995b, *The Gift of Death*, Chicago och London: The University of Chicago Press
2002, "Archive Fever in South Africa", *Refiguring the Archive*, Hamilton, C. et al. (red.), 38–80, Dordrecht, Boston och London: Kluwer Academic Publishers
- Diamond, Sara
1998, *Not by Politics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right*, New York och London: The Guilford Press
- Dobbelaere, Karel
2004, "Assessing Secularization Theory", *New Approaches to the Study of Religion: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Antes, P.; Geertz, A. och Warne, R. (red.), 229–253, Berlin och New York: de Gruyter
- Dulles, Avery
2002, *Models of the Church*, New York: Doubleday
- Eckerdal, Lars; Gerhardsson, Birger och Persson, Per Erik
1989, *Vad står Svenska kyrkan för?* Uppsala: Verbum
- Edenheim, Sara
2005, *Begärets lagar: moderna statliga utredningar och heteronormativitetens genealogi*, Diss. Lunds universitet, Stockholm/Stehag: Symposion
- Edwards, Tim
2006, *Cultures of Masculinity*, London och New York: Routledge
- Eisenstadt, Shmuel Noah (red.)
2002, "Multiple modernities", *Multiple modernities*, 1–29, New Brunswick: Transaction Publishers
- EKHO
2008a, www.ekho.nu (Hämtad 2008-08-15)
- EKHO
2008b, *EKHO-rörelsens målsättning*, <http://www.ekho.se/mal.html> (Hämtad 2008-08-15)
- Ekström, Sören
2003, *Makten över kyrkan: om Svenska kyrkan, folket och staten*, Stockholm: Verbum
2004, *Svenska kyrkan: historia, identitet, verksamhet och organisation*, Stockholm: Verbum
- Enstedt, Daniel
2010a, "En delad kropp: kristen tro och sexualitet", *Göteborg utforskat: studier av en stad i förändring*, Holgersson, H. m fl (red.), 235–241, Göteborg: Glänta produktion
2010b, "Kristen tro, sexualitet och konsten att dö", *Lambda Nordica*, Vol. 15, No. 1-2, 83–103
- Epstein, Mikhail
1999, "Post-Atheism: From Apophatic Theology to 'Minimal Religion'", *Russian Post-modernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*, Ėpštejn, M. N., Vladiv-Glover, S. och Genis, A. A. (red.), 345–393, Providence: Berghahn Books

- Eriksson, Anne-Louise
 2005, "Demokrati och kyrka: en reflektion över Svenska kyrkans demokratiska identitet", *Demokratin är en successiv uppenbarelse: för utredningen Demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan*, Eriksson, A., Hermansson, J. och Lundstedt, G. (red.), 34–67, Stockholm: Svenska kyrkan
- Eriksson, Anne-Louise; Hermansson, Jörgen och Lundstedt, Göran (red.)
 2005, *Demokrati är en successiv uppenbarelse: för utredningen Demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan*, Stockholm: Svenska kyrkan
- 2005a, "Vår tolkning och precisering av uppdraget", *Demokratin är en successiv uppenbarelse: för utredningen Demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan*, 11–33, Stockholm: Svenska kyrkan
- 2005b, "Demokrati och kyrkosyn", *Demokratin är en successiv uppenbarelse: för utredningen Demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan*, 117–123, Stockholm: Svenska kyrkan
- Esterberg, Kristin G.
 1997, *Lesbian and Bisexual Identities: Constructing Communities, Constructing Selves*, Philadelphia: Temple University Press
- 2002, "The Bisexual Menace: Or, Will the Real Bisexual Please Stand Up?", *Handbook of Lesbian and Gay Studies*, Richardson, D. och Seidman, S. (red.), 215–227, London, Thousand Oaks och New Delhi: Sage Publications
- Fagerberg, Holsten (red.)
 1974, *De homosexuella och kyrkan*, Stockholm: Verbum
- Fahlbusch, Erwin
 1999, "Church", *The Encyclopedia of Christianity*, Fahlbusch, E. et al. (red.), 477–481, Cambridge och Köln: Eerdmans och Brill
- Fausto-Sterling, Anne
 2000, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books
- Featherstone, Mike
 1994, *Kultur, kropp och konsumtion*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion
- 2000, "Archiving Cultures", *British Journal of Sociology*, Vol. 51, No. 1, 161–184
- Ferguson, Kathy E.
 1993, *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*, Berkeley, Los Angeles och Oxford: University of California Press
- Fischer, Nancy L.
 2006, "Purity and Pollution: Sex as a Moral Discourse", *Introducing the new Sexuality Studies: Original Essays and Interviews*, Seidman, S.; Fischer, N. och Meeks, C. (red.), 51–8, London och New York: Routledge
- Flemström, Maria
 2010, "Folk lyssnar på kyrkan: det ger oss makt", *Kyrkans tidning*, 5 augusti
- Fletcher, Paul
 2007, "Antimarrriage", *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Loughlin, G. (red.), 254–266, Oxford: Blackwell
- Fodor, James
 2005, "Postliberal Theology", *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, 3. uppl., Ford, D. och Muers, R. (red.), 229–248, Malden: Blackwell Publishing
- Ford, David F.
 2005, "Introduction to Modern Christian Theology", *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, 3. uppl., Ford, D. och Muers, R. (red.), 1–15, Malden: Blackwell Publishing
- Fortunato, John
 1982, *Embracing the Exile: Healing Journeys of Gay Christians*, San Francisco: Harper Collins
- Foucault, Michel
 1972, *Vetandets arkeologi*, Bo Cavefors bokförlag AB

- 1980, *Power, Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, New York: Pantheon
- 2002, *Sexualitetens historia: viljan att veta*, Göteborg: Daidalos
- 2002a, *Sexualitetens historia: njutningarnas bruk*, Göteborg: Daidalos
- 2002b, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London och New York: Routledge Classics
- 2003, *Övervakning och straff: fängelsets födelse*, Lund: Arkiv
- 2008, *Diskursernas kamp*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion
- Frankfort-Nachmias, Chava; Nachmias, David
- 1996, *Research Methods in the Social Sciences*, 5. uppl., London: Arnold
- Freud, Sigmund
- 1955, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XVII. An Infantile Neurosis and Other Works*, London: The Hogarth Press
- 2002, *Sexualiteten*, 2. uppl., Stockholm: Natur och kultur
- 2003, *Metapsykologi*, Stockholm: Natur och kultur
- Frykman, Jonas
- 1988, *Dansbaneeländet*, Stockholm: Natur och kultur
- Fråga 2005:7
- Kyrkomötet*, Svenska kyrkan, <http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/km/2005/fragor/Fr%C3%A5ga%202005-07.shtml> (Hämtad 2006-05-14)
- Fulkerson, Mary McClintock
- 1994, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis: Fortress Press
- 2001, "They Will Know we are Christians by Our Regulated Improvisation': Ecclesial Hybridity and the Unity of the Church", *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Ward, G. (red.), 265–279, Oxford och Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- G 2005:2
- 2005, *Gudstjänstutskottets betänkande 2005:2: samlevnadsfrågor*, Svenska kyrkan http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/km/2005/betankanden/G2005_02.shtml (Hämtad 2006-09-04)
- G 2009:2
- Vigsel och äktenskap: gudstjänstutskottet 2009:02*, Svenska kyrkan <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=299839>
- Gamson, Joshua
- 2000, "Sexualities, Queer Theory, and Qualitative Research", *Handbook of Qualitative Research*, Denzin, N. K. och Lincoln Y. S. (red.), 2. uppl., 347–365, Thousand Oaks, London och New Delhi: SAGE Publications
- Garlick, Steve
- 2002, "Melancholic Secrets: Gender Ambivalence and the *Unheimlich*", *Psychoanalytic Review*, Vol. 89, No. 6, 861–876
- Geer, Germaine
- 1999, *The Whole Woman*, London: Doubleday
- Giddens, Anthony
- 1992, *The Transformation of Intimacy: Sex, Love and eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press
- 2006, *Sociology*, 5. uppl., Cambridge: Polity Press
- Giertz, Bo
- 1945, *Rätt och orätt i sexuallivet*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag
- 1958, *Dagen*, 10 april
- Glaser, Chris
- 1991, *Coming out to God: Prayers for Lesbians and Gay Men, Their Families and Friends*, Louisville: Westminster/John Knox Press
- 1998, *Coming Out as Sacrament*, Louisville: Westminster John Knox Press

- Goldberg, Jonathan
1992, *Sodomietries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*, Stanford: Stanford University Press
- Goss, Robert
1993, *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*, New York: Harper Collins
- Greeley, Andrew och Hout, Michael
2006, *The Truth about Conservative Christians: What They Think and What They Believe*, Chicago och London: The University of Chicago Press
- Grenholm, Carl-Henric
1986, *Vad skall kyrkan bekänna? Frågor till ett rådslag om kyrkans identitet*, Älvsjö: Verbum
- Grosz, Elizabeth
1994, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press
- Grönberg, Cecilia och Magnusson, Jonas (J)
2006, *Omkopplingar: Avskrifter, Listor, Dokument, Arkiv (med särskilt avseende på Midsommarkransen-Telefonplan)*, Göteborg: Glänta produktion
- Gubrium, Jaber F. och Holstein, James A.
2003, "Postmodern Sensibilities", *Postmodern Interviewing*, Holstein, J. A. och Gubrium, J. F. (red.), 3–18, Thousand Oaks, London och New Delhi: SAGE Publications
- Gudorf, Christine E.
1994, *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*, Cleveland: Pilgrim Press
- Gustafsson, Johanna
2001, *Kyrka och kön: om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*, Diss. Lunds universitet, Stockholm/Stehag: Symposion
- Gärdfeldt, Lars
2000, "Den manhaftiga kvinnan och den fjollige mannen: om självförståelse, människosyn och Gudsbild inom bota-homo-rörelserna", *Blott i det öppna: kyrkornas och kärlekens olika vägar*, Reimers, E. och Lindström, S. (red.), 123–143, Stockholm: Verbum förlag
2005, *Hatar Gud bögar?: teologiska förståelser av homo-, bi- och transpersoner: en befrielse-teologisk studie*, Diss. Karlstads universitet, Stockholm: Normal förlag
- Gärtner, Bertil E.
1993, *Till man och kvinna? Vad säger Bibeln om homosexuella handlingar*, Uppsala: Bokförlaget Pro Veritate
- Hafstad, Kjetil
1998, "Homoseksualitet og kristen etikk", *Vardagskulturens teologi*, 100–120, *Bergmann, S. och Bråkenhielm, C. R. (red.)*, Nora: Nya Doxa
2000, *Frihetens festning – så fast en borg?: kirke og samliv – hetero og homo*, Oslo: Forum
- Halberstam, Judith
1998, *Female Masculinity*, Durham och London: Duk University Press
- Hallands Nyheter*
2006, "Kalin och Imberg föreslås av synoden till ärkebiskopsvalet", *Hallands Nyheter*, 28 januari
- Halliwell, Stephen
2002, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton: Princeton University Press
- Hallman, Maria
2005, *Homosexualitet är synd: rak sanning i en snedvriden värld!*, Myresjö: Hallmansgårdens förlag
- Halperin, David
1995, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford: Oxford University Press

- Hamilton, Carolyn; Harris, Verne och Reid, Graeme
2002, "Introduction", *Refiguring the Archive*, 7-17, Dordrecht, Boston och London: Kluwer Academic Publishers
- Healy, Nicholas M.
2000, *Church, World & the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Heelas, Paul
2002, "The spiritual revolution: from 'religion' to 'spirituality'", *Religions in the Modern World*, Woodhead, L. et al. (red.), London och New York: Routledge, 357-377
- Heelas, Paul och Woodhead, Linda
2005, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden, Mass.: Blackwell
- Heggestad, Eva; Karlsson, Maria och Williams, Anna
2005, "Inledning", *Tidskrift för litteraturvetenskap*, 2005:3, 3-6
- Henaff, Marcel
1999, *Sade: The Invention of the Libertine Body*, Minnesota: University of Minnesota Press
- Herman, Didi
1997, *Antigay Agenda: Orthodox Vision and the Christian Right*, London och Chicago: University of Chicago Press
- Hervieu-Léger, Danièle
2000, *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge: Polity Press
2003, *The role of religion in establishing social cohesion*, http://ec.europa.eu/comm/archives/commission_1999_2004/prodi/pdf/michalski_210503_contribution01_en.pdf (Hämtad 2007-10-14)
- Heyward, Carter
1989, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*, San Francisco: HarperSanFrancisco
- Hogg, Michael A.
2003, "Social Categorization, Depersonalization, and Group Behavior", *Group Processes*, Hogg, M. A. och Tindale, R. S. (red.), 56-85, Oxford: Blackwell
- Holstein, James A. och Gubrium, Jaber F. (red.)
2003, "Inside Interviewing: New Lenses, New Concerns", *Inside Interviewing: New Lenses, New Concerns*, 3-30, Thousand Oaks, London och New Delhi: SAGE Publications
- Homosexuella i kyrkan*
2002, *Homosexuella i kyrkan: ett samtalsdokument från Svenska kyrkans teologiska kommitté*, Uppsala
- Hood, Ralph W.; Hill, Peter C. och Williamson, William Paul
2005, *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York och London: The Guilford Press
- Hood, Ralph W.; Hill, Peter C. och Spilka, Bernard
2009, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 4. uppl., New York och London: The Guilford Press
- Horgan, John
2003, "The search for the Terrorist Personality", *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, Silke, A. (red.), 3-27, West Sussex: Wiley
- Huizinga, Johan
1945, *Den lekande människan*, Stockholm: Natur och kultur
- Håkansson, Per Arne
1987, *Längtan och livsform: homosexuellas situation i ett heterosexuellt samhälle*. Diss. Lunds universitet, Lund

IKT

2009, *Institutet för kontextuell teologi*, <http://www.iktsverige.org/iktuppro.pdf> (Hämtad 2009-01-20)

Irigaray, Luce

1985 (1977), *This Sex which is Not One*, Ithaca, New York: Cornell University Press

Irlinger, Irma och Långström Vinge, Karin

2006, ”Delning av kyrkan löser våra interna strider’ Kvinnlig präst och JämOutredare i gemensamt utspel: Dela kyrkan i en folkkyrka och en konservativ kyrka”, *Dagens Nyheter*, 26 februari

Isherwood, Lisa och Stuart, Elizabeth

1998, *Introducing Body Theology*, Sheffield: Sheffield Academic Press

Jacobson, Cardell K.

1998, ”Religiosity and Prejudice: An Update and Denominational Analysis”, *Review of Religious Research*, Vol 39, No 3, 264–272

Jagose, Annamarie

1996, *Queer Theory: An Introduction*, New York: New York University Press

Jeanrond, Werner G.

2009, *Kärlekens teologi*, Verbum: Stockholm

Jensen, George H.

2000, *Storytelling in Alcoholics Anonymous: A Rhetorical Analysis*, Carbondale och Edwardsville: Southern Illinois University Press

Jenson, Matt

2006, *Gravity of Sin: Augustine, Luther and Barth on homo Incurvatus in se*, London: T&T Clark

Jinkins, Michael

1999, *The Church Faces Death: Ecclesiology in a Post-Modern Context*, New York och Oxford: Oxford University Press

Johannison, Karin

2009, *Melankoliska rum: om ångest, leda och sårbarhet i förfluten tid och nutid*, Stockholm: Bonnier

Johansson, Niklas

2006, ”Kyrkoekonomi: röda siffror i katedralen”, *Veckans affärer*, 7 februari

Johnson, Luke Timothy och Jordan, Mark D.

2006, ”Christianity”, *Sex, Marriage, and Family in the World Religions*, Browning, D. S., Green, M. C. och Witte, J. (red.), 77–149, New York: Columbia University Press

Jónasdóttir, Anna G. och Björk, Gunnela (red.)

1994, *Teorier om patriarkatet: betydelse, begränsningar och utvecklingslinjer*, Örebro: Kvinnovetenskapligt forum

Jonte-Pace, Diane E.

2001, *Speaking the Unspeakable: Religion, Misogyny, and the Uncanny Mother in Freud’s Cultural Texts*, Berkeley: University of California Press

Jordan, Mark D.

1997, *Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago: University of Chicago Press

2000, *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism*, Chicago: University of Chicago Press

2002, *The Ethics of Sex*, Oxford: Blackwell Publishers

2005, *Blessing Same-Sex Unions: The Perils of Queer Romance and the Confusions of Christian Marriage*, Chicago: University of Chicago Press

2006; ”Arguing Liturgical Genealogies, or, the Ghosts of Wedding Past”, *Authorizing Marriage? Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions*, Jordan, M. D. (red.), 102–20, Princeton och Oxford: Princeton University Press

Kalin, Yngve

- 1999, "Kyrkoordning för en svunnen tid", <http://kalin.nu/kyrkoord.htm> (Hämtad 2006-11-07)
- 2000, "Vem är förloraren?", <http://kalin.nu/forloraren.htm> (Hämtad 2010-10-02)
- 2004a, "Uthållighet är vad vi behöver", <http://kalin.nu/kyrkligsamling/uthallighet2ks.htm> (Hämtad 2006-11-06)
- 2004b, "Att gömma profeter", <http://kalin.nu/obadja.htm> (Hämtad 2006-11-07)
- 2005a, *Prästdeklarationen med anledning av Svenska kyrkans beslut om välsignelse av registrerat partnerskap*, <http://deklaration.kalin.nu> (hämtad 2005-11-10)
- 2005b, "Att bli tvungen", http://kalin.nu/spt05_1.htm (Hämtad 2006-11-23)
- 2005c, "Uttalande med anledning av Missionsprovinsens planerade biskopsvigning den 5 febr 2005", <http://kalin.nu/uttalande.htm> (Hämtad 2006-11-06)
- 2005d, "Gör motstånd", <http://www.kalin.nu/kyrkligsamling/ord2005-3ks.htm> (Hämtad 2006-11-06)
- 2006a, "Hammars kyrka har kollapsat", *Svenska Dagbladet*, 8 februari
- 2006b, "Kyrkomötet 2006 – En klargörande reform" http://kalin.nu/spt06_3.htm (Hämtad 2006-11-14)
- 2006c, "En haverikommission, tack!", <http://www.kalin.nu/kyrkligsamling/ord2006-1ks.htm> (Hämtad 2006-11-06)

Kearney, Richard

- 2002, *On stories*, London: Routledge

Kittler, Friedrich

- 2003, *Maskinskrifter: essäer om medier och litteratur*, Gråbo: Anthropos

Klesse, Christian

- 2007, *The Spectre of Promiscuity: Gay male and Bisexual Non-monogamies and Polyamories*, Aldershot, Hampshire, England: Ashgate

Knuts, Eva

- 2006, *Något gammalt, något nytt – skapandet av bröllopsföreställningar*, Diss. Göteborgs universitet, Göteborg: Mara förlag

Kong, Travis S. K.; Mahoney, Dan och Plummer, Ken

- 2003, "Queering the Interview", *Inside Interviewing: New Lenses, New Concerns*, Holstein, J. A. och Gubrium, J. F. (red.), 91–110, Thousand Oaks, London och New Delhi: SAGE Publications

Kristenson, Nils

- 1997, *Rädda familjen: kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualetiska frågor under 1930-talet*, Uppsala: Univ.

Kristeva, Julia

- 1992, *Fasans makt: en essä om abjektionen*, Göteborg: Daidalos

KsSkr 2005:9

- Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2005:9*, Svenska kyrkan, http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/km/2005/skrivelser/i_KsSkr_2005-9_Samlevnadsfragar.shtml (Hämtad 2006-09-08)

KsSkr 2009:6

- Kyrkostyrelsens skrivelse 2009:6: vigsel och äktenskap*, Svenska kyrkan, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=269219> (Hämtad 2010-09-08)

Kyrkans tidning

- 2010, *Kyrkans tidning*, 5 augusti

Kyrklig samling

- 1960, *Riktlinjer utarbetade av Kyrklig samling*, Stockholm: Kyrklig samling

- 2009, *Uttalande av Kyrklig samlings styrelse: efter kyrkomötet 2009*, <http://kyrkligsamling.se/efterkyrkomotet09.pdf> (Hämtad 2010-08-27)
2010, <http://kyrkligsamling.se/> (Hämtad 2010-03-23)
- Kyrkomötet
1985, *Kyrkomötet 1985: protokoll*, (tryckår 1986), Svenska kyrkan
2002, *Kyrkomötet 2002: anföranden*, (tryckår 2003), Svenska kyrkan
2005a, *Kyrkomötet 2005: protokoll*, (tryckår 2006), Svenska kyrkan
2005b, *Kyrkomötet 2005: anföranden*, (tryckår 2006), Svenska kyrkan
2009a, *Kyrkomötet 2009: protokoll*, (tryckår 2010), Svenska kyrkan
2009b, *Kyrkomötet 2009: anföranden*, (tryckår 2010), Svenska kyrkan
- Lacan, Jacques och Fink, Bruce
2006, *Écrits: The first complete edition in English*, New York: W.W. Norton och Co.
- Laclau, Ernesto och Mouffe, Chantal
1985, *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London och New York: Verso
- Lakeland, Paul
1997, *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis: Fortress Press
- Lambert, Yves
1999, "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?", *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3, 303-33
- Langfeldt, Thore
1993, *Sexologi*, Oslo: Gyldendal
- Laqueur, Thomas
1994, *Om könnens uppkomst: om hur kroppen blev kvinnlig och manlig*, Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposion
- Lasch, Christopher
1979, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Warner
- Layder, Derek
2006, *Understanding Social Theory*, 2. uppl., London: Sage
- Lennerhed, Lena
2000, "Rätten att vara annorlunda: homosexualitet i sextiotalets debatt", *Homo i folkhemmet: homo- och bisexuella i Sverige 1950-2000*, Andreasson, M. (red.), 132-141, Göteborg: Anamma böcker
- Leznoff, Maurice
1956, "Interviewing Homosexuals", *The American Journal of Sociology*, Vol. 62, No. 2, 202-204
- Liberated Christians
2008, <http://www.libchrist.com/> (Hämtad 2008-05-29)
- Liliequist, Jonas
1995, "Staten och 'sodomiten': tystnaden kring homosexuella handlingar i 1600- och 1700-talets Sverige", *Lambda Nordica*, Vol. 1, No. 1-2, 9-31
- Lind, Hilda (red.)
1993, *Befrielsen: stora boken om kristen tro*, Stockholm: Verbum
- Lindbeck, George A.
1984, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press
- Lindberg, Carter
2008, *Love: A Brief History Through Western Christianity*, Malden, MA: Blackwell Publisher

- Lindfelt, Mikael
2007, "Relationsarenor med sexualitetens lockelser – med Luther som guide", *Uppdrag samliv: om äktenskap och samlevnad*, Lindfelt, M. och Gustafsson Lundberg, J. (red.), 225–253, Stockholm: Verbum
- Lindfelt, Mikael och Gustafsson Lundberg, Johanna (red.)
2007, *Uppdrag samliv: om äktenskap och samlevnad*, Stockholm: Verbum
2007a, "Komplementaritet i – fråga – satt", *Uppdrag samliv: om äktenskap och samlevnad*, 327–366, Stockholm: Verbum
2009, *Kärlekens förändrade landskap: teologi om samlevnad*, Stockholm: Verbum
- Lindström, Susanne
2005, *Kamp om rummet: en studie av heteronormativitet i Svenska kyrkan*, Diss. Umeå universitet, Umeå: Umeå universitet
- Lorenzi-Cioldi, Fabio och Clémence, Alain
2003, "Group Processes and the Construction of Social Representations", *Group processes*, Hogg, M. A. och Tindale, R. S. (red.), 311–333, Oxford: Blackwell
- Loughlin, Gerard
2004, "Sex after Natural Law", *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, 86–98, London och New York: T och T Clark International
2004a, *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*, Malden och Oxford: Blackwell Publishing
- Luckmann, Thomas
1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan
- Luther, Martin
1964, *Om den trälbundna viljan*, Stockholm: Diakonistyr.
1994, *Om en kristen människas frihet*, [Ny utg.] Stockholm: Verbum
- Lyon, David
1998, *Postmodernitet*, Lund: Studentlitteratur
2000, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge: Polity Press
- Löfgren, Ingalill
2005, "Ny biskop är mot kvinnliga präster", *Göteborgs-Posten*, 6 februari
- Mahaffy, Kimberly A.
1996, "Cognitive Dissonance and Its Resolution: A Study of Lesbian Christians", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 35, No. 4, 392–402
- Major, René
2007, "Derrida och psykoanalysen", *Psykoanalytisk Tid/Skrift*, 2007:20–21, 39–55
- Marsden, George M.
1991, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company
2006, *Fundamentalism and American Culture*, 2. uppl., Oxford: Oxford University Press
- Marshall, Catherine och Rossman, Gretchen B.
1999, *Designing Qualitative Research*, 3. uppl., Thousand Oaks och London: SAGE Publications
- Martin, Sylvia
1994, "These Walls of Flesh: The problem of the Body in the Romantic Friendship/Lesbianism Debate", *Historical Reflection*, Vol. 20, No. 2, 243–266
- Matrikel för Svenska kyrkan*
2005, *Matrikel för Svenska kyrkan*, Stockholm: Verbum
- Mbembe, Achille
2002, "The Power of the Archive and its Limits", *Refiguring the Archive*, Hamilton, C. et al. (red.), 19–26, Dordrecht, Boston och London: Kluwer Academic Publishers

- McCarthy Matzko, David
1997, "Homosexuality and the Practices of Marriage", *Modern Theology*, Vol. 13, No. 3, 371–397
- Medvandrarna
2006, <http://www.medvandrarna.se/> (Hämtad 2006-08-14)
- Milbank, John
1990, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell
- Mitchell, Juliet
1996 (1984), "'Femininity, Narrative and Psychoanalysis'. Woman: The Longest Revolution", *Feminist Literary Theory: A Reader*, 2. uppl., Eagleton, M. (red.), 154–8, Cambridge, Mass.: Blackwell
- Mohr, Anna
1988, "Ekumeniska gruppen för kristna homosexuella – EKHO", *En fråga om kärlek: homosexuella i kyrkan*, Nilsson, G. och Brunne, E. (red.), 129–134, Stockholm: Verbum
- Månson, Per
2000, *Båten i parken: introduktion till samhällsstudier*, Stockholm: Prisma
- Nelson, James B.
1992, *Body Theology*, Louisville: Westminster/John Knox Press
- Newman, Sally
2005, "The Archival Traces of Desire", *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 14, No. 1-2, 51–75
- Nilsson, Gert och Brunne, Eva (red.)
1988, *En fråga om kärlek: homosexuella i kyrkan: en bok från samtalsgruppen Kyrkan och de homosexuella*, Stockholm: Verbum
- Nilsson, Ola
2007, *För äktenskapet – i tiden: analys och argument i debatten*, Uppsala: Relevant media
- Noyes, John K.
1997, *The Mastery of Submission: Inventions of masochism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press
- Nygren, Anders
1930, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape, D. 1*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrb.
1936, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape, D. 2*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrb.
- Nyman, Jan
2005, "Medlemsflykt efter uppropet – De flesta vill lämna Svenska kyrkan på grund av prästernas protestlista – andra av motsatt skäl", *Göteborgs-Posten*, 11 november
- Oasrörelsen
2007, <http://www.oasrörelsen.se/post/50.html> (Hämtad 2007-10-24)
- O'Brien, Jodi
2004, "Wrestling the Angel of Contradiction: Queer Christian Identities", *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 2, 179–201
- 2005, "How Big is Your God? Queer Christian Social Movements", *Genealogies of Identity: Interdisciplinary Readings on Sex and Sexuality*, Breen, M. S. och Peters, F. (red.), 237–261, Amsterdam och New York: Rodopi
- Ohlson Wallin, Elisabeth
1998, *Ecce homo: photographs 1996–1998*, Malmö: Fören.
- Olofsson, Folke T.
1999, "Högkyrklighetens teologi", *Modern svensk teologi: strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*, Eilert, H. (red.), 239–289, Stockholm: Verbum

- Olyan, Saul M.
2006, "Surpassing the love of women", Another look at 2 Samuel 1:26 and the relationship of David and Jonathan", *Authorizing Marriage? Canon, tradition, and critique in the blessing of same-sex unions*, Jordan, M. D. (red.), 102–120, Princeton och Oxford: Princeton University Press
- Osborne, Thomas
1999, "The ordinarieness of the Archive", *History of human sciences*, Vol. 12, No. 2, 51–64
- Pagels, Elaine
1998, *De gnostiska evangelierna*, [Ny utg.] Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Parks, Cheryl A.; Hughes, Tonda L. och Werkmeister-Rozas, Lisa
2009, "Defining Sexual Identity and Sexual Orientation in Research with Lesbians, Gay Men, and Bisexuals", *Handbook of Research with Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Populations*, Meezan, W. och Martin, J. I. (red.), 71–99, New York: Routledge
- Persson, Per Erik
1994, "Svenska kyrkans grundläggande dokument – från 1983 till 1993", *Svensk teologisk kvartalskrift*, 1994:1, 1–9
- Phillips, Anita
1998, *A Defence of Masochism*, London och Boston: Faber and Faber
- Plummer, Ken
1995, *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*, London och New York: Routledge
- Ramirez, Horacio N. Roque
2005, "A Living Archive of Desire: Teresita La Campesina and the Embodiement of Queer Latino Community Histories", *Archive Stories: Facts, Fictions, and the Writing of History*, Burton, A. (red.), 111–135, Durham och London: Duke University Press
- Regeringens proposition 2008/9:80
2008, *Regeringens proposition 2008/9:80: äktenskapsfrågor*
<http://www.regeringen.se/content/1/c6/11/75/37/ee2f2679.pdf> (Hämtad 2010-10-08)
- Reid, Graeme
2002, "'The History of the Past is the Trust of the Present': Preservation and Excavation in the Gay and Lesbian Archives of South Africa", *Refiguring the Archive*, Hamilton, C. et al. (red.), 193–207, Dordrecht, Boston och London: Kluwer Academic Publishers
- Ricœur, Paul
2005, *Minne, historia, glömska*, Göteborg: Daidalos
- Rubin, Gayle S.
1993, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Ablove, H. et al. (red.), 3–44, New York och London: Routledge
- Rubin, Herbert J. och Rubin, Irene S.
2005, *Qualitative Interviewing: The Art of Hearing Data*, 2. uppl., Thousand Oaks, London och New Delhi: SAGE Publications
- Rust, Paula C.
2004, "Two Many and Not Enough: The Meaning of Bisexual Identities", *Sexualities: Identities, Behaviours, and Society*, Kimmel, M. och Plante, R. (red.), 216–229, New York och Oxford: Oxford University Press
2009, "No More Lip Service: How to Really Include Bisexuals in Research on Sexuality", *Handbook of Research with Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Populations*, Meezan, W. och Martin, J. I. (red.), 100–130, New York: Routledge
- Rydström, Jens
2001, *Sinners and Citizens: Bestiality and Homosexuality in Sweden 1880–1950*, Diss. Stockholms universitet, Stockholm: Univ.

- Sade, Donatien Alphonse François de
 2005, *De 120 dagarna i Sodom eller Liderlighetens skola*, Stockholm: Vertigo
 2006, *Filosofin i sängkammaren eller De omoraliska lärarna: dialoger avsedda för unga flickors uppfostran*, [Ny utg.] Stockholm: Vertigo
- Sandahl, Dag
 1986, *Folk och kyrka: debatten i Svenska kyrkan kring Socialetiska delegationen och dess evangelisationsmodell 1952–72*, Stockholm: Verbum
- Sandberg, Anna
 2005a, "Hyssnaprästens hemsida utsattes för sabotage", *Hallands Nyheter*, 11 november
- Sandberg, Peter
 2005b, "Skolor slopar avslutningar i kyrkan", *Dagens Nyheter*, 14 december
- Sanner, Inga
 2003, *Den segrande eros: kärleksföreläsningar från Emanuel Swedenborg till Poul Bjerre*, Nora: Nya Doxa
- Sedgwick, Eve Kosofsky
 1990, *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press
- Seidman, Steven
 1995, "Deconstructing queer theory or the undertheorization of the social and the ethical", *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, Nicholson L. J. och Seidman, S. (red.), 116–141, Cambridge: Cambridge University Press
 1997, *Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics*, Cambridge: Cambridge University Press
 2002, *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*, New York: Routledge
 2006, "Theoretical perspectives", *Introducing the new Sexuality Studies: Original Essays and Interviews*, Seidman, S.; Fischer, N. och Meeks, C. (red.), 3–13, London och New York: Routledge
- Seidman, Steven; Meeks, Chet och Traschen, Francie
 2004, "Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States", *Sexualities: Identities, Behaviours, and Society*, Kimmel, M. och Plante, R. (red.), 184–199, New York och Oxford: Oxford University Press
- SFS 1998:1591
 "Lag om Svenska kyrkan", *Svensk författningssamling*, <http://62.95.69.3/sfsdoc/98/981591.pdf> (Hämtad 2010-10-07)
- Sigurdson, Ola
 2000, *Hungerns väg: om Gud, kyrka och mångfald*, Lund: Arcus
 2006, *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*, Göteborg: Glänta
- SKU 1994:8
Kyrkan och homosexualiteten: rapport från en arbetsgrupp, Uppsala: Svenska kyrkans centralstyr.
- SKU 2005:1
Kärlek, samlevnad och äktenskap: rapport från en offentlig hearing den 6–9 september 2004, Uppsala: Svenska kyrkan
- Smirnoff, Victor N.
 1995 (1969), "The Masochistic Contract", *Essential Papers on Masochism*, Fitzpatrick H. (red.), 62–73, New York och London: New York University Press
- Smith, Ralph R. och Windes, Russel R.
 2000, *Progay/Antigay: The Rhetorical War over Sexuality*, Thousand Oaks, London och New Delhi: Sage Publications
- SOU 1984:63
Homosexuella och samhället: betänkande av utredningen om homosexuellas situation i samhället, Stockholm: Socialdepartementet

SOU 2007:17

Äktenskap för par med samma kön: vigsselfrågor, Stockholm: Fritzes

Spivak, Gayatri Chakravorty

1988, 'Can the Subaltern Speak?' *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson, C. och Grossberg, L. (red.), 271–313, Houndmills: Macmillan Education

Stenström, Hanna

2008, "... oberoende av tidsbetingade förhållanden och åsikter", *Fyra exegeters inlägg i debatten 1958*", *Äntligen stod hon i predikstolen, historiskt vägval 1958*, Hössjer Sundman, B. (red.), 105–126, Stockholm: Verbum

Stockholm pride

2010, "Polyamorös och trogen?", *Stockholm pride*, <http://www.stockholmpride.org/2010/Program/Svenska-kyrkan-och-Sensus-studieforbund/Polyamoros-och-trogen/> (Hämtad 2010-08-25)

Stone, Ken

2004, "Queering the Canaanite", *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, Althaus-Reid, M. och Isherwood, L. (red.), 110–134, London och New York: T och T Clark International

Storkey, Alan

1997, "The Rise and fall of 'Sex'", *Sex These Days: Essays on Theology, Sexuality, and Society*, Davies, J. och Loughlin, G. (red.), 79–97, Sheffield: Sheffield Academic Press

Stones, Christopher R.

2006, "Antigay Prejudice among Heterosexual Males: Right-Wing Authoritarianism as a Stronger Predictor than Social-Dominance Orientation and Heterosexual Identity", *Social Behaviour and Personality*, Vol. 34, No. 9, 1137–1150

Strömsholm, Gustav

1997, *De homosexuella som kyrklig spelbricka: en analys av aktörerna, aktionerna och debatten i Finland 1993*, Diss. Åbo Akademi, Åbo: Åbo Akademi förlag

Stuart, Elizabeth

1995, *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*, London: Mowbray

1997, "Sex in Heaven: The Queering of Theological Discourse on Sexuality", *Sex These days: Essays on Theology, Sexuality and Society*, Davies, J. och Loughlin, G. (red.), 184–204, Sheffield: Sheffield Academic Press

2003, *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*, Aldershot: Ashgate

2004, "Queering Death", *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, Althaus-Reid, M. och Isherwood, L. (red.), 58–78, London och New York: T och T Clark International

Stödlista

2006, <http://deklaration.extra.nu/> (Hämtad 2006-02-18)

Sullivan, Nikki

2002, "Queer material(ities): Lyotard, language and the libidinal body", *Australian Feminist Studies*, Vol 17, No. 37, 43–54

2003, *A Critical Introduction to Queer Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press

Sundén, Hjalmar

1959, *Religionen och rollerna: ett psykologiskt studium av fromheten*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag

Svar på fråga 2005:7

Kyrkomötet, Svenska kyrkan, <http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/km/2005/svar/Svar%202005-07.shtml> (Hämtad 2006-05-16)

Svartvik, Jesper

2006, *Bibeltolknings bakgator: synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*, Stockholm: Verbum

- Sweeney, James
2008, "Revising Secularization Theory", *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, Hoelzl, M. och Ward, G. (red.), 15–29, London: Continuum
- Svensk kyrkotidning
1951, "Exegeterna om s.k. kvinnliga präster", *Svensk kyrkotidning*, 8 november
- Svensk pastoraltidskrift
2009, <http://www.pastoraltidskrift.nu/> (Hämtad 2009-03-31)
- Svenska kyrkan
2009, *Medlemsutveckling 1972–2008*,
<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=100243ochdid=246083>
(hämtad 2009-09-28)
- Svenungsson, Jayne
2004, *Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, [Ny utg.], Göteborg: Glänta produktion
- Sverker, Per-Axel
1993, *En klassisk-kristen syn på homosexualitet*, Örebro: Örebro missionskola
- Söderström, Göran
2000, "Kejne- och Haijbyaffärerna", *Homo i folkhemmet: homo- och bisexuella i Sverige 1950–2000*, Andreasson, M. (red.), 92–117, Göteborg: Anamma böcker
- Tanselle, G. Thomas
2002, "The World as Archive", *Common Knowledge*, Vol. 8, No. 2, 402–406
- Taylor, Chloë
2009, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'*, New York och London: Routledge
- Thatcher, Adrian
1993, *Liberating Sex: A Christian Sexual Theology*, London: SPCK
- Theodoridis, Fotis
2003, "Belysningens och autonomins filosof", *Res Publica*, 2003:58, 4–27
- Thidevall, Sven
2000, *Folkkyrkan, vision och verklighet: ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932*, Diss. Uppsala universitet, Uppsala: Univ.
- Tracy, David
1987, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, The University of Chicago Press: Chicago
- Trost, Jan
2005, *Kvalitativa intervjuer*, Lund: Studentlitteratur
- TT
2009, "Prästens grova ordval upprör biskop", *DN.se* (Publicerat 2009-10-23, <http://www.dn.se/nyheter/sverige/prastens-grova-ordval-uppror-biskop-1.981467> (Hämtad 2010-10-08))
- Unger, Johan
1985, "Alternativ syn på homosexualiteten", *Svensk kyrkotidning*, 1985:22
- Walters, Suzanna Danuta
2005, "From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace", *Queer Theory*, Morland, I. och Willox, A. (red.), 6–21, New York: Palgrave Macmillan
- Ward, Graham
1996, *Theology and Contemporary Critical Theory*, New York: St. Martin's Press
2002, "Theology and Cultural Sadomasochism", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2002:1
2003, *True religion*, Oxford: Blackwell

- 2004, "On the Politics of Embodiment and the Mystery of All Flesh", *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, Althaus-Reid, M. och Isherwood, L. (red.), 71–85, London och New York: T och T Clark International
- Wasshede, Cathrin
2010, *Passionerad politik: om motstånd mot heteronormativ könsmakt*, Göteborg: Göteborgs universitet
- Vassi, Marco
1997, "Beyond Bisexuality", *Pomosexuals: Challenging Assumptions About Gender and Sexuality*, Queen, C. och Schimel, L. (red.), 70–75, San Francisco: Cleis Press
- Watt, David Harrington
2002, *Bible-carrying Christians: Conservative Protestants and Social Power*, New York: Oxford University Press
- Weeks, Jeffrey
2000, *Making Sexual History*, Cambridge: Polity Press
- Weinberg, Leonard och Pedahzur, Ami (red.)
2004, "Introduction", *Religious Fundamentalism and Political Extremism*, 1–10, London och Portland: Frank Cass Publishers
- Werkström, Bertil
1985, *Svensk kyrkotidning*, 1985:22, 317–319
1988, "Förord", *En fråga om kärlek: homosexuella i kyrkan: en bok från samtalsgruppen Kyrkan och de homosexuella*, Nilsson, G. och Brunne, E. (red.), 7–8, Stockholm: Verbum
- Werner, Yvonne Maria
2003, "Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken: europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse", *Gunnar Rosendal: en banbrytare för kyrklig förnyelse*, Grönqvist, V. (red.), 73–108, Skellefteå: Artos
- White, Daryl och White, O. Kendall
2004, "Queer Christian Confessions: Spiritual Autobiographies of Gay Christians", *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 2, 203–217
- Whitley Jr., Bernard E.
2009, "Religiosity and Attitudes toward Lesbian and Gay Men: A Meta Analysis", *International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 19, No. 1, 21–38
- Widell, Per-Olof
2007, "Äktenskap inte för homosexuella", *Svenska Dagbladet*, 26 mars
- Wikner, Pontus
1971, *Psykologiska självbekännelser*, Stockholm: Askild och Kärnekull
- Vikström, Björn
2005, *Den skapande läsaren: hermeneutik och tolkningskompetens*, Lund: Studentlitteratur
2008, *Folkkyrka i en postmodern tid: tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap?*, Åbo: Åbo Akademi
- Wilcox, Melissa
2003, *Coming Out in Christianity: Religion, Identity, and Community*, Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press
- Willander, Erika och Lewin, Bo
2009, "Konstans och föränring: Några tankar om värderingar och demografi rörande tvåsamhet i Sverige", *Kärlekens förändrade landskap: teologi om samlevnad*, Lindfeldt, M. och Gustafsson Lundberg, J. (red.), 23–40, Stockholm: Verbum
- Williams, Michel A.
1996, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Winther Jørgensen, Marianne och Phillips, Louise
2000, *Diskursanalys som teori och metod*, Lund: Studentlitteratur

- Woodhead, Linda
2007, "Sex and Secularization", *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Loughlin, G. (red.), 230–244, Oxford: Blackwell
- Voyé, Liliane
2004, "A Survey of Advances in the Sociology of Religion (1980–2000)", *New Approaches to the Study of Religion: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Antes, P; Geertz, A och Warne, R (red.), 195–228, Berlin och New York: de Gruyter
- Wrede, Gösta
1992, *Folkkyrkan i framtiden*, Stockholm: Verbum
- Wärn, Daniel
2004, "Kärleken till kyrkan fick mig att tacka ja", *Dagen*, 8 januari, http://www.dagen.se/dagen/Article_Print.aspx?ID=53492 (Hämtad 2008-04-17)
2005, "Många undertecknare av prästuppropet har utsatts för lokala påtryckningar", *Dagen*, 14 december, <http://www.dagen.se/dagen/article.aspx?id=101610> (Hämtad 2010-11-08)
- Yip, Andrew K. T.
1997, *Gay Male Christian Couples: Life Stories*, Westport, Connecticut och London: Praeger
2000, "Leaving the Church to Keep My Faith: The Lived Experiences of non-heterosexual Christians", *Joining and Leaving Religion: Research Perspectives*, Francis, L. J. och Katz, Y. J. (red.), 129–145, Herefordshire: Gracewing
- Yoshino, Kenji
2000, "The epistemic contract of bisexual erasure", *Stanford Law Review*, Vol. 52, No. 2, 353–461
- Zajko, Vanda
1998, "Myth as archive", *History of the Human Sciences*, Vol. 11, No. 4, 103–119
- Žižek, Slavoj
1994, *Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, New York: Verso
1995, "Woman is One of the Names-of-the-Father, or How Not to Misread Lacan's Formulas of Sexuation", *Lacanian ink* 1995:10, 24–39
2000, "Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!", *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Butler, J., Laclau, E. och Žižek, S. (red.), 90–135, London och New York: Verso
2001, *Ideologins sublima objekt*, Göteborg: Glänta
2004, *Välkommen till verklighetens öken*, Stockholm: Vertigo
2005, "The "Thrilling Romance of Orthodoxy"", *Theology and the Political: The new Debate*, Davis. C., Milbank, J. och Žižek, S. (red.), 52–71, Durham och London: Duke University Press
- Zyls, Susan van
2002, "Psychoanalysis and the Archive: Derrida's Archive Fever", *Refiguring the Archive*, Hamilton, C. et al. (red.), 39–59, Dordrecht, Boston och London: Kluwer Academic Publishers

OPUBLICERAT MATERIAL

23 inspelade och 21 transkriberade intervjuer finns hos författaren.

BILAGA 1. INTERVJUGUIDE: PRÄSTDEKLARATIONEN

Intervjuerna genomfördes utifrån en tematiskt disponerad intervjumall. Ordningsföljden på de frågor som ställdes var beroende av hur intervjupersonerna svarade. Den första frågan fick inleda intervjuerna. Den exakta ordalydelsen skiftade från gång till annan och samtliga frågor ställdes inte under alla intervjuer. Här återges den intervjuguide som var utgångspunkten för intervjuerna med de präster som undertecknade prästdeklarationen.

Positionering, livsberättelse

Berätta lite om dig själv. Vem är du?

När stod det klart för dig att du skulle bli präst?

Hur kommer det sig att du undertecknade prästdeklarationen?

Svenska kyrkan och beslutet om en välsignelseakt för samkönade par

Hur tycker du att Svenska kyrkan har hanterat frågan om en välsignelseakt för samkönade par?

Har kyrkomötets beslut om en välsignelseakt för samkönade par påverkat din uppfattning om Svenska kyrkan?

Vad säger du om följande påståenden: "Kyrkomötet är trendkänsligt" och "Samhällets politiska partier har tagit över kyrkans beslutande organ"?

Hur uppfattar du den kyrkosyn och kristendomsuppfattning som i dag präglar Svenska kyrkan?

Hur ska Svenska kyrkan styras?

Prästdeklarationen

Hur upplever du att reaktionerna har varit på prästdeklarationen?
Har ni diskuterat prästdeklarationen i församlingen?

Sexualitet

Varför har frågan om homosexualitet blivit så omdiskuterad inom Svenska kyrkan?
Hur tycker du Svenska kyrkan har agerat i frågan om sexualitet?
Hur borde Svenska kyrkan agera i frågan om sexualitet?
Vad ska en kristen människa göra när det står klart att han eller hon är homo-, bi- eller transsexuell?
Vilken plats har sexualiteten i en människas liv?
Vad anser du om homosexuellas krav på en kyrklig vigsel?
Vad anser du om homosexuellas krav på att få adoptera?

Prästrollen

Hur ser du på din uppgift som präst inom Svenska kyrkan?
Hur ser du på din roll som präst när det gäller välsignelse av samkönade par?
Har du någon gång funderat på att lämna kyrkan?
Vad har fått dig att stanna kvar?

Fråga till kvinnliga präster

Fler av dem som undertecknade prästdeklarationen är kvinno-
prästmotståndare. Hur kommer det sig att du som kvinnlig präst
undertecknade prästdeklarationen?

Framtiden

Vart är Svenska kyrkan på väg?
Hur kommer Svenska kyrkan fortsättningsvis agera i frågan om
sexualitet?
Om du får bestämma: hur ska Svenska kyrkan förändras?
Hur ser du på din egen roll i fortsättningen?

Avslutande fråga

Är det något som vi inte har tagit upp som du tycker är viktigt i
sammanhanget?

BILAGA 2. INTERVJUGUIDE: EKHO

Intervjuerna genomfördes utifrån en tematiskt disponerad intervjumall. Ordningsföljden på de frågor som ställdes var beroende av hur intervjupersonerna svarade. Den första frågan fick inleda intervjuerna. Den exakta ordalydelsen skiftade från gång till annan och samtliga frågor ställdes inte under alla intervjuer. Här återges den intervjuguide som var utgångspunkten för intervjuerna med de kristna HBT-personerna.

Positionering, livsberättelse

Berätta lite om dig själv. Vem är du?

Beskriv din bakgrund inom kyrkan.

När stod det klart för dig att du var homo-, bi- eller transsexuell?

Vilka reaktioner mötte du från din omgivning när du kom ut?

Hur var det att komma ut som homo-, bi- eller transsexuell i kyrkan?

Hur påverkades din kristna tro i samband med komma ut-processen?

Svenska kyrkan och beslutet om en välsignelseakt för samkönade par

Vad betyder Svenska kyrkans beslut om en välsignelseakt för samkönade par för dig?

Hur tycker du att Svenska kyrkan har hanterat frågan om en välsignelseakt för samkönade par?

Hur tycker du att Svenska kyrkan har hanterat frågor om homosexualitet och samkönade relationer?

Prästdeklarationen

Hur reagerade du på prästdeklarationen?

Hur ska Svenska kyrkan hantera motståndet mot beslutet om en välsignelseakt för samkönade par?

Sexualitet

Vad ska en kristen människa göra när det står klart att han eller hon är homo-, bi- eller transsexuell?

Har du mött något motstånd inom kyrkan på grund av din sexualitet?

Samlevnad

Vilken betydelse har tvåsamhet och den äktenskapslika relationsform som ibland förespråkas inom kristna HBT-kretsar för dig?

Hur ställer du dig till frågan om en vigsel för samkönade par?

Vad anser du om polyamorösa relationer?

Hur ska Svenska kyrkan förhålla sig till barn i samkönade relationer?

Om EKHO

Vilken betydelse har EKHO haft för dig?

Kyrkotillhörighet

Har du någon gång funderat på att lämna kyrkan?

Vad har fått dig att stanna kvar?

Framtiden

Vilken utveckling vill du se inom Svenska kyrkan när det gäller frågor om sexualitet och samlevnad?

Avslutande fråga

Är det något som vi inte har tagit upp som du tycker är viktigt i sammanhanget?

BILAGA 3. BREV/MEJL TILL INTERVJUPERSONERNA

Intervjupersonerna kontaktades i första hand via e-post och telefon. Följande text skickades mejlledes till ett urval av de präster som hade undertecknat prästdeklarationen. Texten föreligger i några versioner, men med små variationer.

Hej [NN],

Mitt namn är Daniel Enstedt. Jag är doktorand i religionsvetenskap vid institutionen för religionsvetenskap och teologi vid Göteborgs universitet. Min forskning är religionssociologiskt inriktad då jag studerar religiös förändring och synen på sexualitet inom Svenska kyrkan. En del av det material som ligger till grund för avhandlingen består av intervjuer med personer som är verksamma inom Svenska kyrkan.

För mer än ett år sedan undertecknade du Yngve Kalins prästdeklaration, som väckte en rad reaktioner både inom och utom Svenska kyrkan. Jag skulle vilja träffa dig för en intervju om hur du ser på utvecklingen inom Svenska kyrkan, särskilt med avseende på hur Svenska kyrkan har agerat i frågor om samlevnad och sexualitet. Jag är också intresserad av att höra om hur du uppfattar de reaktioner som prästdeklarationen orsakade. I avhandlingen kommer du inte att framträda med ditt namn.

Jag tänker mig att intervjun tar cirka en timma i anspråk och att den utförs på den plats som passar dig bäst. Vad det gäller dag och tidpunkt så hoppas jag att intervjun kan bli av inom relativt snar framtid. Jag nås enklast dagtid via [kontaktuppgifter].

Vänliga hälsningar,

Daniel Enstedt

Till EKHO lät det något annorlunda. Den initiala presentationen, som här återges, visade sig vara gagnlös i kontakten med en av EKHO-grupperna. Jag fick i stället kontakt med intervjupersoner ur denna EKHO-grupp genom att besöka deras sammankomster. Två andra EKHO-grupper besvarade däremot följande mejl.

Hej EKHO,

Mitt namn är Daniel Enstedt. Jag är doktorand i religionsvetenskap vid institutionen för religionsvetenskap och teologi vid Göteborgs universitet. Min forskning är religionssociologiskt inriktad då jag studerar religiös förändring och synen på sexualitet inom Svenska kyrkan. En del av det material som ligger till grund för avhandlingen består av intervjuer med personer som är medlemmar i EKHO och Svenska kyrkan. Jag söker därför med detta mejl kontakt med personer inom EKHO. Jag vill intervjua dessa personer om deras uppfattningar om kristendom, samlevnad och sexualitet, men också om hur de uppfattar utvecklingen inom Svenska kyrkan, inte minst med avseende på hur Svenska kyrkan har agerat i frågor om samlevnad och sexualitet under senare år. Jag är också intresserad av vilken betydelse EKHO har för kristna HBT-personer. I avhandlingen kommer intervjupersonerna inte att framträda med sina namn.

Jag tänker mig att intervjun tar cirka en timma i anspråk och att den utförs på den plats som passar intervjupersonen bäst. Vad det gäller dag och tidpunkt så hoppas jag att intervjun kan bli av inom relativt snar framtid. Jag nås enklast dagtid via [kontaktuppgifter].

Vänliga hälsningar,

Daniel Enstedt

