

Som man och kvinna skapade han dem

Om homoerotik i Helighetslagen och Gen 1-2

Anna Nordén

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TEOK51 Teologi: Examensarbete för kandidatexamen, 15 hp

Handledare: Blaženka Scheuer

Examinator: Tobias Hägerland

Termin: Vårterminen 2014



Abstract

In this essay I seek to investigate what the laws of Leviticus 18:22 and 20:13 are prohibiting and why. I also aim to explain in what way these laws are relevant to the present meaning of homosexuality. Since these laws often are interpreted with explanations such as violation of the creation order, I also exam in what way the Levitical prohibitions might be based on Genesis 1-2.

Being a part of the Holiness Code (H), Lev 18:22 and 20:13 are likely to be based on a worldview in common with the Priestley writer. My conclusion of the connection between H and P, is that these sources could be based on the same idea of cleanness and order. This order, containing a necessary separation between male and female values, makes a probable explanation of the same sex sexual-prohibitions, although not explicit expressed in Gen 1.

Given this interpretation of a mix-up of the sexes, I find it necessary to also pay attention to our idea of sex and gender, to understand the laws in our context. Since the H writer's view of sex versus gender in many ways is different from ours, my conclusion is: since our idea of sex identification is not dependent on a person's sexual orientation, no mix-up is being caused by the acts described in Lev 18:22 and 20:13.

Key words: Lev 18:22, Lev 20:13, *zākār*, *nēqēbâ*, 'iš, 'iššâ, homoeroticism, homosexuality, creation order, sex, gender.

Tack

Jag vill rikta ett stort tack till min handledare Blaženka Scheuer för all hjälp, för litteratur-tips och feedback med kort varsel.

Jag vill också tacka Lovisa Dalbark och David Svärd för hjälp med jämförelse med den grekiska texten.

Förkortningar

<i>ABD</i>	<i>The Anchor Bible Dictionary</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of the History of Sexuality</i>
<i>NIDB</i>	<i>The New Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>NIDNTT</i>	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
<i>NIDOTTE</i>	<i>The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i>
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

Innehåll

Abstract	i
Tack	ii
Förkortningar	iii
1. Inledning	1
1.1 Syfte och frågeställning	1
1.2 Metod och upplägg	2
1.2.1 Grammatisk kritik	2
1.2.2 Genusteori	3
1.3 Begrepp	4
1.4 Avgränsning	5
1.5 Forskningsöversikt	6
2. Förbuden i Leviticus	7
2.1 Kontext	7
2.1.1 Helighetslagen	8
2.2 Leviticus 18:22	9
2.3 Leviticus 20:13	10
2.4 Språklig analys	11
2.4.1 <i>Tô'ebâ</i>	11
2.4.2 <i>Miškēbê 'iššâ</i>	12
2.5 Summering av Leviticus	14
3. Skapelsen som förklaring till Lev 18:22 och 20:13	15
3.1 Genesis 1:26–28	15
3.1.1 Människans roll i skapelsen	16
3.1.2 Människan som <i>zākār</i> och <i>nēqēbâ</i>	16
3.1.3 Förklaring till Leviticus-förbuden: Fruktamhetsargumentet	17
3.1.4 Kritik av Dozeman	18
3.2 Genesis 2:21–24	19
3.2.1 <i>'Ādām</i>	20
3.2.2 Varför lämnar en man sin far och sin mor?	21
3.2.3 Förklaring till Leviticus-förbuden: Återföreningsargumentet	21
3.2.4 Kritik av Gagnon	23
3.3 Summering av Genesis	24
4. Homoerotik i närliggande kulturer	25
4.1 Egypten	25

4.2 Assyrien.....	25
4.3 Mesopotamien	26
4.4 Grekland	27
4.5 Summering	28
5. Sociologiska förklaringar till Lev 18:22 och 20:13	29
5.1 Manlig heder	29
5.1.1 Kritik av Bird	30
5.2 Oren sammanblandning.....	31
5.2.1 Kritik av Douglas	32
6. Sexualitet och identitet	34
6.1 Förbuden i sin historiska kontext	34
6.2 Förbuden i nutida kontext	35
Bibliografi	37

1. Inledning

1.1 Syfte och frågeställning

Du får inte ligga med en man som man ligger med en kvinna; det är något avskyvärt. (Lev 18:22)

Om en man ligger med en annan man som med en kvinna, har de båda gjort något avskyvärt. De skall straffas med döden, skulden för deras död är deras egen. (Lev 20:13)

Dessa förbud är ofta refererade till i den diskussion som rör, och i många fall omöjliggjort/omöjliggör homosexuella relationer inom en kristen kontext. De är också de enda GT-texter som i strikt mening behandlar samkönade sexuella relationer, även om fler texter kan sägas avslöja en inställning till desamma.¹ Mitt syfte med denna uppsats är att försöka förstå dessa två förbud i sin ursprungskontext, och dess koppling till vår bild av homosexualitet.

Svar på frågor om människans natur och Guds intentioner med människan söks ofta i skapelseberättelsen, varför även Leviticus-förbuden ovan till stor del förklaras med oförenlighet med skapelseordningen. Utöver Leviticus-texterna har jag därför valt att också arbeta med skapandet av människan i Gen 1:26–28 och 2:21–24, för att bättre kunna granska de argument som kopplar Lev 18:22 och 20:13 till skapelsen.

Frågeställningen har jag formulerat i tre delar: (a) *Vad förbjuds i Lev 18:22 och 20:13 och varför förbjuds detta?* (b) *På vilket sätt kan förbuden sägas vara relaterade till Gen 1-2?* Och (c) *hur kan vi utifrån dessa tolkningar förhålla oss till förbuden idag?*

¹ Dessa texter återkommer jag till i 1.4 Avgränsning.

1.2 Metod och upplägg

1.2.1 Grammatisk kritik

För att förklara förbudet kommer jag att överväga och granska fyra av de vanligaste tolkningarna av Lev 18:22 och 20:13 jag stött på under mitt arbete med texterna. Dessa fyra tolkningar har jag kategoriserat som teologiska respektive sociologiska förklaringar. Jag är medveten om att gränsen mellan en teologisk och en sociologisk förklaring kan verka oprecis, men har trots detta valt att kategorisera socialantropologen Mary Douglas tolkning som en sociologisk förklaring. Detta eftersom hon betraktar religiösa traditioner (i detta fall skapelseberättelsen i Gen 1) som en del av en större social kontext.

För att kunna värdera argumenten för var och en av de fyra tolkningarna, ska jag också analysera de fyra texter jag nämnt (Lev 18:22, 20:13, Gen 1:26–28 och 2:18–24) historisk-kritiskt. Som Phyllis Bird framhåller är historisk-kritiska metoder viktiga för att kunna se bortom de tolkningar som bekräftar redan erkända dogmer.² Jag har valt att arbeta med historisk-kritiska metoder, och huvudsakligen grammatisk-kritisk, eftersom de berörda texterna ingår i en lång tolkningstradition. Då jag anser att Leviticus-texterna innehåller ett par uttryck som är särskilt betydelsefulla för förståelsen, har jag valt att lägga huvudfokus på grammatisk analys. Grammatisk kritik söker förstå texten genom att studera centrala ord och begrepp. Exempelvis måste ordens historiska betydelser belysas, då flera ord ur bibeltexterna fortfarande kan användas, men med betydligt skild innebörd. Sådana ord kan därför hindra oss i tolkningen av texten. Även avändandet i samtida, utombibliska källor kan vara till hjälp då de sammanhang ett ord ofta förekommer i kan avslöja en vägledande ton eller tendens. Vi måste samtidigt vara medvetna om att språket ständigt är och varit i förändring, och att författarna till bibeltexterna inte nödvändigtvis varit medvetna om den historiska bakgrunden till de ord de använt. Därför kan vi inte vara säkra på att den historiska betydelse av ett ord vi fastställer faktiskt är den riktiga för vår text, eller om detta ord betydde något annat i författarens kontext.

I ljuset av detta blir det även betydelsefullt att spåra denna historiska kontext. Jag kommer därför även att beakta käll- och redaktions-kritiska argument, samt att göra en översikt på kringliggande kulturernas syn på homoerotik, för att försöka överbrygga bristerna i den grammatisk-kritiska metoden. Den grammatisk-kritiska metoden är emellertid den metod som

² P. A. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 125-126.

jag i huvudsak valt att arbeta med och prioriterat. Av avgränsningsskäl har jag inte heller möjlighet att göra lika djupgående analyser med hjälp av dessa kompletterande metoder.

De begrepp i Lev 18:22 och 20:13 jag finner särskilt viktiga, och därför avser att analysera, är det sätt homoerotiken uttrycks i Leviticus (*miškēbē 'iššā*, ”en kvinnas liggande”) samt ordet *tō'ēbā* (”avskyvärt”) som beskriver handlingarna. Genom dessa analyser, och en jämförelse med fyra förklaringsmodeller hoppas jag kunna besvara fråga (a) och (b).

1.2.2 Genusteori

Inför fråga (c), om förbudens relevans i vår tid, är det viktigt att vara medveten om vad vi avser med ordet homosexualitet. För att begreppet homosexualitet ska bli aktuellt förutsätts också att sexualiteten, som del av en individuell personlighet, är känd.³ Detta kan vi inte förutsätta i bibliska sammanhang. Fråga (c) kommer jag därför presentera ett svar på med hjälp av de svar jag finner till (a) och (b), samt en diskussion kring vilken betydelse förståelsen av sexualiteten respektive kön och genus har för förståelsen av förbuden. Denna diskussion kommer jag bygga kring modern genusteori, företrädd av genusteoretikern Judith Butler, samt kring exegeten Martti Nissinens modell av den sexuella identiteten. Då den kontext bibeltexterna författades i, i många avseenden skiljer sig från vår, kan dessa modeller vara till hjälp för att medvetandegöra strukturer i vårt sätt att uppfatta oss själva, som lätt annars kan tas förgivna.

I dagens genusvetenskap pågår en diskussion om i vilken omfattning genus formas av det biologiska könet.⁴ Butler är kritisk till denna diskussion och menar att sambandet mellan kön och genus är obefintligt.⁵ Hon anser även att vi inte kan urskilja gränsen mellan kön och genus, då våra definitioner av dessa också är präglade av sociala konstruktioner.⁶

Eftersom Butler inte erkänner ett samband mellan kön och genus öppnar detta för flera kombinationer av identiteter. Om vi bortser från problematiken med att definiera kön respektive genus, innebär Butlers teori att genus inte enbart kan förklaras som en ”manlig” eller ”kvinnlig” komplettering av könet. Nissinens förståelse av den sexuella identiteten kan

³ D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love* (New York och London: Routledge, 1990), 24.

⁴ Förklaringen av detta samband varierar mellan att förstå genusskillnader som en produkt av den fysiska kroppen och att kulturen skapar dessa skillnader åt en könad kropp. Se t.ex. R. Connell, *Om genus* (Göteborg: Daidalos, 2009), 76.

⁵ J. Butler, *Genustrubbel. Feminism och identitetens subversion* (Göteborg: Daidalos, 2007), 55-56.

⁶ Butler, *Genustrubbel*, 56.

därför vara till hjälp för att den del av det sociala könet (genus) som är relevant för mina frågor.

Nissinen använder här begreppen *sexuell orientering*, *könsidentitet*, *genusroller* och *sexuell praxis*⁷ för att strukturera uppbyggnaden av den sexuella identiteten. Sexuell orientering innefattar vilka sexuella preferenser en person har. Könsidentiteten bestämmer huruvida en person uppfattar sig själv som man eller kvinna, och är oberoende av vilken sexuell orientering personen i fråga har.⁸ Genusroller är bundna till vad som i samhället uppfattas som ”maskulint” respektive ”feminint” och är alltså explicit socialt och kulturellt bestämda. Då de två genusrollerna maskulin och feminin är djupt rotade i det västerländska samhället kan dessa felaktigt förväxlas med könsidentiteten. En persons genusroller är också oberoende av sexuell orientering och könsidentitet.⁹ Sexuell praxis syftar inte enbart till faktiska erfarenheter som ryms inom den sexuella orienteringen, utan kan förklaras som en utvidgning av denna som även innefattar sexuella fantasier exempelvis.¹⁰

Med hjälp av dessa två forskares beskrivningar av sexualitet och identitet hoppas jag kunna föra in förbuden i en nutida kontext och besvara fråga (c).

1.3 Begrepp

Distinktionen mellan homosexualitet, *homoerotik* och *homogemenskap*¹¹ är viktig för den fortsatta diskussionen av Leviticus-förbuden och kräver därför vidare förklaring. Begreppen homoerotik och homogemenskap är hämtade ur Nissinens bok *Homoeroticism in the Biblical World* och kommer att användas av mig med samma betydelser. Homoerotik, är ett mer omfattande begrepp jämfört med ”homosexualitet”. Homoerotik behöver inte ha någon koppling till homosexualitet och är därför ett användbart begrepp i GT-sammanhang. Detta eftersom texternas homoerotiska skildringar sannolikt inte kan klassificeras som det vi idag kallar homosexualitet, då oftast bara handlingar nämns och inte relationer. Nissinen definierar

⁷ Mina översättningar av *sexual orientation*, *gender identification*, *gender roles* och *sexual practice*. Se M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 11-13.

⁸ Nissinen, *Homoeroticism*, 12.

⁹ Nissinen använder här exemplet transvestitism, då t.ex. en person med manlig könsidentitet kan uppvisa en ”kvinnlig” genusroll genom sitt sätt att klä sig, utan att detta berättar någonting om könsidentiteten eller den sexuella orienteringen. Se Nissinen, *Homoeroticism*, 13.

¹⁰ Nissinen, *Homoeroticism*, 13.

¹¹ Mina översättningar av *homoeroticism* och *homosociability*. Se Nissinen, *Homoeroticism*, 16f.

homoerotik: "all erotic-sexual encounters and experiences of people with persons of the same sex, whether the person is regarded as homosexual or not."¹² Inom begreppet homoerotik ryms exempelvis också samkönad erotik mellan två bisexuella parter.

Homogemenskap är till skillnad från homoerotik inte centrerad kring den erotiska eller sexuella aspekten. Homogemenskap beskrivs av Nissinen på följande sätt: "interaction between persons of the same sex where the erotic-sexual aspect is less emphasized."¹³ All homoerotik behöver alltså inte innebära homogemenskap parterna emellan.

1.4 Avgränsning

Ytterligare en text som ibland nämns i jakt på GT:s syn på homosexualitet är berättelsen om Sodom i Gen 19. Denna text har många likheter med berättelsen om våldtäkten i Giva (Dom 19). Båda berättelserna anses därför i första hand uttrycka sexuellt våld och ogästvänlighet, oberoende av att Gen 19 behandlar samkönat sex. Dock kan möjligen en negativ attityd gentemot samkönad sexualitet utläsas, även om detta inte är det centrala temat.¹⁴ Eftersom Gen 19 inte explicit uttrycker något förhållningssätt till homoerotik har jag valt bort att arbeta med denna text.

Även berättelsen om David och Jonatan i Samuelsböckerna kan möjligen anses avslöja en attityd till samkönade relationer. Anledningen till att jag valt bort dessa texter är att de kan sägas uttrycka homogemenskap men saknar drag av homoerotik.

Som vi kan se berör inte någon av de texter jag hittills nämnt synen på samkönade sexuella relationer mellan kvinnor. Betydelsen av denna tystnad är inte självklar och måste därför tolkas i ett större sammanhang, avseende kvinnligt inkluderande i språk och texter uppenbart påverkade av manliga intressen. Av denna anledning har jag valt bort att inkludera frågan om kvinnlig homosexualitet i min uppsats.

Slutligen vill jag förtydliga att jag hädanefter kommer att referera till P-källans skapelseberättelse (Gen 1:1-2:4a) som Gen 1, och till J-källans Eden-berättelse om människans tillblivande (Gen 2:4b-2:24) som Gen 2. Jag vill även nämna att alla svenska bibeltexter är hämtade från Bibel2000 och alla hebreiska texter från BHS, om inget annat

¹² Nissinen, *Homoeroticism*, 17.

¹³ Nissinen, *Homoeroticism*, 17.

¹⁴ P. A. Bird, "The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality: Old Testament Contributions", i *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture* (Utg. D. L. Balch; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), 142-176, särsk. 147.

anges. Vid översättningen av de hebreiska texterna har jag beaktat samtliga textkritiska anmärkningar, men endast valt att redovisa de förslag jag antagit, då jag inte finner övriga relevanta.

1.5 Forskningsöversikt

Som jag nämnde inledningsvis kommer jag behandla fyra förklaringar till förbuden i Lev 18:22 och 20:13. Förklaringarna kan betraktas som teologiska respektive sociologiska förklaringsmodeller och jag avser att granska två ur vardera tradition. Som vi kommer att se grundar de teologiska förklaringarna sig i huvudsak på att handlingarna är ofruktsamma eller att relationen inte avspeglar könens avsedda, kompletterande natur. Det argument som jag valt att kalla ”ofruktsamhetsargumentet” bygger på välsignelsen i Gen 1:28.¹⁵ Jag kommer att granska Thomas Dozemans förklaring av Lev 18:22 och 20:13, som han gör på grundval av Gen 1 i sin artikel ”Creation and Procreation in the Biblical Teaching on Homosexuality” (1995). Argumentet som bygger på könens kompletterande har jag valt att kalla ”återföreningsargumentet”. Denna förklaring härleder förbuden till Gen 2, och representeras av Robert Gagnon genom hans artiklar ”The Bible and homosexual practice” (2003) och ”The Old Testament and Homosexuality” (2005), varav den senare är ett svar på en artikel av Phyllis Bird vilken jag också granskar.

De sociologiska förklaringarna pekar antingen på att en av männens heder kränks, eller att en oren sammanblandning sker. Förklaringen grundad på synen på manlig heder, har jag hämtat från Birds artikel ”The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality” (2000), vilken alltså motsägs av Gagnon. Den fjärde förklaringen, som härleder förbuden till kulturella renhetsideal, representeras av Mary Douglas och hennes bok *Renhet och fara* (först utgiven 1967). I boken behandlar hon hur en viss kulturs syn på enhet och renhet kan sägas spegla en större social ordning. I Israels fall anser Douglas att renhetsidealen uttrycks av Leviticus lagar.

Dessa fyra forskare är de jag funnit vara representativa för de jag uppfattar som de huvudsakliga riktningarna av tolkningar av Lev 18:22 och 20:13. Dessa avser jag alltså att granska, genom att historiskt-kritiskt analysera de centrala texterna, för att försöka förstå lagarna i sin ursprungskontext, och därefter i en nutida kontext med hjälp av Butlers och Nissinens teorier.

¹⁵ Variationer av denna förklaring av förbuden bygger även på välsignelsen av människorna efter floden (Gen 9:1) eller JHWH:s löfte till Abraham (Gen 13:16).

2. Förbuden i Leviticus

2.1 Kontext

En grov indelning av Leviticus visar fyra stora huvudavsnitt, där vi hittar de aktuella förbuden i Helighetslagen. Innan vi går närmre in på den vill jag göra en kort presentation av Leviticus övriga delar för att beskriva kontexten.

1-7 Offerlagar

8-10 Stadga för präster

11-15 Renhetslagar

16 Den stora försoningsdagen

17-26 Helighetslagen

27 Friköp av gåvor till Herren

De inledande offerlagarna binder samman uppmaningen om prästvigningen från Exod 29 med det följande avsnittet, Stadga för präster. Offerlagarna förbereder också händelserna i Lev 8-10, var offrande förekommer i samband med prästvigningarna.¹⁶ Offerlagarna behandlar både spontana offer och sonande offer (exempelvis renhetsbringande), och riktas både till prästerna och till övriga israeliter. Nästa avsnitt med stadgar för präster utgörs, förutom vigningen, också av början av tabernakelkulten.¹⁷ Renhetslagarna i Lev 11-15 berör matreglerna, reningsordning efter barnafödande, definition och identifiering av spetälska,¹⁸ samt rening från spetälska och lagen om orena flytningar.¹⁹ I kap 16 står det om försoningen som varje år ska bringas åt folket genom prästerna och rena från alla deras synder. Efter Helighetslagen följer ett kapitel med värderingar av gåvor och offer till Herren vid händelse av återlösning.

¹⁶ M. Noth, *Leviticus: A Commentary* (London: SCM Press, 1965), 18; J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation With Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1991), 134, 494.

¹⁷ F. H. Gorman Jr., *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997), 54.

¹⁸ Antagligen avses inte bara en specifik sjukdom här, utan någon form av smitta i vidare bemärkelse. Trots detta används endast ordet ”spetälska”. Se Noth, *Leviticus: A Commentary*, 103.

¹⁹ Gorman Jr., *Divine Presence*, 68.

2.1.1 Helighetslagen

Helighetslagen utgörs av lagar som israeliterna förutsätts leva efter för att förbli Guds heliga folk. Den styr både relationen till Gud genom offer och kult, och människor emellan genom regler för det sociala livet.²⁰ I Lev 18 och 20 betonas mellanmännsliga relationer och dess betydelse för relationen till Gud. I Helighetslagen finns också förmaningar om vad som kommer ske om folket bryter mot lagarna:

Ni skall inte göra er orena genom något av detta, ty med allt detta har de folk orenat sig som jag driver undan för er. Landet blev orent, och jag straffade det för dess synder, så att det utspydde sina invånare. [---] Var och en som gör någon av dessa vidrigheter skall utstötas ur sitt folk. Ni skall lyda mitt förbud mot att ta efter de avskyvärda seder som rådde före er; ni skall inte göra er orena genom dem. Jag är Herren, er Gud. (Lev 18:24-25, 29-30)²¹

De många likheterna mellan Lev 18 och 20 pekar mot att kap 20 kan vara en fortsättning på kap 18, men det är oklart om de ska läsas tillsammans på detta sätt. Upprepning av samma lag i båda texter, som vid flera tillfällen också använder samma ord för att beskriva respektive förbud, är den tydligaste likheten. Men även skillnader förekommer vad gäller språket, samt förekomster av lagar i kap 18 som saknar motsvarighet i kap 20.²² En trolig förklaring av relationen mellan texterna är att de båda kapitlen härstammar från två besläktade traditioner.²³ Varför de sedan inte redigeras samman eller placeras efter varandra förklarar Jacob Milgrom med att kap 18 och 20 ramar in Torahs centra, Lev 19 (Helighetsregler för israeliterna). Genom symmetrin som uppstår kring kap 19 poängteras på detta sätt betydelsen av denna text.²⁴

Helighetslagen anses av en del forskare tillhöra P-källan medan andra räknar Helighetslagen som en egen källa, H. Trots oklar uppkomst och exakt relation kan man se att H manifesterar P genom gemensamma teman, såsom bådats betonande av lagar, kult och

²⁰ Även lagarna för de mellanmännsliga relationerna kan ses som en del av kulten, dvs. ytterligare ett sätt att förhålla sig till Gud och hans skapelse. Se Bird, "OT Contributions", 150.

²¹ Liknande texter finns på fler ställen i Helighetslagen.

²² J. Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 2000), 1766.

²³ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1766.

²⁴ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1767-1768.

ritualer.²⁵ H kan alltså tänkas dela P-källans bild av skapelsen, antingen som del av P eller som efterföljare till P.

Dateringen av P, och därmed även H, varierar. En vanlig datering av P är 500-talet f.v.t. och man har länge inom den moderna bibelvetenskapen antagit efter-exilisk tid som Prästskriftens historiska kontext.²⁶ En alternativ datering är att P bör dateras tidigare än Deuteronomisten.²⁷ Grunden till denna datering är tveksamheterna kring relationen mellan P och D, var P både kan förstås som bakgrund till D och upprepning av densamma.²⁸ En del forskare hävdar att de bibliska högtider som beskrivs av Prästskriften i Exodus, Leviticus och Numeri förutsätter en deuteronomistisk syn på kult, och att det därför måste vara P som bygger på D.²⁹

2.2 Leviticus 18:22

ואת־זכר לא תשכב משכבי אשה
תועבה הוא:

Med en man får du inte ligga en
kvinns liggande, det är avskyvärt.
(min övers.)

Förbuden i kap 18 rör nästan uteslutande sexuellt umgänge och kan delas upp enligt följande:

v. 1-5 Inledning.

v. 6-18: Förbjudna sexpartners (incest t.ex.).

v. 19-20: Förbud om kvinnor som är förbjudna att ha samlag med (renhetsskäl).

v. 21: Förbud mot att överlämna barn till Molok.

v. 22: Förbud för män mot att ligga en kvinns liggande (med en man).

v. 23: Förbud (för både män och kvinnor) mot att para sig med djur.

En vanlig tolkning av Lev 18:22, utifrån denna kontext är att det skulle vara förbjudet för en man av Israels folk att förspilla sin säd. Tolkningen motiveras av kontexten, då förspilld säd kan vara det sammanhängande temat för v. 19-23. Om så inte är fallet tycks v. 21 bryta det

²⁵ P. M. Sherman, "H, Holiness Code", *NIDB* 2 (2007), 705.

²⁶ B. A. Levine, "Leviticus, Book of", *ABD* 4 (1992), 311-321, särsk. 319.

²⁷ D dateras oftast till ca 700-talet f.v.t.

²⁸ Levine, "Leviticus, Book of", 319.

²⁹ Se t.ex. H. L. Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1982).

annars sexuella temat. Med ”förspilla säd-temat” skulle även v. 21 inkluderas, då barnet går till spillo.³⁰ Ett barn som offras åt en annan gud än JHWH kan anses vara förlorat eller bortkastat för JHWH och hans folk.³¹ De handlingar som nämns i v. 19-23 skulle därför kunna förstås som olika sätt att vända sig från JHWH och hans löfte om att bli ett stort folk. Att förbudet rörande det offrade barnet inte nämns tillsammans med samma förbud i kap 20 som i kap 18, talar mot att förbudet skulle vara bärande för temabestämningen av Lev 18:19-23. En sådan strukturering öppnar istället för att orsaken till förbuden kan vara en annan. Förbudet mot att förspilla säd kan också förklara varför lesbiska relationer inte nämns i sammanhanget.³² Jag återkommer till andra tänkbara struktureringar och teman längre fram.

2.3 Leviticus 20:13

ואיש אשר ישכב את־זכר משכביו
אשה תועבה עשו שניהם מות יומתו
דמיהם בם:

Om en man ligger en kvinnas
liggande med en man har båda gjort
något avskyvärt. Båda två ska
sannerligen dö, blodsskulden är
deras egen. (min övers.)

Lev 20 kan delas upp på följande sätt:

- v. 1-2a Introduktion.
- v. 2b-6 Synd mot religion.
- v. 7-8 Uppmaningar för att vara heligt folk.
- v. 9-21 Synd mot familj.
- v. 22-26 Uppmaningar för att vara heligt folk.
- v. 27 Synd mot religion.³³

Förbuden i Lev 20 är på flera punkter desamma som i Lev 18, men till skillnad från kap 18 har kap 20 ett fokus på bestraffningar för respektive överträdelse. V. 19-21 innehåller tolv

³⁰ Ordet *zera'*, ”barn” i Bibel2000, kan även översättas som ”säd”. Se Gorman Jr., *Divine Presence*, 108.

³¹ Gorman Jr., *Divine Presence*, 108.

³² En annan förklaring kan vara textens generella manliga perspektiv (undantaget v. 23 som både riktar till män och kvinnor).

³³ Se t.ex. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), 276.

förbud med bestraffningar³⁴ där dödsstraff är det mest frekventa (för sju av överträdelserna). Andra bestraffningar är barnlöshet (två exempel) och att utstötas från folket (två exempel).³⁵ Frank Gorman menar att förbudens kontext innebär att straffet för manlig homoerotik ska ses som vedergällning, dvs. att den som inte bidrar till liv ska minsta sitt liv.³⁶

Ett annat förslag är att Lev 18:22 och 20:13 ska ses som ett uttryck av något annat övergripande förbud, såsom incest, äktenskapsbrott eller förbjuden sammanblandning i likhet med Lev 18:23 och 20:15-16. Enligt Milgrom betyder detta att de homoerotiska förbuden kompletterar de som förbjuder en man att ha sex med kvinnor av olika anledningar. Milgrom uttrycker detta: ”Do not have sex with a male whose widow sex is forbidden”, vilket förbjuder en man att ha sex med manliga släktingar av samma anledning som kvinnliga släktingar förbjuds.³⁷ Vad som talar mot en sådan tolkning är att inga förbud rörande samkönade sexuella relationer nämns utanför H, exempelvis inte då nämnda teman behandlas i Deuteronomium.³⁸

Det finns alltså ingen entydig tolkning av vad lagarna innebär. Jag har översatt *miškēbē 'iššā* med ”en kvinnas liggande”, vilket ger oss den oklara innebörden ”att ligga en kvinnas liggande är avskyvärt” (*tô'ēbā*). En analys av just dessa två begrepp kan därför ge ledtrådar om hur Lev 18:22 och 20:13 ska förstås.

2.4 Språklig analys

2.4.1 *Tô'ebā*

Ordet *tô'ēbā* (”avskyvärt” även i Bibel2000), som används både i Lev 18:22 och 20:13, beskriver något som är förbjudet av etiska eller kultiska skäl. Det kan sammanfattas som

³⁴ Undantaget är 20:19 som inte anger något straff, endast: ”[...] den som gör så vanäras sitt eget kött och blod, och de drar skuld över sig”.

³⁵ De sju lagbrott som ska straffas med döden är: att förbanna sin far eller mor (v. 9), att en man begår äktenskapsbrott med en annan mans hustru (v. 10), att ligga med sin fars hustru (v. 11), att ligga med sin svärdotter (v. 12), att en man ligger en kvinnas liggande med en annan man (v. 13), att ta både en kvinna och hennes mor till hustru (v. 14), att en man eller kvinna har könsumgänge med ett djur (v. 15-16).

³⁶ Gorman Jr., *Divine Presence*, 119.

³⁷ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1569.

³⁸ S. M. Olyan, ”And With a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman’: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13”, *JHS* 5:2 (1994): 179-206, särsk. 182-183.

något främmande och kaotiskt, och därmed farligt för den sociala och kosmiska ordningen.³⁹ I Pentateuken förekommer ordet endast i Helighetslagen och Deuteronomium. Ordet syftar där på något som är emot Guds vilja. I Lev 18:22 och 20:13 används ordet för en specifik gärning, på andra ställen i H (t.ex. Lev 18:26, 27, 29) beskriver det generella beteenden och är på de ställen i Bibel2000 översatta med ”vidrigheter”.⁴⁰ På andra ställen i GT förekommer ordet bland annat i samband med avgudadyrkan.⁴¹ I Ordspråksboken skiljer sig användandet av *tô'ēbā* en aning, där det handlar om sådant som avskys av människor och inte JHWH.⁴²

I Helighetslagen används också ordet *tēbēl* med en snarlik betydelse. Det förekommer två gånger, och översätts med ”vämjeligt” i Bibel2000. Det kan kopplas till handlingar som ansetts perversa,⁴³ och används i Lev 18:23 om en kvinna som parar sig med ett djur, och i Lev 20:12 om en man som ligger med sin svärdotter. *Tēbēl* kan vara besläktat med verbet *bālal*, som har en liknande rot och betyder ”blanda samman”,⁴⁴ vilket är en rimlig sammanfattning av de överträdelser som beskrivs med både *tô'ēbā* och *tēbēl*. Användningen av *tēbēl* i dessa två verser liknar användningen av *tô'ēbā* i övriga delar av H, då det avser något som strider emot JHWH:s vilja.⁴⁵

2.4.2 *Miškēbē 'iššā*

Den sexuella betydelsen av verbet *šākab*⁴⁶ kopplas oftast till otillåtna sexuella handlingar (även mellan en man och en kvinna). Det kan alltså inte betraktas som en neutral beskrivning av sexuellt umgänge med en kvinna. Förutom i lagtext förekommer *šākab* ofta i berättelser om abnorm sexualitet, avskyvärda handlingar, förbannelser och domsutsagor.⁴⁷ Då *šākab* oftast har en negativ innebörd är det oklart om en mans liggande med en annan man alltid är avskyvärt eller endast när det förekommer på ett särskilt, avskyvärt sätt.

Substantivet ”liggande”, *miškāb*, kommer från samma rot som verbet ”att ligga”, och som Saul Olyan påpekar är den vanligaste översättningen av *miškēbē 'iššā*, ”ligga som med en

³⁹ H.-D. Preuss, “תועבה”, *TDOT* 15:591-604, särsk. 602.

⁴⁰ Preuss, *TDOT* 15:597.

⁴¹ T.ex. Hes 8:9–10. Se Preuss, *TDOT* 15:597.

⁴² Preuss, *TDOT* 15:599.

⁴³ H.-J. Fabry och N. van Meeteren, “חבל”, *TDOT* 15:557-564, särsk. 563.

⁴⁴ Fabry och van Meeteren, *TDOT* 15:563.

⁴⁵ Fabry och van Meeteren, *TDOT* 15:564.

⁴⁶ Ordet kan även betyda ”sova”, ”ligga ned” eller ”dö”. Se W. Beuken, “בכש”, *TDOT* 14:659-671, särsk. 661.

⁴⁷ Beuken, *TDOT* 14: 663.

kvinnan”, snarare en tolkning än en bokstavlig översättning.⁴⁸ Fler läsningar är möjliga, och exakt vad som avses och vem som tilltalas, har betydelse för vad förbuden i första hand berör. Olyan menar att förbuden i Lev 18:22 och 20:13 ursprungligen riktats mot en part (att Lev 20:13b fördömer båda männen kan vara ett resultat av senare redigeringar).⁴⁹ Den bokstavliga betydelsen av *miškēbē ’iššā* är ”en kvinnas liggande”. Olyan drar slutsatsen att ”en kvinnas liggande” syftar på det sätt en man ligger *med* en kvinna, dvs. som den penetrerande parten.

Olyan stödjer sig på en liknande användning av substantivet *miškāb* i Dom 21:11-12 där det används om kvinnor som har, respektive inte har ”känt en man med avseende på en hans liggande” (*yōda’at ’iš lēmiškab zākār*).⁵⁰ Att ”känna en mans liggande” betyder i detta fall detsamma som att ligga med en man. Olyan menar därför att *miškab zākār* står för det sätt en kvinna ligger (dvs. att bli penetrerad av en man) och att *miškēbē ’iššā* står för det sätt en man ligger (att penetrera en kvinna). När *miškāb* beskriver en sexakt mellan två män menar Olyan att *miškēbē ’iššā* anspelar på den penetrerande parten, alltså den man som ”erfar *miškēbē ’iššā*”.⁵¹ Användandet av *miškāb* i constructus-förbindelse med *zākār* är snarlikt uttrycken i Lev 18:22 och 20:13, och kan därför antas förklara begreppet. Det märkliga i denna förklaring, menar Olyan, är det asymmetriska användandet av *’iššā* och *zākār*, vilka vanligtvis förekommer som begreppspar; *’iš* och *’iššā* respektive *zākār* och *neqēbā*.

Enligt Olyans analys är det alltså den penetrerande parten som förbuden i första hand riktas till. En annan läsning av förbuden görs av Jerome Walsh som menar att exemplet ur Dom 21 med kvinnan som ”känt en man med avseende på hans liggande” inte speglar fallen i Leviticus. Enligt Walsh gör verbet *yāda’* att betydelsen av *miškab zākār* i Dom 21 blir kvinnans *upplevelse* av att mannen ligger sitt liggande med henne:

The woman either “*knows* the lying down of a male” or “*knows* a man as to the lying down of a male.” The verb here is equivalent to “*experience*.” The Levitical laws, by contrast, both speak of a man who “*lies* ... the lying down of a woman”.
(mina kursiveringar)⁵²

⁴⁸ Olyan, ”The Lying Down of a Woman”, 184.

⁴⁹ Olyan, ”The Lying Down of a Woman”, 199.

⁵⁰ Olyan, ”The Lying Down of a Woman”, 184.

⁵¹ Olyan, ”The Lying Down of a Woman”, 185.

⁵² J. T. Walsh, ”Leviticus 18:22 and 20:13: Who is Doing What to Whom?”, *JBL* 120 (2001): 201-209, särsk., 205.

Resultatet av Walshs läsning blir att *miškēbē 'iššā* istället innebär att ligga ”på det sätt en kvinna ligger”. Denna läsning skulle i så fall göra den penetrerade mannen till den tilltalade i förbuden.

Oavsett vilken av dessa två läsningar man antar berättar formuleringen *miškēbē 'iššā* att sättet de två männen har sex på något sätt påminner om en kvinnas. En slutsats av detta är att förbuden borde handla om anal penetration.

2.5 Summering av Leviticus

De olika läsningarna av *miškēbē 'iššā* ovan har som vi kan se stor betydande för tolkningen av förbuden. Jag anser att Walshs tolkning är den mest sannolika, men bevisligen inte den enda tänkbara. Det är med andra ord mest troligt att en skillnad avses mellan att ”ligga en kvinnas liggande” jämfört med att ”känna en kvinna” med avseende på hennes liggande, varför jag gör antagandet att Lev 18:22 och 20:13 primärt syftar till att förbjuda den penetrerade partens handlande. Om samma innebörd av *šākab* avses i både Lev 18:22, 20:13 och Dom 21:11-12 innebär det att ordet *yāda'* skulle användas i Dom 21:11-12 utan att egentligen ha någon betydelse.

Beträffande kontexten är fjärrkontexten, förbuden som del av Helighetslagen, viktig. Detta innebär att 18:22 och 20:13 inte är universella lagar, utan endast ett krav för det heliga folket med en speciell relation till JHWH. Oavsett förhållande till detta folk är det avskyvärda (*tô'ēbā*) dock något som JHWH avskyr, vilket borde gälla oavsett om någon inom eller utanför det utvalda folket bryter mot reglerna. Skillnaden ligger inte i JHWH:s inställning till ett eventuellt brott mot reglerna, utan vad det gör med respektive folks helighet. Närbakgrundens påverkan på förståelsen är däremot inte lika tydlig. Det verkar stå klart att Lev 18:6-23 samt 20:10-21 handlar om sexuella förbud. Däremot är övriga likheter svåra att ringa in.

Eftersom vi inte heller vet om lagarna främst avsåg män som frekvent hade homoerotiska relationer eller om tvång eller frivillighet föreligger handlingarna som beskrivs, är det omöjligt att med säkerhet hävda att Lev 18:22 och 20:13 uttrycker homosexualitet eller homogenitet. Det omfattande begreppet homoerotik det enda jag finner att jag kan beskriva handlingarna med.

3. Skapelsen som förklaring till Lev 18:22 och 20:13

Som jag inledningsvis nämnt används skapelseordningen ofta för att förklara Helighetslagens förbud. H är som vi också sett förankrad i Prästskriften. Då skapelseberättelsen i Gen 1 tillhör P är det troligt att författaren till H kände till och delade den världsbild som uttrycks i där. Av detta skäl kommer jag nu göra en analys av Gen 1:26–28, liknande de jag gjort ovan. Eftersom J vanligtvis dateras tidigare än P, ca 900-talet f.v.t., blir även Gen 2 aktuell.

3.1 Genesis 1:26–28

Det kan tyckas att v. 27 ensam utgör människans tillblivande. Men då v. 27-28 kan förstås som en parallell och fördjupning av vad som berättas i v. 26, har jag valt att arbeta med verserna 26-28. Dessa bör i sin tur läsas i ljuset av hela P-källans skapelseberättelse.⁵³

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו
וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה
ובכל־חית^a הארץ ובכל־הרמש הרמש על־
הארץ:

Och Gud sade: Vi ska göra människor till vår avbild, lika oss. Och de ska härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen, allt levande på jorden och över alla djur som myllrar på jorden.

ויברא אלהים את־האדם בצלמו בצלם
אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא
אתם:

Och Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne. Som hane och hona skapade han dem.

ויברך אתם אלהים ויאמר לכם אלהים פרו ורבו
ומלאו את־הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף
השמים ובהמה^b ובכל־חיה הרמשת על־הארץ:

Och Gud välsignade dem och Gud sade till dem: Var fruktsamma och föröka er. Fyll jorden, lägg den under er och härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen och allt levande som myllrar på jorden.
(min övers.)

^a Peshitta infogar חית. Jag har antagit förslaget eftersom det stämmer bättre överens med v. 28.

^b Peshitta infogar ובהמה. Jag har antagit förslaget eftersom det stämmer bättre överens med v. 26.

⁵³ Bird, *Missing Persons*, 128.

3.1.1 Människans roll i skapelsen

Människan är ensam i skapelsen om att vara Guds avbild, men liknar också djuren bl.a. i avseendet att hon välsignas till att vara fruktsam. Användandet av skaparverbet *bārā* är värt att studera då det förekommer anmärkningsvärt många gånger i v. 26-28. *Bārā* används totalt fem gånger i Gen 1, varav tre av dem används i v. 27. Om användandet av *bārā* i Gen 1 kan sägas att det beskriver de stora skeendena, som förutom människans tillkomst också innefattar skapelsen som helhet (1:1) och skapandet av de stora havsdjuren (1:21).⁵⁴ Detta visar att människan tillskrivs en stor och viktig roll. Parallellt med verbet *bārā* används också ordet *’āsā* för skapande, vilket är det vanligaste skaparverbet i Gen 1 (förekommer åtta gånger).⁵⁵ Också *’āsā* används om människan (v. 26). Att båda orden förekommer i samband med människans tillkomst kan indikera på att hon både har koppling till de ”mindre” delar i skapelsen som skapas med verbet *’āsā* och till den stora helheten genom *bārā*. Mark Smith menar att användandet av dessa två skaparverb också speglar människans avbildande i Gud – verbet *’āsā* står för både det Gud och människa kan göra och *bārā* beskriver sådant som bara Gud kan åstadkomma.⁵⁶

3.1.2 Människan som *zākār* och *neqēbā*

Orden *zākār* (”hane”) och *neqēbā* (”hona”), som människan beskrivs som i v. 27 är också intressanta i sammanhanget. De har en stark biologisk betydelse till skillnad från *’iš* (man) och *’iššā* (kvinna), som har mer av en sociologisk betydelse.⁵⁷ Dessa ordpar används ofta tillsammans, med *’iš* som motpart till *’iššā*, och *zākār* till *neqēbā*.⁵⁸ Både *zākār* och *neqēbā* kan även användas om djur, medan *’iš* och *’iššā* explicit syftar till människor.⁵⁹

På grund av betoningen på de biologiska könen har jag valt att översätta *zākār* och *neqēbā* med ”hane” och ”hona”. Men trots den biologiska anspelningen är det osäkert hur stor likhet mellan människa och djur som avses i Gen 1:26–28. Texten markerar, som vi sett en exklusivitet hos människan. Däremot görs inga sociala distinktioner av könen, varför både

⁵⁴ J. Bergman, K.-H. Bernhardt och G. J. Botterweck, “ברא”, *TDOT* 2:242-249, särsk. 246.

⁵⁵ H. Ringgren, “השע”, *TDOT* 11:387-403, särsk. 387, 390.

⁵⁶ M. S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 110.

⁵⁷ Bibel2000 översätter *zākār* och *neqēbā* som ”man och kvinna” i Gen 1:27.

⁵⁸ R. E. Clements, “זכר”, *TDOT* 4:82-87, särsk. 82-83; J. Scharbert, “נקבה”, *TDOT* 9:551-553.

⁵⁹ Termerna *zākār* och *neqēbā* används t.ex. längre fram i Genesis avseende de par av respektive djurart Noa tar med sig i arken (Gen 6:19).

den biologiska kopplingen och anspelningen på vad det innebär att vara människa är viktig att ha i åtanke när man läser texten.

Bird menar att tonvikten i sexualiteten ligger på mänsklighetens bestående genom reproduktion, eftersom detta speglar skapelsens relation till Guds evighet. Bortsett från denna anspelning har sexualiteten ingen motsvarighet i Gud.⁶⁰ Jag anser att detta är en rimlig tolkning av Gen 1:28 eftersom djuren fått samma välsignelse i v. 22.⁶¹ Då djurens välsignelse rimligen enbart handlar om förmågan att fortplanta sig borde människans välsignelse också handla om detta, då människorna ska härska över djuren. Den livgivande faktorn är även en vanlig sammanfattning av betydelsen av en välsignelse i GT.⁶² Steven Greenberg menar att budet i v. 28 är kontextuellt, och bygger på att mänskligheten vid den tiden endast bestod av två personer. Av denna anledning var budet relevant, liksom efter floden då Gud på nytt ger ett liknande bud (Gen 8:17).⁶³

Att människan skapas som hane och hona bör därför förstås som en förutsättning för reproduktionsförmågan människan välsignas med i följande vers, och inte som en direkt likhet med Gud.⁶⁴ Bird menar alltså att de två olika könen är en nödvändighet i skapelsen, men understryker också att v. 27 inte beskriver könens relation till varandra på något sätt: "It describes a biological pair, not a social partnership; male and female, not man and wife".⁶⁵

Denna biologiska betoning, samt att människan genom sin likhet med Gud både är exklusiv och en del av övriga skapelsen, anser jag vara de två viktigaste aspekterna av människan som lyfts fram i Gen 1. Med denna utgångspunkt ska jag nu granska den första av de fyra tolkningarna av Lev 18:22 och 20:13, vilken bygger på Gen 1.

3.1.3 Förklaring till Leviticus-förbuden: Fruksamhetsargumentet

Thomas Dozeman menar i sin artikel "Creation and Procreation in the Biblical Teaching on Homosexuality" att Lev 18:22 och 20:13 bygger på Gen 1, samt att skälet till förbuden är tvådelat. Ur Gen 1:26–28 kan vi utläsa två viktiga egenskaper hos människan: (1)

⁶⁰ Bird, *Missing Persons*, 129.

⁶¹ "Gud välsignade dem och sade: 'Var fruktsamma och föröka er och uppfyll sjöar och hav. Och på jorden skall fåglarna föröka sig.'" (Gen 1:22)

⁶² C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 27.

⁶³ S. Greenberg, *Wrestling with God & Men. Homosexuality in the Jewish Tradition* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2004), 148.

⁶⁴ Bird, *Missing Persons*, 141-142.

⁶⁵ Bird, *Missing Persons*, 149.

människorna är Guds avbild och (2) de är uppdelade i två kön vilka är välsignade att vara fruktsamma.⁶⁶ Dozeman menar att dessa två egenskaper inte är direkt beroende av varandra, men som Guds avbild och representant i skapelsen har människan ett ansvar med sitt handlande som också innefattar sexualiteten.⁶⁷

To be born human is to be in the image of God, and humans have no ability to change this reality or to avoid their responsibility to rule. [...] heterosexual practice is embedded in the biology of the priestly worldview and it derives its meaning within this setting.⁶⁸

Då människan inte kan förstås utan sin kosmiska kontext, betyder det att sexualiteten trots sin separation från gudsligheten, både kan främja och stävja gudsrikets framväxt.⁶⁹

Mot denna ordning bryter alltså homoerotik såsom den beskrivs i Leviticus. Dozeman påpekar dock att lagarna är skrivna efter föreställningen om att enbart mannens sperma var livgivande. Detta innebar att homoerotiska relationer ansågs försvaga skapelsen, då död väljs framför liv.⁷⁰ Dozeman menar att argument som detta, samt nuvarande befolkningens mängd inaktualiserar förökningskriteriet,⁷¹ men ändå finns budet om människans ansvar kvar, vilket bör förvaltas genom att främja liv.

3.1.4 Kritik av Dozeman

Som vi tidigare sett finns flera förbud i närmkontexterna till Lev 18:22 och 20:13 som tyder på att de sexuella förbuden handlar om att främja fortplantningen (dock inte alla). Detta talar för att Dozemans tolkning kan vara riktig. Men eftersom det är svårt att hitta ett sammanhängande tema till samtliga sexuella förbud är detta argument i min mening otillräckligt.

Ett annat problem med Dozemans teori är, i mitt tycke den tolkning av Gen 1:28 som Dozeman bygger sitt resonemang på. Som vi sett kan det faktum att budet i Gen 1:28 utfärdas

⁶⁶ T. B. Dozeman, "Creation and Procreation in the Biblical Teaching on Homosexuality", *USQR* 49 (1995): 169-191, särsk. 174.

⁶⁷ Dozeman, "Creation and Procreation", 174.

⁶⁸ Dozeman, "Creation and Procreation", 175.

⁶⁹ Dozeman, "Creation and Procreation", 170-171

⁷⁰ Dozeman, "Creation and Procreation", 176.

⁷¹ Dozeman, "Creation and Procreation", 185.

när endas två människor fanns på jorden vara vägledande för förståelsen av detsamma.⁷² Sexuella relationer mellan män sågs troligtvis inte heller som ett hot mot eller alternativ till äktenskapet,⁷³ det gör också fruktsamhetsargumentet till ett mindre troligt motiv till Lev 18:22 och 20:13.

Människans dubbla natur i Gen 1, som vi såg gestaltat med skaparverben *bārā'* och *'āsā'*, kan tyda på att människan både kan identifieras med djuren och övriga skapelsen, men också som någonting mer. Denna dubbla tillhörighet kan indikera på att människan faktiskt givits egenskaper som inte är förankrade i uppdraget som Guds representant. Jag anser därför att denna förklaringsmodell är bristfällig.

3.2 Genesis 2:21–24

ויפל יהוה אלהים תרדמה עליהאדם ויישן ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה:	Herren Gud lät en djup sömn falla över mannen, och han somnade. Och han tog ett av hans revben och fyllde igen med kött istället.
ויבן יהוה אלהים אתהצלע אשרלקח מןהאדם לאשה ויבאה אליהאדם:	Och av revbenet han tagit från mannen byggde Herren Gud en kvinna, och förde fram henne till mannen.
ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחהזאת:	Och mannen sade: Den här gången är det ben av mina ben och kött av mitt kött. Kvinna skall hon heta, ty av man är hon tagen.
עלכן יעזבאיש אתאביו ואתאמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד:	Det är därför en man lämnar sin far och sin mor, för att han och hans kvinna ska leva tillsammans och bli ett kött. (min övers.)

Som vi kan se finns flera skillnader mellan skapandet av människan i Gen 1 respektive Gen 2. Vilken är då deras relation till varandra? Till att börja med är Gen 2 inte en skapelseberättelse i samma bemärkelse som Gen 1. Som Ephraim Speiser påpekar har Gen 2 fokus på människan medan himlen är centrum i Gen 1, till vilken jorden och människan står i relation.

⁷² Greenberg, *Wrestling with God & Men*, 148.

⁷³ Bird, "OT Contributions", 166.

Detta manifesteras enligt Speiser i respektive berättelses inledning, var Gen 1:1 talar om ”himmel och jord” medan Gen 2:4b sätter jorden före himlen (”När Herren Gud gjorde jord och himmel [...]”).⁷⁴ Att övriga skapelsen betraktas som marginell i jämförelse med människan, gör att Gen 2 inte bör förstås som en skapelseberättelse, vilket Gen 1 är.

Skillnaderna i texterna emellan behöver däremot inte betyda att Gen 1 och 2 motstrider varandra. Bird menar att J kompletterar P genom att tala om sexualiteten i psykosociala termer.⁷⁵ Enligt Bird beror skillnaderna mellan Gen 1 och 2 i stor utsträckning på att texterna har tjänat olika syften.⁷⁶ Som vi har sett reflekterar P inte över sociala relationer utan har endast som syfte att beskriva naturens biologiska ordning. Jahvistens intresse däremot ligger i att skildra både människans föreställningar om den skapade ordningen och hennes historiska erfarenhet. Att Gen 2:24 identifierar sexualiteten med ett historiskt uttryck (äktenskapet) gör berättelsen aktuell för våra liv, genom kopplingen mellan *'ādām* och det praktiska livet. Enligt Bird förklarar spänningen mellan dessa två intressen skillnaden gentemot P, och exemplifieras i relationen mellan könen i Gen 2.⁷⁷

3.2.1 *'Ādām*

Begreppet *'ādām* är en viktig nyckel till att förstå mänskligheten enligt Gen 2. Orden *'ādām* och *'iš* kan användas som synonymer, och görs så på en del ställen i Genesis, särskilt i urtidscykeln. På detta sätt används ordet i Gen 2. Tendensen i GT är däremot att *'ādām* syftar till mänskligheten och *'iš* till en individ,⁷⁸ det är också så ordet *'ādām* används i Gen 1. Vad betyder det då att *'ādām* bara symboliserar mannen (som i Gen 2:23–24 benämns som *'iš*)? Enligt Bird innebär inte det faktum att mannen skapas först något för människans väsen: ”the creation of humankind is not complete until the woman stands beside the man, manifesting that essential aspect of humanity hidden or latent in the first exemplar”.⁷⁹ Tidsaspekten, menar Bird, är alltså inte ett uttryck för väsensskillnad, tvärtom är anledningen till attraktionen mellan mannen och kvinnan en längtan efter en partner med samma ursprung.⁸⁰

⁷⁴ E. A. Speiser, *Genesis* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Company Inc., 1964), 18.

⁷⁵ Bird, *Missing Persons*, 170.

⁷⁶ Bird, *Missing Persons*, 157.

⁷⁷ Bird, *Missing Persons*, 162-163.

⁷⁸ V. P. Hamilton, “# 132 אִישׁ”, *NIDOTTE* 1 (1997), 262-266, särsk. 266.

⁷⁹ Bird, *Missing Persons*, 163.

⁸⁰ Bird, *Missing Persons*, 165, 170.

Någon eventuell hierarki mellan mannen och kvinnan är svår att läsa in på grundval av tidsaspekten eller mannens identifiering med *'ādām*. Mannens (*'iš*) och kvinnans (*'iššā*) gemensamma ursprung markeras också med deras namn. Mannen distanserar inte kvinnan från sig genom att ge henne namnet *'iššā*. Tvärtom identifierar han henne med sig själv, *'iš*, med den feminina ändelsen som enda skillnad, vilken är väntad eftersom deras kön är det enda som skiljer dem åt.

3.2.2 Varför lämnar en man sin far och sin mor?

Som jag nämnde ovan identifieras skapandet av den första mannen och kvinnan i Gen 2 med våra liv, genom parallellen till äktenskapet i Gen 2:24. Som sista vers i berättelsen blir deklarerandet av varför en man lämnar sin far och mor förklaringen till varför mannen och kvinnan har skapats. Då denna vers ger hela berättelsen i Gen 2 en särskild betydelse vill jag uppehålla mig ett slag vid den.

Ya'zāb, verbet *'āzab* i imperfekt, valde jag att översätta ”lämnar” framför för andra tänkbara översättningar, exempelvis ”ska lämna”.⁸¹ Jag valde denna översättning för att undvika att versen uppfattas som ett bud, vilket jag anser att formuleringen ”ska lämna” hade kunnat leda till. Eftersom *'āzab* är skrivet i imperfekt uppfattar jag inte versen som ett direkt bud.⁸² Gen 2 kan därigenom inte ses som en föreskrift över hur något borde vara, utan en förklaring av över hur något författaren redan vet är. Av detta skäl anser jag att Gen 2 bäst kan beskrivas som en etiologisk berättelse, som svarar på frågan varför en man och en kvinna lever tillsammans. Svaret på den frågan är: eftersom mannen väljer kvinnan. Att berättelsen är skriven utifrån mannens perspektiv är inte svårt att förstå utifrån den kulturella kontext som ligger bakom. Det är svårare att tänka sig en liknande berättelse skriven utifrån kvinnans perspektiv, med ett språk som uttrycker tydliga manliga normer, dvs. att *'iššā* skulle utgöra grunden för *'iš*.

Att både mannen och kvinnan härstammar från *'ādām* samt att Gen 2:24 ger berättelsen en etiologisk dimension är det jag finner centralt i Gen 2.

3.2.3 Förklaring till Leviticus-förbuden: Återföreningsargumentet

Robert Gagnons tolkning av Lev 18:22 och 20:13 bygger till stor del på Gen 2. Denna tolkning handlar i huvudsak om att människan, genom sin sexualitet, ska återförenas till den

⁸¹ I Bibel2000 är versen översatt på ett liknande sätt: ”Det är därför en man lämnar sin far och mor för att leva med sin hustru, och de blir ett.” (Gen 2:24)

⁸² Ett tydligare bud hade kunnat uppfattas om verbet varit skrivet i imperativ, vilket Dekalogen exemplifierar.

enhet hon en gång var. Gagnon menar, liksom Dozeman att sexualiteten inte kan separeras från den betydelse den har för människan vid tidpunkten för hennes tillblivande, vilken bara lämnar en möjlighet till komplettering.

[...] the only differentiation created by the splitting is the two sexes, male and female. Accordingly, the most essential requirement of human sexual relations – the only one that restores the original sexual unity – is that there be a male and a female to effect this *re*-union. “Becoming one flesh” [...] is about *reuniting* male and female into a sexual hole. A same-sex sexual partner does not supply the missing sexual complement, no matter how hard he or she tries.⁸³

Grunden till Lev 18:22 och 20:13 är alltså att två män, enligt skapelseordningen, inte kan komplettera varandra och återförena människan till den samhörighet som beskrivs i Gen 1 och 2.⁸⁴ Enligt Gagnon finns inget enhetligt motiv till samtliga förbud som rör sexualiteten i Leviticus, istället kan tre kategorier skönjas: att parterna är för olika (t.ex. sex mellan människa och djur), att parterna är för lika (incest eller sex mellan två män) eller att återförenandet mellan en man och en kvinna till ett kött bryts (äktenskapsbrott).⁸⁵ Det Gagnon menar att vi av strukturen i Leviticus 18 kan utläsa, är att 18:6-23 berör skapelseordningen och syftar till att främja denna. Detta skulle bekräfta att grunden till Lev 18:22 och 20:13 finns i skapelsen.⁸⁶

Att två män har sex med varandra innebär inte enbart att de inte utgör varandras motparter, utan också att den ena mannen försöker göra den andra mannen till kvinna, vilket enligt Gagnon är den uppenbara läsningen av förbudet.⁸⁷ Gagnon är också kritisk till åtskiljandet av biologiskt respektive socialt kön genom *zākār/nēqēbā* och *'iš/ 'iššā*, och menar att denna

⁸³ R. A. J. Gagnon, ”The Old Testament and Homosexuality: A Critical Review of the Case Made by Phyllis Bird”, *ZAW* 117 (2005): 367-394, särsk. 388-389.

⁸⁴ R. A. J. Gagnon, ”The Bible and Homosexual Practice: Key Issues”, i *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Utg. D. O. Via och R. A. J. Gagnon; Minneapolis: Fortress Press, 2003), 40-92, särsk. 89.

⁸⁵ Gagnon, ”Homosexual Practice”, 65.

⁸⁶ Gagnon, ”The OT and Homosexuality”, 384.

⁸⁷ “The reason why male-male intercourse is wrong is implicit in the proscription itself: ‘lying with a male as though lying with a woman.’ Male-male intercourse puts a male in the category of female so far as sexual intercourse is concerned. Because sexual intercourse is about sexual completion it requires complementary others.” Se Gagnon, ”Homosexual Practice”, 64-65.

skillnad sannolikt var marginell för H-författaren. Sexualitetens förankring i skapelsen styrker Gagnon även med Jesu tolkning av Gen 1-2. I Matt 19:4-5 säger Jesus:

Har ni inte läst att Skaparen från början *gjorde dem till man och kvinna?*⁸⁸ [...] *Därför skall en man*⁸⁹ *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.*

Jesu beskrivning av människan vilar alltså både på Prästskriftens (Gen 1:27) och Jahwistens skapelseberättelse (Gen 2:24),⁹⁰ och likställer Prästskriftens *zākār* och *nēqēbā* med det sociala par Gen 2 beskriver.

3.2.4 Kritik av Gagnon

Min kritik till Gagnon riktas främst mot nödvändigheten av återföreningen. Enligt Bird ”skapar” mannen och kvinnan i någon mening varandra när *’iš* och *’iššā* får sina namn.⁹¹ Stadiet före detta, då människan endast var *’ādām* kan inte ses som en mer ”hel” mänsklighet, då *’ādām* inte fullt ut blivit människa. Det är därför inte självklart att människan borde sträva efter detta ”enade”. Däremot kan Gen 2 också läsas som en beskrivning över en skapelse varje människa ska genomgå, för att fullt ut bli man respektive kvinna. Textens etiologiska drag talar emellertid emot att detta är något som ska ske, då det istället kan handla om något som faktiskt sker. Hur texten uppfattades i H-författarens samtid är däremot inte säkert.

Gagnons resonemang om att *zākār* och *’iš* respektive *nēqēbā* och *’iššā* sannolikt bör betraktas som synonymer tar jag med mig. Jag finner även hans uppdelande av förbudet i tre olika kategorier trolig, då vi sett att det är svårt att finna ett gemensamt tema för samtliga lagar i Lev 18:6-23 och 20:10-21. Gagnons tolkning att manlig homoerotik innebär att en av männen försöker göra sig till kvinna vill jag återkomma till längre fram.

⁸⁸ De grekiska ord som här används för ”man” (*arsēn*) och ”kvinna” (*thēlys*) används som regel vid de tillfällen en hebreisk förlaga skriver *zākār* och *nēqēbā*. I likhet med *zākār* och *nēqēbā* kan *arsēn* och *thēlys* också användas om djur. Se C. Brown, ”MAN ἄρσην”, *NIDNTT* 2 (1976), 569-572, särsk. 569.

⁸⁹ Här används ordet *anthrōpos*, som ofta används för att översätta *’ādām* eller *’iš*, och kan liksom dessa ord antingen syfta på en individ eller hela mänskligheten. Se H. Vorländer, ”MAN ἄνθρωπος”, *NIDNTT* 2 (1976), 564-567, särsk. 564.

⁹⁰ Gagnon, ”The OT and Homosexuality”, 389.

⁹¹ Bird, *Missing Persons*, 163.

3.3 Summering av Genesis

Trots de olika betoningar i beskrivningarna av människan som görs i Gen 1 respektive Gen 2, är det sannolikt att dessa berättelser tolkats relativt lika av H, med avseende på människan. Detta innebär att de förbjudna handlingarna i Lev 18:22 och 20:13 utmanar skapelsens bild av mänskligheten, då människan beskrivs som tydligt uppdelad i två kön.

Utan att motsäga detta är det dock rimligt att anta att det i GT:s kontext antagligen existerade en känd skillnad mellan biologiskt och socialt kön. Orden *zākār* och *nēqēbā* respektive *'îš* och *'iššā* har, som vi sett genom den språkliga analysen, vissa viktiga nyansskillnader. Detta tyder på att man har haft anledning att skilja den biologiska från den sociala människan i vissa sammanhang. I Gen 1 där himlen står i centrum, och jorden och människan endast är en mindre del, beskrivs människan i ett utifrån-perspektiv. Med P-källans terminologi innebär det att människan inte beskrivs med så stor skillnad gentemot djuren, och utan personliga drag eller sociala aspekter.⁹² I Gen 2 däremot, där människan har en central roll, beskrivs hon i sin sociala kontext med termer därefter. Vi kan alltså se en skillnad mellan sätten författarna till Gen 1 och 2 väljer att beskriva betydelsen av människans kön – biologiskt och socialt. Skillnaden mellan GT:s och den moderna genusvetenskapens syn på biologiskt respektive socialt kön är givetvis stor. De viktigaste skillnaderna är förmodligen att det i GT:s verklighet inte går att separera den sociala *'îš* från den biologiska kroppen, *zākār*. Samt att det *sociala könet* med all sannolikhet inte ansågs *socialt konstruerat*.

Men då det fortfarande är oklart vems handlande, och därmed också exakt vilket handlande, som är det avskyvärda i Leviticus-förbudet kan en jämförelse med andra kulturers syn på sexuella relationer mellan två män hjälpa oss att förstå vad som avses. Jag kommer därför att göra en kort presentation av synen på manlig homoerotik i andra kulturer i Israels närhet, innan jag går vidare till de två sociologiska förklaringsmodellerna i kap 5.

⁹² De skillnader mellan människa och djur som beskrivs är av intresse för himlen, berättelsens centrum.

4. Homoerotik i närliggande kulturer

I Helighetslagen nämns vid ett flertal tillfällen att Israels folk inte ska göra sig orena genom de handlingar lagen förbjuder, vilket de folk Herren driver undan för dem har gjort. Då detta indikerar att det varit aktuellt för Israel att i någon mån förhålla sig till andra kulturers sedvänjor och bruk, är Helighetslagens kulturella kontext viktig att beakta. Ett problem med att försöka kartlägga denna kontext är emellertid att de källor som berör Israels närområde under antik tid både är tvetydiga och relativt tystlåtna om homoerotiska relationer.

4.1 Egypten

Egypten är ett av de områden varifrån beskrivningarna är knappa, men med avseende på tidskontexten är myten om gudarna Horus och Seths maktkamp den mest intressanta källan från egyptisk kultur.⁹³ Enligt myten försöker Seth visa sin överlägsenhet och erövra makt genom att våldta och penetrera Horus. Makterövringen misslyckas dock, då Horus får Seths sperma i handen och sedan i hemlighet blandar denna i Seths mat.⁹⁴ Problemet med denna berättelse som vägledande i frågan om synen på homoerotiska relationer, är att den inte handlar om sexuell orientering eller attraktion, utan snarare maktutövande. Det är alltså svårt att veta vilket som främst ska förstås som förödmjukande: att bli våldtagen, eller att bli utnyttjad av en annan man.⁹⁵ Berättelsen nämner eller kommenterar inte heller någon motsvarande relation mellan två människor.

4.2 Assyrien

Två lagar ur Middle Assyrian Laws (MAL)⁹⁶ berör någon form av homoerotisk relation mellan två män. MAL A § 19 är en kasuistisk lag som berör situationer då en man (på falska grunder) anklagats för upprepade och frivilliga homoerotiska handlingar.⁹⁷ Vid ett sådant fall

⁹³ Berättelser om Horus och Seth nedtecknades redan på 2000-talet f.v.t. Se J. Bergman, "Horus", inga sidor [hämtad 3 mars 2014]. Online: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/lang/horus>. Just denna berättelse är antagligen inte så gammal och finns nedtecknad bl.a. i Jumilhac-papyrusen (ca 350 f.v.t.).

⁹⁴ Nissinen, *Homoeroticism*, 19.

⁹⁵ Nissinen, *Homoeroticism*, 19.

⁹⁶ Denna lagsamling dateras till 1000-talet f.v.t. Se M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Andra utg.; Atlanta: Scholars Press, 1997), 154.

⁹⁷ Olyan, "The Lying Down of a Woman", 192.

ska mannen som spridit dessa rykten straffas med slag och böter.⁹⁸ § 20 förbjuder en man att våldta en man av samma status. Detta uttrycks med det akkadiska ordet *tappā'u*, som oftast översätts med ”kamrat”, ”kollega” eller ”granne”.⁹⁹ Lagen uttrycker också att det är den penetrerande parten som ska straffas, den man som blir penetrerad ses som ett brottsoffer.¹⁰⁰ Straffet består av att den skyldige mannen i sin tur ska våldtas och kastreras.¹⁰¹ Olyan menar att både MAL A § 20 och Lev 20:13 (ursprungligen) fördömer den aktiva parten. Skillnaden, menar Olyan, är att Lev 20:13 inte antyder något om att tvång föreligger.

4.3 Mesopotamien

Det mesopotamiska eposet om kung Gilgamesh har också homoerotiska inslag, var kärleken mellan gudamänniskan Gilgamesh och Enkidu är det centrala temat. Enkidu skapas till att vara en passande partner för Gilgamesh, sedan människorna klagat över Gilgameshs starka sexualdrift, vilken de inte kan tillfredsställa.¹⁰² Enkidu beskrivs som en primitiv, hårig man med respektingivande utseende som lever bland djur. Gilgamesh hyser stor kärlek till Enkidu, vilket bland annat uttrycks med deras sexuella relation i eposet. Däremot tycks den sexuella passionen övergå till en mer spirituellt kärlek dem emellan allteftersom berättelsen fortskrider.¹⁰³ Värt att poängtera i denna berättelse är deras överraskande jämlikhet. Ingenstans beskrivs några påfallande skillnader mellan Gilgameshs och Enkidus sociala eller sexuella roller.¹⁰⁴ Denna jämlikhet avviker från exempelvis den egyptiska myten om Horus och Seth, där sex mellan två män används för att uttrycka överlägsenhet respektive underlägsenhet. Däremot passar två mäns jämlikhet inför varandra in i den samhällskontext Gilgamesheposet kom till i¹⁰⁵, nämligen att män och kvinnor inte kan uppfattas som lika eller

⁹⁸ Nissinen, *Homoeroticism*, 25.

⁹⁹ Hur samhället såg på sex mellan män av olika status (ett tema som jag återkommer till i samband med beskrivningen av grekisk kultur, 4.4) går inte att dra några slutsatser av i MAL. Även tolkningen att förbudet gäller sex mellan två män tillhörande samma folk (och därmed en mer bokstavlig betydelse av ”granne”) är möjlig, men enligt Olyan mindre trolig. Se Olyan, ”The Lying Down of a Woman”, 194.

¹⁰⁰ Olyan, ”The Lying Down of a Woman”, 193.

¹⁰¹ Nissinen, *Homoeroticism*, 25.

¹⁰² Nissinen, *Homoeroticism*, 20.

¹⁰³ Nissinen, *Homoeroticism*, 23-24.

¹⁰⁴ Nissinen, *Homoeroticism*, 24.

¹⁰⁵ Gilgamesheposet nedtecknades omkring 2000-1800 f.v.t. och anses ha varit känt i hela Främre Orienten under större delen av första årtusendet f.v.t. Se O. Pedersén, ”Gilgamesheposet”, inga sidor [hämtad 3 mars 2014]. Online: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/lang/gilgamesheposet>.

jämlika. Detta innebär att endast två personer av samma kön kan dela samma värden.¹⁰⁶ Problemet med att låta Gilgamesheposet representera synen på samkönade sexuella relationer i det historiska Mesopotamien är emellertid, i likhet med den egyptiska myten, bristande paralleller mellan gudarna och människorna. Och även om den sexuella relationen manifesterar Gilgameshs och Enkidus kärlek, är de sexuella skildringarna varken betonade eller idealiserade.¹⁰⁷

4.4 Grekland

Bilden av inställningen till homoerotiska relationer är något tydligare i de antika kulturerna kring Medelhavet. I Grekland var pederasti länge en utbredd kultur bland de fria invånarna.¹⁰⁸ Pederasti, en relation mellan en vuxen man (*erastēs*, ”älskare”) och en ung pojke¹⁰⁹ (*erōmenos*, ”älskade”), hade i syfte att undervisa och fostra och innefattade även en sexuell relation. Denna typ av relation var, till skillnad från homoerotiska relationer i många andra samtida kulturer, en ansedd form av samhällsfostran och ansågs vara till godo för hela samhället då det fostrade goda och utbildade medborgare.¹¹⁰ Den sexuella relationen handlade enbart om tillfredställelse för den aktiva mannen; för den yngre var det ett sätt att visa sin uppskattning gentemot sin lärare.¹¹¹ Den aktiva rollen i den sexuella relationen tillhörde alltid den fostrande vuxne mannen, men han hade samtidigt ett ansvar för sin älskade, relationen kan därför inte ses som ett övergrepp, exempelvis i stil med vad som kan äga rum i fängelse.¹¹² Kärleken mellan två män var den enda som ansågs kunna innehålla både fysisk erotik och andlig kärlek, medan en relation mellan en man och en kvinna endast ansågs

¹⁰⁶ Nissinen, *Homoeroticism*, 24.

¹⁰⁷ Nissinen, *Homoeroticism*, 24.

¹⁰⁸ Dateringen av denna kultur brukar centreras till kring 300–400-talen f.v.t., men belägg för både tidigare och senare praktiserande än så förekommer. Se Nissinen, *Homoeroticism*, 57.

¹⁰⁹ En sexuell relation mellan två män med olika status (i den grekiska traditionen gestaltat genom åldersskillnad), förekom också senare i romersk kontext. I denna kontext var det inte accepterat för två fria män att ha sex med varandra, till skillnad från den grekiska kulturen, där den unge *erōmenos* respekteras av sin älskare. Enligt romersk tradition förlorade den penetrerade mannen sin värdighet, vilket för en fri man kunde innebära att han förlorade sina civila rättigheter. Vid våldtäkt av en fri man fördömdes också den penetrerande mannen. Däremot tillät den romerska kulturen en fri mans sexuella umgänge med en längre sående man, t.ex. en slav. Se Nissinen, *Homoeroticism*, 69-73.

¹¹⁰ Nissinen, *Homoeroticism*, 58-60.

¹¹¹ Nissinen, *Homoeroticism*, 60, 65.

¹¹² Nissinen, *Homoeroticism*, 64-65.

uttrycka fysisk erotik.¹¹³ Antik pederasti ska inte ses som ett uttryck av vad vi idag lägger i begreppet homosexualitet. En pederastisk relation uteslöt inte ett äktenskap med en kvinna eller att skaffa barn.¹¹⁴ Att beskriva den pederastiska kulturen som en social identitet ligger närmre sanningen än att tala om ett uttryck för den individuella sexuella identiteten.¹¹⁵

4.5 Summering

Vi vet inte vilken tid Helighetslagen ska dateras till, men kan vara säkra på att det handlar om tiden efter att Israels folk slagit sig ner i Kanaan. Om vi antar den tidigaste förslagna dateringen (före D), kan det ha funnits både teologiska och politiska intressen hos H-författaren av att avskilja Israel från andra folk, dvs. att framhålla utvaldheten och för att rättfärdiggöra strider och landerövringer etc. Detta innebär att en del sedvänjor kan ha kommit att förklaras som orena endast med anledning av dess praktiserande av ett annat folk.¹¹⁶

Om H placeras i efter-exilisk tid (vilket är den vanligaste dateringen), eller redigeringar gjorts då, kan man anta att författaren velat förklara katastrofen med lagar folket brutit mot, och därför drivits ut från landet.¹¹⁷ Detta innebär att seder liknande andra kulturers kan ha praktiserats av Israels folk, men förkastats av H.

Två tydliga uppfattningar i de kulturer vi sett exempel från är att manlig homoerotik antingen kan ses som något förnedrande eller något uppfyllande, då en relation med en kvinna inte på samma sätt kan fullända mannen.¹¹⁸ Mot denna bakgrund går jag vidare till två sociologiska förklaringar av Lev 18:22 och 20:13.

¹¹³ Nissinen, *Homoeroticism*, 65.

¹¹⁴ Nissinen, *Homoeroticism*, 64.

¹¹⁵ Nissinen, *Homoeroticism*, 60-61.

¹¹⁶ Gorman Jr., *Divine Presence*, 110-111.

¹¹⁷ Se t.ex. Lev 18:24-25: ”Ni skall inte göra er orena genom något av detta, ty med allt detta har de folk orenat sig som jag driver undan för er. Landet blev orent, och jag straffade det för dess synder, så att det utspydde sina invånare.”

¹¹⁸ Den senare uppfattningen illustreras här av Gilgamesheposet och det grekiska exemplet, med reservation för att det grekiska exemplet kan vara för sent för att vara aktuellt att jämföra med Leviticus.

5. Sociologiska förklaringar till Lev 18:22 och 20:13

5.1 Manlig heder

Birds tolkning av Lev 18:22 och 20:13 är att de anspelar på olämpligheten i att en man uppfattas som sexuellt objekt. Bird menar att frågan om manlig heder är bakgrunden till förbudet, och således att paralleller till skapelseordning eller fortplantningsmotiv är ett missförstånd. Enligt Bird anspelar Lev 18:22 och 20:13 inte på Gen 1 pga. terminologiska skillnader i fråga om centrala begrepp i respektive text.

The formulation [of Lev 18:22] emphasizes the inappropriateness of a male as the object of the (male initiated) sexual act, which is defined by reference to a woman. The use of the term “male” (*zākār*) is not coupled here with the corresponding biological term “female” (*neqēbā*), as in Genesis 1:27-28, but simply “woman” (*’iššā*). Thus it does not appear to echo the creation account or emphasize procreative function, but simply describes the normative pattern of sexual relations.¹¹⁹

Birds tolkning av förbudet är att sex mellan två män förödmjucar den man som antar en kvinnas roll. Detta är enligt Bird den troligaste tolkningen, då det sannolikt fanns ett patriarkalt intresse av att värna om mannens heder.¹²⁰ För en man som tvingats till den kvinnliga rollen borde därför skam vara det stora problemet, och för en man som frivilligt antagit kvinnans roll borde problemet istället vara skamlöshet.¹²¹ Att mannens heder står i centrum för förbudet menar Bird även förklarar varför homoerotiska relationer mellan kvinnor inte regleras i Helighetslagen.

Bird drar också en parallell till Sodom-berättelsen i Gen 19, men är här noga med att poängtera att denna inte berör ämnet homosexualitet. Då Lot svarar stadens män, som ropar till honom att skicka ut de två männen som fått husrum hos honom, säger Lot:

¹¹⁹ Bird, ”OT Contributions”, 151.

¹²⁰ Bird, ”OT Contributions”, 157.

¹²¹ Bird, ”OT Contributions”, 157.

Jag ber er, gör inte något så ont. Jag har två döttrar som ännu är orörda. Låt mig skicka ut dem till er, så kan ni göra med dem vad ni vill, bara ni inte gör något mot dessa män som har fått en tillflykt under mitt tak. (Gen 19:7-8)

Att Lot värderar männen högre än sina döttrars oskuld menar Bird understryker vikten av manlig heder i GT:s kontext.¹²²

Bird avfärdar alltså att Lev 18:22 och 20:13 skulle beskriva och förbjuda det vi idag förknippar med homosexuella relationer, eller att förbuden syftar till att förbjuda en livsstil som är oförenlig med skapelsens ordning, med avseende på mannens och kvinnans förverkligande genom varandra. Bird hävdar att detta inte kan vara fallet i Lev 18:22 och 20:13, då ett sådant scenario var okänt för författaren till H, då den homoerotik som förbjuds varken kan ha varit ett alternativ eller ett hot mot äktenskapet.¹²³

5.1.1 Kritik av Bird

Att manlig heder värnades är ett rimligt antagande, också att en sexuell relation mellan två män kunde innebära en kränkning av den ena mannen. Det kan även vara troligt att lagarna bygger på israeliternas samhällsnormer, och att dessa normer liknade de som fanns i kringliggande kulturer. Exempel på detta har vi i den förödmjukelse som uttrycks i den Egyptiska myten om Horus och Seth och i MAL A § 20, som tycks behandla fall då en man blivit sexuellt kränkt av en annan man.

Däremot ser jag ett par problem med Birds tolkning. Birds resonemang verkar inte bygga på någon specifik tolkning av vilken part förbuden främst berör, då hon skriver att hedern kan vara i fara för både en man som blir tvingad att anta en kvinnas roll och en man som frivilligt ligger en kvinnas liggande.¹²⁴ Som jag diskuterat i textanalysen kan tolkningen av vem den tilltalade parten i förbuden är variera, och med stöd av Walsh har jag hävdad att ”en kvinnas liggande” troligtvis syftar till att ligga ”som” en kvinna. Men oavsett vilken tolkning som är den riktiga finns det problem med Birds tolkning. Rimligtvis borde olika parter fördömas beroende på om tvång föreligger eller ej enligt Birds antagande, vilket inte framgår av Lev 18:22 och 20:13, varför jag inte uppfattar Birds tolkning helt övertygande. Att Lev 18:22 och

¹²² Bird, ”OT Contributions”, 148.

¹²³ Bird, ”OT Contributions”, 166.

¹²⁴ “It appears most likely [...] that homosexual activity carried a sense of male shame for the partner ‘forced’ to assume the ‘female’ role (or shamelessness for the male who assumed it voluntarily).” Se Bird, ”OT Contributions”, 157.

20:13 inte kan spegla skapelsen med begreppen *zākār* och *'iššā* håller jag inte heller med om, med anledning av Gagnons resonemang om dessa ord. Dock håller jag med om att samtidens syn på manlig heder troligtvis spelat roll för synen på sex mellan två män.

5.2 Oren sammanblandning

Mary Douglas gör i sin bok *Renhet och fara* en övergripande tolkning av samtliga förbud i Leviticus. Hennes syfte är att kartlägga de föreställningar som format Israels renhetsideal, och Douglas menar att helighetslagarna har till uppgift att antingen bekräfta skapelseordningen eller att utgöra en motpol till kringliggande kulturers seder. I de fall hedniska riter faktiskt uppmuntras i Leviticus beror detta på att de stämmer överens med skapelseordningen.¹²⁵ Därför kan sägas att skapelseordningen i slutändan är den starkaste förebilden för Helighetslagen. Douglas betonar också att orenhet aldrig kan vara något isolerat, utan endast en motsats till något annat inom ett paradigm. Skapelsen utgör alltså grundval för detta paradigm.¹²⁶ Det är också viktigt att komma ihåg att motsatsen till renhet i denna kontext inte är orenhet i allomfattande mening, utan icke-helighet.¹²⁷

Douglas skriver att ”helighet avse[r] att hålla skapelsens olika kategorier åtskilda”.¹²⁸ Ett tydligt manifesterande av kategoriernas åtskildhet i skapelsen, menar Douglas utgörs av matreglerna. Enligt Douglas är djur som inte ”helt och fullt överensstämmer med den egna klassen” orena.¹²⁹ Överensstämmandet med den egna klassen bestäms utifrån skapelseordningen, enligt vilken Gud skapade djur i tre kategorier: (1) till att leva på marken, (2) i vattnet eller (3) under himlavalvet. Detta innebär att djur som lever i vatten, men saknar merparten av dessa djurs karaktäristiska kännetecken, såsom fjäll och fenor, är orena. Det orena består alltså i att inte ingå i den enhet, som bildas av de djurslag som är typiska för detta element.¹³⁰ Således är fyrbenta djur som flyger och djur som krälar på marken utan ben etc. också orena av samma anledning. Douglas uttrycker detta: ”Varje klass av varelser, som inte är utrustade för det rätta slaget av förflyttning i sitt eget element, strider mot helighet.”¹³¹

¹²⁵ M. Douglas, *Renhet och fara* (Nora: Nya Doxa, 1997), 72-73.

¹²⁶ Douglas, *Renhet och fara*, 63.

¹²⁷ Douglas, *Renhet och fara*, 74.

¹²⁸ Douglas, *Renhet och fara*, 80.

¹²⁹ Douglas, *Renhet och fara*, 82.

¹³⁰ Douglas, *Renhet och fara*, 82-83.

¹³¹ Douglas, *Renhet och fara*, 83.

Detta innebär att enhet och fullkomlighet är förutsättningarna för helighet, och vad helighetslagarna eftersträvar.¹³² Strävan efter enhet och fullkomlighet kan också förklara förbuden mot att låta två slags djur ur sin boskap para sig, så en åker med två slags säd och att bära kläder vävda av två slags garn (Lev 19:19). Människans renhet och helighet består på samma sätt som djurens av fullkomlighet och konsekvens, ett bejakande och bekräftande av ordnandet som sker i skapelsen: ”Att vara helig innebär att utgöra en helhet eller en enhet; helighet innebär endräkt, redbarhet och fullkomlighet både hos individ och släkte.”¹³³

Förbuden mot manlig homoerotik i Lev 18:22 och 20:13 kan i denna tolkningsmodell förklaras med ett brott som hotar enheten, och därmed också hela folkets helighet. Gud har skapat världen till ordning och helhet, vilken måste bekräftas av ett heligt folk. Ett sådant brott skulle exempelvis ske om en man ligger på det sätt en kvinna ligger.

5.2.1 Kritik av Douglas

För att återknyta till textanalysen finns ett par argument som talar för att Douglas övergripande tolkning av Leviticus också är en trolig förklaring till Lev 18:22 och 20:13. Motivet sammanblandning kan styrkas med kopplingen mellan orden *tô'ēbâ* (”avskyvärt”) och *bālal* (”blanda samman”). Om man väljer att se orden *tô'ēbâ* och *tēbēl* (”vämjeligt”) som uttryck för något som är avskyvärt/vämjeligt med anledning av en otillåten sammanblandning finns en klar koppling till detta tema. Eftersom Lev 19:19, som del av Torahs centra, också tydligt framhåller otillåten sammanblandning kan detta tänkas vara en grundpelare för helighet. Även Walshs översättning som jag antagit styrker Douglas tolkning, då den man som ”ligger en kvinnas liggande” är den som främst bryter mot helheten, i detta fall av vad ”manlighet” innebär.

Ett problem som jag däremot ser är den läsning av Gen 1 som utgör grunden till Douglas slutsats. Douglas antar en förståelse av skapelseberättelsen som förutsätter att en fullkomlig redogörelse av tillvaron görs i Gen 1.¹³⁴ Genren i Gen 1 kan förstås som en legend.¹³⁵ Det är i mitt tycke problematiskt att utläsa detaljerade renhetsideal ur en berättelse som i viss mån är polariserande till sin form, men inte med lika stor säkerhet till sitt innehåll. Men återigen måste vi komma ihåg att det är oklart hur H uppfattade berättelsen.

¹³² Douglas, *Renhet och fara*, 79.

¹³³ Douglas, *Renhet och fara*, 80.

¹³⁴ Jag antar att Douglas refererar till Gen 1 och inte Gen 2, då det är i P-källans skapelseberättelse ordnandet framträder tydligast.

¹³⁵ H. Gunkel, *Genesis* (Macon, Geor: Mercer University Press, 1997), xi.

Sammanblandningen anser jag därför vara en rimlig förklaring av förbuden, men inte enbart på grundval av Gen 1 såsom vi har tillgång till den idag. Jag anser att det även förutsätts en vidare tolkningstradition av Gen 1 för att denna text ska motivera Lev 18:22 och 20:13.

6. Sexualitet och identitet

6.1 Förbuden i sin historiska kontext

Jag har nu sammantaget granskat fyra olika tolkningsmodeller: Dozemans, Gagnons, Birds och Douglas. Av dessa fyra finner jag Douglas teori om oren sammanblandning mest trolig. Att Douglas förklarar Israels sociala regler med de biologiska beskrivningarna i Gen 1 behöver inte vara motsägelsefullt, utifrån den tolkning av skapelseberättelsen som kan ha varit aktuell för H.

Det är sannolikt att orden *zākār* och *neqēbā* respektive *'iš* och *'iššā* i dåvarande kontext setts som mer synonyma än vad vi idag uppfattar. Men det är ändå anmärkningsvärt att en författare som vill anspela på ordning inte väljer ett komplett ordpar. Förklaringen till de olika ordbruket kan också vara att Lev 18:22 och 20:13 inte direkt bygger på det nedtecknade Gen 1, men att texterna tillkommit i tydligt besläktade traditioner. Som jag tidigare skrev om Helighetslagens tillkomst, kan H betraktas som en egen källa, men med stark förankring i P-traditionen. Denna teori kan förklara varför texterna har basala likheter, såsom intresse av ordning och kategorisering, men också yttre skillnader, vilka tar sig i uttryck i P-källans skapelse då hanens och honans sociala roller utelämnas. Den sociala uppdelning som Lev 18:22 och 20:13 antyder kan däremot ha varit en del av P-författarens världsbild (kanske på grundval av Gen 2), utan att detta betonas i Gen 1.

Jag vill även lyfta ytterligare en aspekt av det Bird skriver om motsatsord. I Lev 20:13 uttrycks förbudet till en man i tredje person, medan Lev 18:22 talar till en man i andra person. Resultatet av detta blir att Lev 20:13 förbjuder en man (*'iš*) från att ligga en kvinnas (*'iššā*) liggande. I detta fall används ”rätt” motsatsord. Min slutsats av detta blir att motsatsförhållandet mellan en mans och en kvinnas liggande uttrycker den förbjudna sammanblandningen. Det förbjudna verkar alltså vara att en man ”gör” sig till kvinna genom sitt liggande.

Frågan är då i hur stor utsträckning Lev 18:22 och 20:13 kan sägas vila på Gen 1. Då jag i huvudsak anser att förbuden främst bygger på en tradition (som H delar med P) är det missvisande att förklara förbuden med skapelseberättelsen såsom den framställs i Gen 1. I strikt mening uttrycks inga sociala normer i Gen 1, vilket gör eventuella avvikelser omöjliga att härleda dit. Av denna anledning ligger det närmre till hands att tala om den kulturella kontexten som normgivande. Möjligen kan Gen 2 anses spegla denna kontext.

Gagnon menar, med stöd av Jesu tolkning från Matteusevangeliet, att Gen 1 respektive 2 inte skiljer sig nämnvärt i fråga om köns relation till varandra. Då detta förutsätter den världsbild jag menar ligger till grund för Douglas teori förändrar Gagnons tolkning inte min förståelse av förbuden i större utsträckning. Eftersom Eden-berättelsen har etiologiska drag är det osäkert att förklara Leviticus-förbuden med Gen 2. Dozemans tolkning avskriver jag med anledning av de argument jag framförde i stycke 3.1.4.

Min slutsats är alltså att förbuden i huvudsak riktas till en man som (sexuellt) sammanblandar sin roll med en kvinnas. Detta innebär också att förbuden antagligen avser fall då en man frivilligt antagit en kvinnas roll. Anledningen till förbuden bör härledas till H-författarens sociala och kulturella kontext, även om tendenser till liknande uppdelning finns i Gen 1-2.

6.2 Förbuden i nutida kontext

Som det grekiska exemplet i kap 4 visade, kan homoerotik uppfattats som ett sätt att manifesteras olika status. En liknande syn verkar föreligga i Helighetslagens historiska kontext. Att en man inte får blanda samman sin sexuella roll med en kvinnas antyder att samlag inte bara uttryckte en persons identitet, utan även uppfattades som något identitetsskapande. I Leviticus-förbudens fall verkade mannen kunna förlora sin manlighet. Denna uppfattning bygger på den tydligt binära mänsklighet som präglas av motsatser, och gestaltas i Gen 1-2, vilken får konsekvensen att den man som söker en sexuell motpart i en annan man, i någon mening måste vara kvinna.¹³⁶ Av detta skäl blir sammanblandningen oundviklig i Helighetslagens kontext. Detta är däremot inte den enda uppfattningen av kön idag, och därmed inte heller av homoerotik. Judith Butler, som jag nämnde i inledningskapitlet är kritisk mot bilden av ett socialt kön som av nödvändighet formas av det biologiska könet.

Om genus är de kulturella betydelser som den könade kroppen antar, då kan ett genus på intet sätt sägas följa av ett kön. [---] Om genuskonstruktionen istället antas vara radikalt oberoende av könet blir själva genus en fritt flytande artefakt, varav följer att *man* och *maskulin* lika gärna kan beteckna en kvinnlig kropp som

¹³⁶ R. Connell, *Maskuliniteter* (Andra utg.; Göteborg: Daidalos, 2008), 177.

en manlig. Och *kvinna* och *kvinnlig* kan beteckna en manlig kropp lika gärna som en kvinnlig.¹³⁷

Om vi bortser från problematiken med att definiera kön respektive genus, innebär Butlers teori att sexualiteten inte behöver vara beroende av det biologiska könet.¹³⁸ Nissinens begrepp sexuell orientering, könsidentitet, genusroller och sexuell praxis kan hjälpa till att åskådliggöra denna tanke. Om vi applicerar Nissinens begrepp på en homosexuell man skulle könsidentiteten förbli manlig oberoende av den sexuella orienteringen gentemot andra män.¹³⁹ I den kontext jag antagit H kommer från skulle däremot könsidentitet vara kopplad till sexuell orientering, och homoerotiken i Lev 18:22 och 20:13 inte gå att förena med en manlig könsidentitet, vilket är den stora skillnaden mellan Helighetslagens och en modern kontext.

Enligt Dozeman och Gagnon kan sexualiteten inte separeras från människans ursprung. Då vår förståelse av kön förändras, är det därför av betydande att reflektera över vad detta ursprung beskriver, och med vilka begrepp vi skulle beskriva det människor som skapas i Gen 1-2. Detta är också det svar jag finner på frågan om hur vi kan förhålla oss till förbuden idag. Det är inget svar på vilken syn på kön respektive genus vi ”borde” ha, utan att synen på kön inte går att skilja från den tolkning vi gör av Lev 18:22 och 20:13. Då *zākār* och *neqēbā* kan ha varit mer eller mindre synonymt med *’iš* och *’iššā* när Gen 1 författades, kan man läsa Gen 1:27 ”som man och kvinna skapade han dem”. Men om man däremot vill förstå relationen mellan Helighetslagens förbud och det vi idag lägger i begreppet ”homosexualitet” är det viktigt att beakta skillnaden. Eftersom H inte skriver om det vi kallar homosexualitet måste vi också vara medvetna om att de människor som beskrivs av P och H inte heller är desamma som vi idag kallar ”man” och ”kvinna”.

¹³⁷ Butler, *Genustrubbel*, 55-56.

¹³⁸ ”Även om könen visar upp en oproblematiske tvåfald i sin morfologi [...] finns det inget skäl att anta att det bara kan finnas två genus.” Se Butler, *Genustrubbel*, 56.

¹³⁹ Genusroller och sexuell praxis kan vi inte bestämma på en okänd person.

Bibliografi

- Bergman, J. "Horus". Inga sidor. Hämtad 3 mars 2014. Online: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/lang/horus>.
- Bibeln. Bibelkommissionens översättning*. Örebro: Libris, 2001.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Bird, P. A. *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Bird, P. A. "The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality: Old Testament Contributions." Sidorna 142-176 i *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*. Utgiven av D. L. Balch. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000.
- Botterweck, G. J. och H. Ringgren, utg. *TDOT* 2. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1975.
- Botterweck, G. J. och H. Ringgren, utg. *TDOT* 4. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980.
- Botterweck, G. J.; Ringgren, H. och H.-J. Fabry, utg. *TDOT* 9. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- Botterweck, G. J.; Ringgren, H. och H.-J. Fabry, utg. *TDOT* 11. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001.
- Botterweck, G. J.; Ringgren, H. och H.-J. Fabry, utg. *TDOT* 14. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004.
- Botterweck, G. J.; Ringgren, H. och H.-J. Fabry, utg. *TDOT* 15. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006.
- Brown, C., utg. *NIDNTT* 2. Exeter, Dev: Paternoster Press, 1976.
- Butler, J. *Genustrubbel. Feminism och identitetens subversion*. Göteborg: Daidalos, 2007.
- Connell, R. *Maskuliniteter*. Andra utg. Göteborg: Daidalos, 2008.
- Connell, R. *Om genus*. Göteborg: Daidalos, 2009.
- Douglas, M. *Renhet och fara*. Nora: Nya Doxa, 1997.
- Dozeman, T. B. "Creation and Procreation in the Biblical Teaching on Homosexuality." *USQR* 49 (1995): 169-191.
- Gagnon, R. A. J. "The Bible and Homosexual Practice: Key Issues." Sidorna 40-92 i *Homosexuality and the Bible: Two Views*. Utgiven av Via, D. O. och R. A. J. Gagnon. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Gagnon, R. A. J. "The Old Testament and Homosexuality: A Critical Review of the Case Made by Phyllis Bird." *ZAW* 117 (2005): 367-394.

- Ginsberg, H. L. *The Israelian Heritage of Judaism*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1982.
- Gorman Jr., F. H. *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.
- Greenberg, S. *Wrestling with God & Men. Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.
- Gunkel, H. *Genesis*. Macon, Geor: Mercer University Press, 1997.
- Halperin, D. M. *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. New York och London: Routledge, 1990.
- Levine, B. A., utg. *ABD 4*. New York: Doubleday, 1992.
- Milgrom, J. *Leviticus 1-16: A New Translation With Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1991.
- Milgrom, J. *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2000.
- Nissinen, M. *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Noth, M. *Leviticus: A Commentary*. London: SCM Press, 1965.
- Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Olyan, S. M. "And With a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman': On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13." *JHS* 5:2 (1994): 179-206.
- Pedersén, O. "Gilgamesheposet". Inga sidor. Hämtad 3 mars 2014. Online: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/lang/gilgamesheposet>.
- Roth, M. T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Andra utg. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Sakenfeld, K. D., utg. *NIDB 2*. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- Smith, M. S. *The Priestly Vision of Genesis I*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Speiser, E. A. *Genesis*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Company Inc., 1964.
- VanGemeren, W. A., utg. *NIDOTTE 1*. Carlisle, Cumb.: Paternoster 1997.
- Walsh, J. T. "Leviticus 18:22 and 20:13: Who is Doing What to Whom?" *JBL* 120 (2001): 201-209.
- Wenham, G. J. *The Book of Leviticus*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979.
- Westermann, C. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.