



Abstract

This essay focuses on the verse 3:28 from Paul's letter to the Galatians, in which Paul writes that "There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus." I have chosen to focus, primarily, on the concepts of "male nor female" in a combined exegetical study and hermeneutical search for an inclusive, Pauline language today – both concerning LGBTQ-people and as a part in the infected debate concerning female pastors/priests.

The essay is divided into three parts. The first part concerns the ancient view on sex, gender constructions and sexuality, both in the Hellenistic and in the Jewish contexts, but also in a Pauline context. I also discuss the purity laws in Leviticus, the first letter to Corinth and the letter to the Romans in order to study if these could be understood in a new way, away from the denouncement of homosexuals.

The second part is an exegetical study on my chosen concepts, ἄρσεν καὶ θῆλυ ("male/female") where I discuss the letter, as such, and how the concepts *and* 3:28 can be understood in relation to both the creation, in Gen 1:27, and in relation to the first letter to Corinth concerning women's participations in the early congregations and to the letter to the Romans.

In the third part I focus on the views on sex, gender constructions and sexuality from a queer point of view today, in a Swedish context. I examine the historical shift from same-gender sexuality as an act to an identity, in the 19th century, which happened along with an intense, psychological focus on norm/normality (and the opposite of it), and the consequences of these shifts and changes. I then compare the ancient views with the modern ones and find that even though they differ they have a few things in common, such as the strive for authority and hierarchy.

I come to the conclusion that Gal 3:28 can be used as an inclusive (in the LGBTQ/queer sense) Pauline verse. The focus is that everyone is included in the Oneness in Christ Jesus, in the salvation. All former distinctions are considered invalid. All are welcome.

Keywords: Paul, Galatians, female, male, LGBTQ, queer, sex, gender constructions, sexuality.

Nyckelord: Paulus, Galaterbrevet, kvinnlig, manlig, HBTQ, queer, kön, könkonstruktioner, sexualitet.

Innehållsförteckning

Inledning.....	2
Varför 3:28?.....	3
Syfte.....	4
Frågeställning	4
Metod	4
Forskningsöversikt.....	9
Avgränsningar.....	11
Disposition	11
Kapitel 1: Könskonstruktioner, könsroller och sexualitet i antiken	13
I den hellenistiska världen	13
Israeliterna	18
Paulus, den tidiga Jesusrörelsen och den tidiga kristna kyrkan	20
Paulus och hans kontext.....	25
Sammanfattning	30
Kapitel 2: Begreppsanalys och exeges på Gal 3:28	31
Galaterbrevet – en presentation.....	31
Den litterära och retoriska kontexten	32
Formanalys	33
Begreppsanalys ur Gal 3:28.....	35
Sammanfattning	42
Kapitel 3: Nutid – kön, genus och sexualitet	43
Vad är HBTQ?	43
Vad är queer?	43
Om makt och hierarkier – queer, heteronormativitet och värderingar.....	46
Avslutande diskussion: en queer, kristen värld?.....	49
Sammanfattning.....	53
Slutsats	56
Förslag på vidare forskning	57
Litteraturförteckning.....	58
Böcker.....	58
Elektroniska resurser	61

Inledning

Min uppsats utgår från en vers ur Galaterbrevet (Gal 3:28), här i min egen översättning:

”Det finnes inte någon jude och inte någon grek, det finnes inte någon slav och inte någon fri, det finnes inte någon manlig och kvinnlig, ty alla är ni en enda i Kristus Jesus.”

Galaterbrevet är ett brev som är skrivet i ilska och det saknar en tydlig tacksägelse, vilket annars brukar vara standard i Paulus brev. Han går istället direkt på ämnet och skäller ut sina mottagare för att de har lyssnat och tagit till sig en annan grupps budskap. Han har själv missionerat, omvänt och grundat församlingar. Därefter har någon annan missionerat i området och skapat tvivel. Paulus stora fokus på och polemik mot omskärelsen i brevet visar på att det troligtvis var judiska Jesusföljare som kommit efteråt och missionerat om att vill man följa Jesus så måste man bli jude först och därmed låta omskära sig. Detta var en felaktig lära enligt Paulus och han är märkbart upprörd över hur lockade galaterna blev av detta budskap.¹

Paulus försvarar sin egen ståndpunkt och avfärdar det avvikande budskapet med hänvisningar till både apostlamötet i Jerusalem och Skriften. Han argumenterar mot omskärelse av icke-judar och hur det är tron *på* och identifikationen *med* Kristus Jesus som är det viktigaste för att räknas som ett Abrahams barn.² Han skriver vidare om lagens otillräcklighet över tron och att löftet till Abraham är starkare än lagen, eftersom lagen och laggärningarna (de judiska identitetsmarkörerna) tillkom senare än Guds löfte till Abraham.³

Min valda vers är en del av ett resonemang där Paulus slår fast att alla som tillhör/tror på Kristus Jesus är arvtagare till Abraham, oavsett ursprung och tillhörighet. I kapitel fyra och fem fortsätter Paulus förklara vad det innebär att vara en Guds son. Han tar Abraham och hans söner, Isak och Ismael, som exempel. Dem som föddes till slaveri (liksom Ismael, genom Hagar) är befriade genom Kristus och har blivit till äkta söner (liksom Isak) genom sin tro och *inte* genom omskärelse.⁴ Därefter inleder Paulus den andra argumentationen med ”Ni är ju kallade till frihet, bröder. Låt bara inte den friheten ge köttet något tillfälle, utan tjäna varandra i kärlek. Hela lagen sammanfattas i detta enda bud: *Du skall älska din nästa som dig*

¹ Gal 2:3–9; 2:11–14; 5:2–12; 6:12–15; David G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul* (London: T&T Clark, 2006), 45–46.

² Gal 1:1–5:12.

³ Gal 3:17.

⁴ Gal 3:1–5:1.

själv.⁵ Ett liv i anden istället för *under* lagen – för icke-judar.⁶ Paulus förklarar vad det innebär att ledas av anden och hur detta ska fungera i församlingen, rent praktiskt. Hur församlingens medlemmar ska tjäna varandra genom kärlek och därigenom bära varandras bördor.⁷ Paulus avslutar brevet från vers 6:11.⁸

Varför 3:28?

När jag läste kursen Avancerad Bibelvetenskap (BIV R12) så översatte vi både Galaterbrevet och Filipperbrevet, i sina helheter. När jag kom till just perikopen 3:26–3:29 så minns jag att jag reagerade kraftigt vid 3:28. Jag fann, vid översättningen, att begreppen ἄρσεν και θήλυ översattes med ”manlig och kvinnlig” och *inte* ”man och kvinna” som det står i Bibel 2000. En nyfikenhet väcktes då inom mig för att ta reda på mer. Jag hade hört att det, i Genesis, fanns en liknande översättning i samband med att Gud skapade människan: ”Gud skapade människan, till *manlig och kvinnlig* skapade...” men där det också stod ”man och kvinna” i Bibel 2000. Varför var det så? Översättningen av hela perikopen blev:

Ty alla är ni Guds söner genom tron på Kristus Jesus. Alltså ni, vilka har döpts in i Kristus – ikläd er Kristus! Det finnes inte någon jude och inte någon grek, det finnes inte någon slav och inte någon fri, det finnes inte någon manlig och kvinnlig, ty alla är ni en enda i Kristus Jesus. Men om ni tillhör Kristus, således är ni Abrahams avkomma, arvtagare enligt löftet.

Jag kom sedan ihåg en föreläsning, under den första fortsättningskursen som vi hade i Bibelvetenskap, där Tobias Hägerland undervisade om antikens könsroller, könskonstruktioner och synen på sex och vilken påverkan de haft på tolkningen av Bibelns texter genom historien. Därefter började jag fundera vidare på vilken roll dessa tolkningar har fått, både på synen på HBTQ och synen på vem som får inneha det vigda ämbetet. Det som skavde, för min egen del, var att om alla, oavsett tillhörighet eller identitet, är jämlika i och genom det kristna dopet – vilket innebär att ikläda sig Kristus – då spelar de gamla indelningarna inte längre någon roll. Genom dopet har alla kristna dött och uppstått, i dopgraven, med Kristus. Varför fördömer man då dem som sticker ut från normen? Varför är man då emot kvinnliga ämbetsbärare?

⁵ Gal 5:13–5:15.

⁶ Horrell, *An Introduction*, 46.

⁷ James D. G. Dunn, *The Epistle to The Galatians* (London: A & C Black, 1993), 316.

⁸ Gal 5:16–6:18.

För mig innebar bytet av *man och kvinna* mot *manlig och kvinnlig* en enorm skillnad. Att istället för att prata om två olika kön, enligt vårt nutida, binära synsätt, så handlar det istället om någon slags modell med en flytande skala. Ett (manligt) kön, under antiken, som kunde ha både manliga och kvinnliga aspekter. Hur kan detta appliceras idag? Kan det appliceras överhuvudtaget?

Syfte

Mitt primära syfte är att forska kring Paulus användning av begreppen ἄρσεν και θήλυ då och hur dessa begrepp kan användas idag, år 2020, för att belysa konservativa strukturer i det svenska samhället och i en inomkyrklig kontext, främst Svenska kyrkan. Jag fokuserar på könsroller, könskonstruktioner och sexualitet, både i historisk tid och i nutid, för att undersöka vilken eller vilka konsekvenser mitt arbete kan få för synen på HBTQ och ämbetsfrågan i en inomkyrklig kontext.

Frågeställning

Jag har, utifrån mitt syfte, valt följande frågeställningar:

- Hur var de antika könsrollerna och könskonstruktionerna uppbyggda och vilken var synen på sexualiteten då?
- Hur använder Paulus begreppen ἄρσεν και θήλυ? Hur skriver Paulus, i övrigt, om kön och sexualitet i de övriga äktpaulinska breven?
- Ur ett svenskt perspektiv: Hur är de nutida könsrollerna och könskonstruktionerna uppbyggda och vilken är synen på sexualiteten nu?
- Vilka konsekvenser kan min analys och forskning få för vår uppfattning av (kristna) personer som avviker från heteronormen, exempelvis HBTQ, samt på ämbetsfrågan?

Metod

I min uppsats ska jag presentera och förklara antika könsroller, könskonstruktioner och sexualsyn och koppla dessa till den hellenistiska världen, till den judiska världen och därefter till Paulus och hans brev. Jag kommer sedan att göra en historisk-kritisk analys av Galaterbrevet samt göra en djupdykning på två begrepp ur Gal 3:28. Utöver detta kommer jag att göra en jämförelse med nutida könsroller, könskonstruktioner och sexualsyn för att se vilka skillnader och/eller likheter som finns. Resultaten applicerar jag, hermeneutiskt, på frågan om HBTQ samt prästämbetet i Svenska kyrkan utifrån queerteologi, i första hand.

Den historisk-kritiska metoden behandlar textens placering i sin ursprungliga kontext – i tid och rum. Med den här metoden undersöker man historien *inom* texten och historien *om* texten. Den första delen handlar om brevets innehåll, vad det är som händer i texten – teologi, politik, begrepp etc. Här kommer jag att översätta mina valda begrepp, studera deras betydelse och mening, och försöka ta reda på hur Paulus använde dem. Vad säger begreppen om Paulus teologi? Hur kommenteras begreppen i kommentarlitteraturen? Hur kan begreppen knytas till de antika könskonstruktionerna/könsrollerna/sexualiteten? Den andra delen handlar om textens kontext och syfte – dess tillkomsthistoria och dess samtid – både för mottagarna och avsändaren. Den historisk-kritiska metoden undersöker också textens komposition – hur texten är uppbyggd. Här undersöker jag Galaterbrevet, vem dess mottagare var, och i vilken kontext som Paulus befann sig i. Varför skrevs brevet? Hur är det uppbyggd?⁹

Hermeneutik är läran om tolkning, dvs. hur vi förstår och tolkar det vi upplever i vår vardag. Det är de ”glasögon” genom vilka vi betraktar omvärlden, utifrån våra erfarenheter och upplevelser. Men det är också en attityd, vilket Hans-Georg Gadamer framhöll när han sa, att ”hermeneutics is the attitude of someone who wants to understand someone or something else.”¹⁰ Det finns lika många hermeneutiska hållningar som det finns människor på vår planet, men hermeneutik är inte, för den sakens skull, värdelös, utan dess olika metoder och teorier tvingar oss att reflektera över hur vi förhåller oss *till* och skapar mening *av* det som sker omkring och inom oss: ”to help us foster the best means we have at our disposal of searching for meaning and truth – our finite and prejudiced curiosity for enlightenment, insight, solidarity, and common accord through our interactions [...]”¹¹

Min egen, hermeneutiska utgångspunkt är den att jag är feminist i det att jag anser att det är en självklarhet med samma privilegier, rättigheter och möjligheter oavsett vilket biologiskt kön man är född till eller identifierar sig som. Jag är också pro-HBTQ och prästkandidat. Därmed *inte* sagt att det inte finns en ödmjukhet inför vetenskapen att det är en vers ur Bibeln som jag analyserar, en helig Skrift som, bland annat, har använts genom århundraden för att fördöma det som avviker. Jag är därför medveten och beredd på att mitt resultat kanske inte blir det som jag hoppas på.

⁹ John H. Hayes och Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis – A Beginner’s Handbook* (USA: Kentucky, Westminster Knox Press, 2007), 53–61.

¹⁰ Stanley E. Porter & Jason C. Robinson, *Hermeneutics. An Introduction to Interpretive Theory*. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011), 97–98.

¹¹ Porter & Robinson, *An Introduction*, 1 & 97–98.

Hermeneutiken som jag utgår från är queerteologi, vilket är en tolkning av teologi som, enligt Gerard Loughlin, faktiskt inte är så annorlunda som man lätt kan tro. Han säger att teologi som sådan alltid har varit annorlunda, queer, gentemot sin omvärld. Allt från Jesu egen tid och hans lära, via Paulus och genom den kristna kyrkans historia fram till idag, i ett sekulärt och individualiserat svenskt samhälle där man ska vara sin egen lyckas smed och själv skapar meningen med livet. Åter är det teologin som är queer, det som är annorlunda, med en tro på en högre makt, som meningsbärare.¹²

Men Loughlin säger också att queer är ett begrepp som kan användas som en förolämpning, och så har det sett ut i kyrkan, historiskt sett. Han säger:¹³

it is perhaps perverse to describe theology as queer, for theology serves the very churches where such insults are thrown, where those who love their own sex were once named as “sodomites” (to be burned) and are now described as “objectively disordered” (to be reordered). The churches are places where queers are harassed. But language, like life, is never tidy. “Queer” can have more than one use, and the churches are ambivalent places [...]

Om vi väljer att använda begreppet som något positivt, som något annorlunda mot det som är normativt och som kan användas inkluderande, så är det en alldeles utmärkt beskrivning. Men vi bör också vara försiktiga med att vara *alltför* inkluderande. Allt kan och ska inte inkluderas bara för att vi säger att allt som är annorlunda är välkommet. Vi ska aldrig acceptera sådant som, på något sätt, bryter mot lagar eller förordningar eller sådant som innebär en skada för en annan medmänniska.

Teologer arbetar ständigt, i avhandlingar, uppsatser och predikningar, med att göra det som hände *då* relevant för det som sker *nu* för att dem som tror ska leva i en tid *som komma skall* men som, på ett sätt, redan är här. Redan i detta eskatologiska hänseende är den kristna tron queer. Loughlin säger vidare att Gud är en Gud som inte låter sig beskrivas i världsliga termer. Det enda vi vet om Gud är att vi egentligen inte vet ett enda dugg. När Gud sände sin son, Jesus, så gjorde Jesus saker och ting så annorlunda att man tog livet av honom. Han förespråkade att man skulle sälja allt man ägde, lämna alla man höll kär, förneka sig själv och ta sitt kors och följa honom.¹⁴ Dessutom ansågs Jesus ha uppstått från de döda, han förblev

¹² Gerard Loughlin, “Introduction”, ur *Queer Theology – Rethinking the Western Body*. Ed. Gerard Loughlin. (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 7.

¹³ Loughlin, “Introduction”, 8.

¹⁴ Mark 8:34, Luk 9:23, Matt 16:24.

inte död som alla andra. Guds son var lik oss människor men samtidigt så olik – så annorlunda.¹⁵

Eskatologin är också queer. Det enda vi vet om den yttersta tiden är att det är både nu men samtidig inte än och att det som komma skall *inte* är som det är nu utan kommer att vara annorlunda. Kyrkan ska vara ett tecken i tiden, en föraning på Guds rike redan här och nu.¹⁶

Loughlin säger vidare, om Guds identitet, att “As an “identity without an essence”, queer might be offered as a name for God. For God’s being is indubitable but radically unknowable, and any theology that forgets this is undeniably straight, not queer.” Ett spännande resonemang som blir användbart i den hermeneutiska applikationen på min analys kring könskonstruktioner och Paulus.¹⁷

Peter Forsberg skriver att queer teologi¹⁸ kan ses som ett paraplybegrepp ”som *både* omfattar identitetspolitiska projekt *och* identitetskritiska ifrågasättanden.”¹⁹ Detta breda grepp tar han för att försöka inkludera all den brokighet som begreppet omfattar utan att stå i polemik mot någon eller något. Han definierar, vidare, sin förståelse av begreppet teologi som en ”reflektion kring trosfrågor som sker inom (eller i anslutning till) kyrkor och samfund och sådan som produceras inom akademien.”²⁰

Om man ser till den teologi som produceras under begreppet *queer* så menar Forsberg att den har utvecklats till att bli ”en rörelse och en allians som ifrågasätter teologins konstruktion av sexualitet.”²¹ Det är det som kommer att vara mitt fokus med den här uppsatsen, att ifrågasätta sådant som, vilket också Forsberg påpekar och som jag själv har fått höra när jag försvarar HBTQ-människors öppna och välkomna närvaro i kyrkan, brukar försvaras med att ”det står så i bibeln”. De mer bibelkunniga presenterar då ett par bibelställen för att stärka sin position, och som Forsberg tillägger: ”gärna i kombination med någon form av argument om

¹⁵ Loughlin, “Introduction”, 8–9.

¹⁶ Loughlin, “Introduction”, 10.

¹⁷ Loughlin, “Introduction”, 10.

¹⁸ Forsberg väljer att inte sammanskriva ”queer” och ”teologi” för att göra det tydligare att det rör sig om en teologisk inriktning som säger sig vara queer och inte en teologi som *bara* vänder sig till queera personer. Jag väljer att sammanskriva ordet.

¹⁹ Peter Forsberg, “En introduktion till queer teologi” i *Lambda Nordica – Tidsskrift för homo/lesbisk/bi/transforskning*, nr 1–2. (Stockholm: Lambda Nordica, 2000), 11–12.

²⁰ Forsberg, “En introduktion till queer teologi”, 11–12.

²¹ Forsberg, “En introduktion till queer teologi”, 12–13.

vad som är och inte är att betrakta som ”naturligt” [...] som stöd för uppfattningen att homosexualitet strider mot Guds vilja och därmed syndigt och måste bekämpas eller botas.”²²

Jag använder mig av feministteologi när jag gör min analys av de äktpaulinska breven i syfte att lyfta fram kvinnorna och de roller de hade att spela där. Feministteologi är en relativt ”ny” gren inom bibelvetenskapen. Sedan 1970-talet har det publicerats feministteologiska böcker och avhandlingar som sätter fingret på och ifrågasätter betydelsen och konsekvenserna av en bibeltolkning som bara gjorts *av* och *för* halva kristendomen. En av de tidigaste feministteologerna är Elisabeth Schüssler Fiorenza, vars bok *In Memory of Her*, jag bland annat använder mig av i min uppsats. Ett annat fokus för feministteologin har varit att lyfta fram de kvinnor som finns i Bibeln och vars roller har tonats ner.²³

Feministteologin placerar sig, enligt Schottroff, Schroer och Wacker, i mötet mellan feminism, dvs. den kvinnorörelse som vill belysa och bryta sig fri från det patriarkala förmynderiet och från det androcentriska fokuset, både i samhället i stort och inom den akademiska världen, och den vetenskapliga bibelvetenskapen, exegetiken. Historiskt sett så har teologin och de kyrkliga ämbetena varit förbehållna män vilket har påverkat synen på kvinnan – som beskriven och förstådd av män.²⁴

Inom feministteologin finns begreppet ”revisionistisk hermeneutik”, en tolkning som följer just den historisk-kritiska metoden som jag också använder här i uppsatsen. Den feministteologiska hermeneutiken ser det patriarkala inslaget, när det gäller val av ord och begrepp i översättningar, som något skapat av människor i ideologiska syften. Den revisionistiska hermeneutiken lyfter upp andra översättningar och begrepp som är lika giltiga, ur ett exegetiskt perspektiv, för att belysa alternativ och möjliga omtolkningar och förståelser, vilket är mitt syfte med uppsatsens avslutande kapitel. Denna delen av feministteologin har visat på att kvinnor ”did have space for freedom of action and selfdetermination and possessed [...] status and dignity. [...] the androcentrism of life’s order that ruled women’s reality [...] was an androcentrism that was not a priori and utterly sexist-misogynist.”²⁵ En annan viktig poäng som den revisionistiska hermeneutiken har lyft fram är att också kvinnan är skapad till Guds avbild. Som manlig *och* kvinnlig skapade Gud dem, i Gen 1:27. Båda

²² Forsberg, ”En introduktion till queer teologi”, 12–13; Bibelställena som brukar användas är 1 Mos 19, 3 Mos 18:20, 3 Mos 20:23, Dom 19, Rom 1:26–27 samt 1 Kor 6:9.

²³ Luise Schottroff, Siliva Schroer, och Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretation – The Bible in Women’s Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 7–8.

²⁴ Schottroff, Schroer, och Wacker, *Feminist Interpretation*, 36–37.

²⁵ Schottroff, Schroer, och Wacker, *Feminist Interpretation*, 40–41.

aspekterna och könen har en relation och dialog med varandra och med Gud, även om det kvinnligas betydelse tonats ner eller har förnekats.²⁶

En annan feministteologisk inriktning är befrielsens hermeneutik, eller feministisk liberalteologi. Den belyser det faktum att, inför Gud, är alla människor subjekt – även kvinnor. Liksom den revisionistiska hermeneutiken så ser den ett samband mellan den teoretiska och den praktiska teologin, och därigenom belyser den befriande hermeneutiken det faktum att det är en androcentrisk exegetik som ses som allmängiltig. Syftet med den här hermeneutiken är att vara misstänksam gentemot det androcentriska i själva Bibeln, men också mot männens tolkningsföreträdare av denna samt inom exegetiken. Syftet med denna hermeneutik är att dekonstruera bibeltexter och hitta mer inkluderande tolkningar. Detta är en hermeneutik jag själv gör när jag, exempelvis, belyser att fokuset 1 Kor 11: 4–5 oftast har legat på att kvinnan ska täcka sitt hår istället för att fokusera på det faktum att *både* män och kvinnor profeterade i urkyrkan. Det androcentriska kan här ses att fokusera på något ”oväsentligt” för att ta bort fokus från det verkligt intressanta, dvs. kvinnans rätt att profetera på lika villkor.²⁷

Forskningsöversikt

I min studie av Gal 3:28, så tolkar jag den utifrån Hans Dieter Betz kommentar om Galaterbrevet samt James D.G. Dunns kommentar om samma brev. Jag använder mig också av Philip B. Paynes bok *Man and Woman, One in Christ* vilket är en bok som specifikt tittar på Paulus och hans syn på män och kvinnor i de paulinska breven. I boken finns ett helt kapitel om Gal 3:28, men jag använder mig även av kapitel som rör andra brev. I kapitlet om Gal 3:28 för Payne fram resonemanget att alla uppdelningar på grund av etnicitet, socioekonomisk tillhörighet eller könstillhörighet har upphört och påverkar inte individens plats i Kristus.

Elisabeth Schüssler Fiorenzas *In Memory of Her*, är en feministteologisk bok som erbjuder en alternativ bild av den tidiga kyrkan utifrån ett kvinnligt perspektiv. I den här boken finns ett kapitel om Gal 3:28 där hon gör en koppling mellan min valda vers och skapelseberättelsen i Gen 1:27. Hon menar att människan kommer i två versioner kopplat till familjebildning och äktenskap men att Gal 3:28 ska tolkas som ett upplösande av de jordiska relationerna könen emellan.

²⁶ Schottroff, Schroer, och Wacker, *Feminist Interpretation*, 40–41.

²⁷ Schottroff, Schroer, och Wacker, *Feminist Interpretation*, 46.

I uppslagsverket *The Queer Bible Commentary* finns ett kapitel om Galaterbrevet, där Patrick S. Cheng bland annat diskuterar 3:28. Han menar att friheten i Kristus ska tolkas som en befrielse från alla konstruktioner och normer som förtrycker HBTQ-människor och förvägrar dem en plats i kyrkans värld.

När det gäller queerteologi så har jag valt *Queer Theology – Rethinking the Western Body*, en antologi som omfattar texter om queerteologi och där jag främst använder mig redaktör Gerard Loughlins egen inledning. Jag använder mig även av både Fanny Ambjörnssons *Vad är Queer?* och Peter Forsbergs *En introduktion till queer teologi* för att dessa erbjuder material och förklaringar som är lätta att ta till sig och som har ett akademiskt värde. Båda diskuterar vad begreppet *queer* innebär. Ambjörnsson inriktar sig på den historiska utvecklingen fram till idag och Forsbergs introduktion är en text vars syfte är att teckna en bakgrund till och förståelse av det som idag kallas för *queerteologi*.

Från Magnus Zetterholm använder jag två texter: *Slave And Free: Hermeneutical Reflections On Paul's Use Of The Slave-Master Metaphor* och *Paul within Judaism: The State of the Questions*. Jag använder båda arbeten i min beskrivande text om Paulus i sin judiska kontext och den förstnämnda även i den del där jag diskuterar Gal 3:28. Den förstnämnda texten handlar om Paulus som en Kristi tjänare/slav och hur Paulus använder begreppet som ett positivt sådant för att beskriva den nya statusen för de icke-judiska Kristusföljarna. Den andra texten handlar om Paulus och hur han förblev jude även efter omvändelsen på väg till Damaskus samt vilka implikationer detta får för vår förståelse av Paulus och hans brev.

Dale B. Martins *Sex And The Single Savior – Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* är skriven av en homosexuell exeget, som behandlar två av de begrepp, *arsenokoitês* och *malakos*, som använts i ett syfte att fördöma samkönade sexuella relationer med hjälp av Skriften. Han erbjuder förklaringar till begreppens ursprungliga betydelser och kommer fram till att den fördömande tolkningen av dem mer handlar om ideologi än om teologi.

Jag har också använt mig av D. Francois Tolmies artikel *Tendencies in the Interpretation of Galatians 3:28 since 1990*. Artikelförfattarens syfte med artikeln är att erbjuda en omfattande överblick på den bibelvetenskapliga forskningen på min valda vers sedan år 1990. Han lyfter upp ett flertal dominerande tolkningsaspekter och kommer fram till att vad den bibelvetenskapliga forskningen har gemensamt, vad gäller Gal 3:28, är att de alla fokuserar på versens betydelse – antingen då eller nu.

Utöver övriga böcker och avhandlingar så använder jag mig också av två uppsatser som Johanna Wikberg har skrivit. Dessa är *Skapad, skadad, upprättad* (kandidatuppsats, 2017) och *Slaven, celibatet och queera kastrater* (magisteruppsats, 2018) i vilka hon använder sig av queerteologi för att analysera olika bibeltexter. Dessa båda uppsatser använder jag mig av som litteratur men de har också varit till stor hjälp för mig när jag har letat efter litteratur, då hon är väldigt kunnig inom både HBTQ och queer.

Avgränsningar

Det har skrivits en hel kring könsroller, könskonstruktioner och sexualitet och det är lätt att både tappa fokus och att tyngdpunkten hamnar på ett av de tre begreppen. Jag kommer att försöka avgränsa innehållet till det som berör mina frågeställningar och det innebär att jag inte kommer att skriva närmare om *pederasti*, dvs. om de socialt accepterade och rekommenderade sexuella lärare/lärjungeförhållanden som fanns under antiken mellan fria vuxna män och pojkar, då det inte har med uppsatsens primära syfte att göra.

Jag kommer fokusera på Galaterbrevet, i första hand, men även på det som har med mina frågeställningar att göra i de övriga äktpaulinska²⁸ breven. Denna avgränsning sker eftersom det är Paulus och hans teologi som jag analyserar och då författarskapet av de övriga, kanoniska breven inte kan säkerställas till 100% så väljer jag hellre bort dem.

Av de nämnda begreppen i Gal 3:28 så har jag enbart valt att fokusera djupare på *manlig* och *kvinnlig* eftersom uppsatsens fokus ligger på könsroller, könskonstruktioner och sexualitet. Jag kommer dock att omnämna och, till viss del, analysera och använda begreppen *jude*, *grek*, *fri* och *slav* men utan att göra en exegetisk begreppsanalys på dem.

Disposition

Uppsatsens disposition ser ut som följer: I det första kapitlet presenteras de antika könsrollerna, könskonstruktionerna och synen på sexualitet. Detta sker i tre avdelningar: den hellenistiska kontexten, den judiska kontexten, och vid tiden för Paulus liv och verksamhet.

Det andra kapitlet innehåller den historisk-kritiska analysen av Galaterbrevet och dess innehåll. Här återfinns begreppsanalysen av mina valda begrepp och där gör jag också jämförelser med de övriga äktpaulinska breven, vilka kommer att röra sig kring frågan om kön, könsroller och sexualitet.

²⁸ Romarbrevet, 1 och 2 Korinthierbrevet, Galaterbrevet, Filipperbrevet, 1 Thessalonikerbrevet och Filemonbrevet.

I uppsatsens tredje kapitel diskuterar jag de nutida könsrollerna och könskonstruktionerna samt synen på sexualitet utifrån en svensk kontext. Därefter gör jag en hermeneutisk applikation av mina analyser och diskussioner, utifrån både ett queerteologiskt och feministteologiskt perspektiv, för att undersöka hur man kan tolka och förstå Paulus och Gal 3:28 idag – om de valda begreppen kan användas i ett inkluderande, queerteologiskt sammanhang i Svenska kyrkan, men också i synen på ämbetsfrågan – den, i vissa kretsar, infekterade debatten gällande ämbetsbärarnas kön.

Alla kapitel/delkapitel, förutom kapitel tre, avslutas med korta sammanfattningar för att göra det lättare att följa med och för att skapa en slags röd tråd mellan varje avdelning. I kapitel tre övergår resonemanget direkt i den avslutande analysen.

Uppsatsen avslutas med en sammanfattning och slutsats samt förslag på vidare forskning.

Kapitel 1: Könskonstruktioner, könsroller och sexualitet i antiken

I den hellenistiska världen

På den grekiska ön Lesbos, på 600-talet f.v.t., levde en kvinnlig diktare vid namn Sapfo, som bedrev undervisning för flickor och kvinnor i en flickskola som hon var föreståndare för. Kunskapen om Sapfo är bristfällig men hennes dikter och hymner har tolkats som kvinnlig, samkönad kärlek.²⁹ Men 600-talet f.v.t. var också en brytpunkt gällande synen på könskonstruktioner, könsroller och sexualitet. Dittills hade det ansetts lika acceptabelt för män som för kvinnor att visa känslor och att gråta offentligt. Kvinnor hade tillåtits att röra sig fritt i de grekiska samhällena, och de privata hemmen var ännu inte uppdelade i manliga och kvinnliga rum/sfärer. Detta skulle komma att förändras. ”Det blev allt viktigare att skilja det manliga från det kvinnliga. [...] kvinnors rörelsefrihet och möjlighet till offentlig tillvaro beskars. [...] Särskiljningen skedde också i hemmet där man började inrätta särskilda rum som enbart var till för männen.”³⁰

Denna särskiljning kom också att gälla beteenden och uppförandekoder. Det ansågs inte längre manligt att gråta och gråten som känslouttryck kom att knytas enbart till kvinnor och värderades därmed lägre. Det manliga beteendet kom att stå högst i rang och en hierarkisk skala skapades, både mellan könsaspekterna i könskonstruktionerna och i samhällets hierarki i stort, från det lägsta (kvinnlighet) till det högsta (manlighet). Det manliga idealet var ”en balans mellan att uppvisa känslsamhet och självkontroll [...] blev det också klart att känslkontroll var en fråga om klass och status.”³¹

Just känslkontroll³² blev en av de viktigaste dygderna i antiken kopplat till sex och sexuella relationer. Heder och skam var de två begrepp som kom att få nyckelroller i just det hänseendet. Thomas Kazen skriver att dessa begrepp inte bara hade en koppling till det egna, interna känslolivet utan också påverkade det yttre, i hur omgivningen såg på individen som person och därigenom den status den hade i samhället:³³

²⁹ Karin Dirke, ”Kön och känslor: antika idéer om kvinnor och män”, ur *Från Sapfo till Cyborg – Idéer om kön och sexualitet i historien*, red. Lena Lennerhed. (Hedemora: Gidlunds förlag, 2006), 11–12.

³⁰ Dirke, ”Kön och känslor”, 12.

³¹ Dirke, ”Kön och känslor”, 13.

³² Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. (New Haven: Yale University Press, 1994), 46–52.

³³ Thomas Kazen, *Smuts, skam, status. Perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken*. (Göteborg: Makadam Förlag, 2018), 130–131.

En människa kan födas till högt anseende eller tilldelas status på annat sätt. Men heder är också något som kan förvärfvas. Det räcker inte att själv göra anspråk på heder. [...] något som en människa vinner i andras ögon. Utan social erkännande, ingen heder. Och under vissa omständigheter behöver heder försvaras för att inte förloras eller naggas i kanten. I de flesta antika samhällen pågick hela tiden ett socialt spel i vilket människor vann eller förlorade »hederspoäng« så att deras »hederskapital« ökade eller minskade. I detta spel kan skam liknas vid minuspoäng eller skuld.

Heder och skam kopplades inte bara till den sociala hierarkin utan också till de könsroller och könskonstruktioner som började framträda i de antika samhällena. Det antika Greklands samhälle var uppdelat i två olika delar: »den offentliga staden (*polis*) och dels mindre privata enheter, hushåll (*oikos*). *Polis* var mer eller mindre förbehållet för männen [...] medan *oikos* var en domän både för kvinnor och män.»³⁴ Om en kvinna skulle vistas någonstans i *polis*, bortsett från de platser där många kvinnor befann sig tillsammans, så var det tvunget att ske i sällskap av en man. Kvinnan tillhörde *oikos* och där skulle hon föda barn, helst söner.³⁵

Aristoteles skrev att *oikos* omfattar personer som lever i en hierarkisk ordning.³⁶

»Mannen/husbonden styr över alla [...] Över kvinnan [...] ska mannen styra som en statsman men över barnen som en kung. [...] Slavarna står lägst i rang och över dem kan husbonden styra som han vill. [...] men han är samtidigt beroende av dem [...] Utan dem kan han knappast föra ett mänskligt liv.»

Heder och skam hade alltså betydelse, inte bara för den egna personen utan också för den personens anseende utåt, särskilt då för männen i det offentliga *polis*. Begreppens egenskaper kunde också innebära olika saker beroende på vilket kön du tillhörde och den roll du förväntades spela utifrån det. »Heder för en man och för en kvinna var delvis olika saker. På sexualitetens område blir detta extra tydligt eftersom vissa handlingar och attityder som inbringade heder för en man betraktades som osmakliga för en kvinna och vice versa.»³⁷ Men en mans anseende och heder var inte enbart beroende på honom själv utan också på hans familj. Därför var det viktigt att inte bara ha kontroll över sig själv utan att även kontrollera

³⁴ Dirke, »Kön och känslor», 13.

³⁵ Dirke, »Kön och känslor», 13; Kazen 2018, 132.

³⁶ Dirke, »Kön och känslor», 21.

³⁷ Kazen, *Smuts, skam, status*, 131.

sin omgivning och sin familj. Heder och skam påverkade nämligen vart du hamnade på manlighetsskalan – den skala som Kazen benämner ”hederskapital”.³⁸

Heder kopplades till det manliga och skam till det kvinnliga, men kanske inte på det sätt som vi tänker oss skam idag – som något skamligt. Kazen skriver att det finns två olika betydelser av skam: ”en skamlighet [...] som tillåter människor att bryta mot normer, å andra sidan en skamkänsla som hindrar människor från skamliga [...] beteenden och gör att de handlar på ett »ärbart« sätt, vilket renderar dem heder.”³⁹

Detta påverkade hur människor relaterade till varandra. Som lägre stående förväntades man uppträda underdånigt inför någon högre upp i hierarkin – ett slags skrapande och bugande inför överheten. Det är en slags ”skam” som hindrade brott mot normer och samhällsstrukturer och som också förväntades av dem som stod lägre i hierarkin, exempelvis kvinnor i den antika, hellenistiska världen. Eftersom de kvinnliga aspekterna var lägre rankade än de manliga så påverkade det hur man förhöll sig till varandra i det antika samhällets hierarki: ”i förhållande till dem ovanför var en människa »kvinna«, men i förhållande till dem under var en människa »man« [...] Mot överordnade förväntades man visa kvinnliga dygder och mot underordnade hävdade man manliga dygder.”⁴⁰

Med andra ord kunde en kvinna bli manlig och en man bli kvinnlig i samhällets hierarki, oberoende av det biologiska könet. Givetvis hade det biologiska könet en betydelse. En kvinna var, enligt det antika sättet att se på saken, en in-och-utvänd man och därmed rankad lägre: ”Vaginan sågs som en inåtvänd penis, äggstockarna som invärtes testiklar.”⁴¹ Men sett till de konstruerade könen så var skalan mer flytande och organisk. Detsamma gällde kopplingen till sexualiteten – vem som penetrerade och vem som lät sig penetreras – och sexualitetens koppling till heder och skam.⁴²

... att som man penetreras av en annan man. För en fri man anses detta skamligt, men inte för en slav. [...] I fallet med en frigiven [...] en mellanställning [...] sex i enlighet med de hierarkiska strukturerna är hedervärt, medan sex i konflikt med de hierarkiska

³⁸ Kazen, *Smuts, skam, status*, 132–133; Katariina Mustakallio, ”The Life Cycle: From Birth to Old Age” ur: *A Cultural History Of Women In Antiquity*. Vol 1. Red. Janet H. Tulloch. (London: Bloomsbury Academic, 2013), 28.

³⁹ Kazen, *Smuts, skam, status*, 134–135.

⁴⁰ Kazen, *Smuts, skam, status*, 135–137.

⁴¹ Dirke, ”Kön och känslor”, 23.

⁴² Kazen, *Smuts, skam, status*, 138.

strukturerna är skamligt. Problemen uppstår när strukturerna inte är entydiga eller då de står i konflikt med varandra.

Det viktigaste, i frågan om sexualiteten och dess koppling till samhällshierarkin, var den om vem som var den aktive (penetrerande) och vem som var den passive (den som lät sig penetreras) och inte om det var fråga om samkönad eller olikkönad kärlek/sexualitet. ”Vilket kön som mannen riktade sin sexualitet mot spelade egentligen ingen roll så länge han var den »aktiva« parten [...] Det var intagandet av den »passiva« »kvinnliga« rollen som skadade hans anseende som fri man och romersk medborgare.”⁴³ Därtill hörde strikta regler om vem som kunde penetrera vem kopplat till samhällshierarkin – om sexualpartnern var ofri eller fri, kvinna, ung man/pojke, tillhörande någon annan man etc. Den som lät sig penetreras var tvungen att stå under i rang för att det skulle vara acceptabelt, annars ansågs det vara otillåtet. Det var tvunget att finnas en slags asymmetri.⁴⁴

Det asymmetriska i de sexuella förhållandena verkade bara gälla män/män, män/pojkar, män/kvinnor och fria män/slavar. I fråga om kvinna/kvinna verkar det ha funnits en slags tanke på jämbördiga partners, vilket i den antika kontexten sågs som problematiskt eftersom en eller båda parter då har en aktiv roll i den samkönade, sexuella akten. ”Kvinnor som intar en aktiv roll hotar ju det hierarkiska mönstret. Och att inte nöja sig med sin man uppfattas ofta som liderligt och skamlöst. En man som inte har kontroll över sin kvinnas sexualitet förlorar i heder.”⁴⁵ Med andra ord så är det den tidigare omnämnda hedern som är det problematiska här samt att en eller båda parter var aktiva. En kvinna skulle vara passiv och dessutom hotades mannens heder av han inte kunde kontrollera sin kvinnas sexualitet. Dock kan man fråga sig hur det var med de fria, ogifta kvinnorna. Var det fädernas heder som hotades då eller hamnade de i någon slags gråzon? Dessutom ansåg man att kvinnor faktiskt kunde penetrera varandra och även penetrera män, vilket både var ett hot mot den manliga hedern, mot samhällshierarkin och något skamlöst.⁴⁶

Det fanns två begrepp för kvinnors sexuella dygd vid denna tiden: *sôphrosunē* och *pudicitia*: ”The primary characteristics of female *sôphrosunē* were a woman’s sexual virtue and obedience to her father and husband. [...] *pudicitia* referred to the sexual virtue of the Roman

⁴³ Kazen, *Smuts, skam, status*, 118.

⁴⁴ Kazen, *Smuts, skam, status*, 118 & 139.

⁴⁵ Kazen, *Smuts, skam, status*, 139.

⁴⁶ Kazen, *Smuts, skam, status*, 139; Allison Glazebrook and Nicola Mellor, ”Bodies And Sexuality”, ur: Tulloch, *A Cultural History*, 47.

matrona.”⁴⁷ Dessa begrepp var kopplade både till vilka klädesplagg en kvinna fick och skulle bära samt hur hon uppförde sig, särskilt i fråga om sexuella relationer. Om en kvinna uppträdde på ett sätt som gick emot den hierarkiska roll hon förväntades spela så skadade hon inte bara sitt eget anseende, utan även hennes familjs anseende och det kvinnliga kollektivets anseende.⁴⁸

En fri kvinna, som gjorde sig skyldig till äktenskapsbrott oavsett om hon var otrogen mot sin make eller om hon var älskarinna åt en redan gift man, riskerade att bli såld som slav, antingen av sin fader eller sin man beroende på situationen. En fri man var medborgare i de grekiska stadsstaterna och detta medborgarskap gick i arv i generationer så länge man var fri. Medborgarskapet sågs också som en överenskommelse mellan *polis* och *oikos*, mellan det offentliga och det privata, mellan heder och skam. Ett brott mot denna överenskommelse, exempelvis genom att en fri kvinna antingen var otrogen eller var älskarinna, sågs som ett brott mot både det privata och mot samhället eftersom ”oäkta barn riskerade att födas upp som medborgare.”⁴⁹ Det var den inomäktenskapliga reproduktionen, och hotet mot denna, som var i fokus.

En kvinnas roll och inflytande kunde även bero på var i den hellenistiska världen hon befann sig. I vissa delar kunde en kvinna ha inflytande utanför hemmen. I andra delar var hon en fånge i sitt hem. Under Paulus levnadstid kunde de grekiska och de romerska kvinnorna, som bodde i de delarna där de hade mer frihet, inta nya roller. En fri, romersk kvinna, exempelvis, kunde inneha politiska och religiösa positioner, äga egendom, vittna, testamentera egendomar, upplösa ett äktenskap och mycket mer.⁵⁰

Det var, med andra ord, en hel del som en fri person i den hellenistiska världen var tvungen att ta ställning till. Inte bara var han (för det var bara män som kunde vara medborgare) en medborgare i en stadsstat, han var också en del i en samhällshierarki som inte bara påverkade det offentliga, i *polis*, utan också det privata, i *oikos*. Denna samhällshierarki handlade om förhållandet mellan heder och skam – heder som något som mannen fick ”manlighetspoäng” genom, på en graderingsskala – och skam som en slags kvinnlig dygd, en slags genans och vördnad inför den som stod över en själv i hierarkin.

⁴⁷ Glazebrook & Mellor, “Bodies And Sexuality”, 34.

⁴⁸ Glazebrook & Mellor, “Bodies And Sexuality”, 34.

⁴⁹ Dirke, ”Kön och känslor”, 14.

⁵⁰ Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*, (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 31 & 34.

Lägg därtill de flytande könskonstruktionerna: inte bara hade man sitt biologiska kön som bestämde ens plats i samhällets hierarki, eller huruvida man var en fri medborgare eller slav. Man kunde dessutom ha både manliga och kvinnliga aspekter i ett och samma kön, beroende på om man uppförde sig så som man förväntade sig eller inte. En kvinna kunde alltså vara kvinna men nå högre på hierarkin om hon uppvisade manliga, ”aktiva” aspekter, och en man kunde sjunka i hierarkin om han uppvisade kvinnliga, ”passiva” aspekter. Dock: en kvinna kunde aldrig bli man/manlig fullt ut.

Israeliterna

Helighetslagen i tredje Mosebok är, med största sannolikhet, den del av den judiska lagen som påverkade det israelitiska folkets syn på sexualitet och som kom att påverka den tidiga kristna kyrkan. Lagen tar upp olika slags sexualiteter och Kazen skriver att Helighetslagens primära syfte är en ”betoning av specifikt israelitiska seder och bruk. [...] poängterar folkets avskildhet, helighet, och varnar för beteenden som förknippas med andra folk [...]”⁵¹

Helighetslagen skrevs på 400-talet f.v.t., drygt 100 år efter det israelitiska folkets återvändande till sitt heliga land efter fångenskapen i Babylon. Gud hade straffat dem för deras synder genom att låta föra bort dem i fångenskap. Tillbaka i hemlandet så ville de blidka Gud, för att det inte skulle ske igen, genom att följa Helighetslagarna till punkt och pricka. Det uppstod en absolut nödvändighet att avskilja sig från andra kulturer och folk – i alla hänseenden.⁵² Niklas Olaison skriver att den judiska sexualiteten har ”varit ett kodsysteem som hjälpt till att avgränsa den egna gruppen och att definiera sin grupp tillhörighet. Inte minst sexuell avhållsamhet utgjorde en avgränsning mot den onda och oheliga »världen«”.⁵³

I 3 Mos 18:22 står det: ”Du får inte ligga med en man som man ligger med en kvinna; det är något avskyvärt.” Och i 3 Mos 20:13 förtydligas lagen: ”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.” Man kan fråga sig om detta handlar om ett fördömande av manliga samkönade relationer (kvinnliga samkönade relationer var mindre problematiskt), eller ett fördömande av något som man gör hos ”de andra”, dem som *inte* är Guds avskilda folk, av rädsla för att Gud åter ska bestraffa sitt folk?

⁵¹ Kazen, *Smuts, skam, status*, 25.

⁵² Kazen, *Smuts, skam, status*, 26–28.

⁵³ Niklas Olaison, ”Otukt är världens lön: kön och sexualitet i den kristna historien”, ur: Lennerhed, *Från Sapfo till Cyborg*, 29.

Kazen menar att det som var i fokus var heder och skam-problematiken. I de närliggande kulturerna var man fokuserad på vem som fick penetrera vem, utifrån samhällshierarkin och om man utifrån det vann eller förlorade heder. Samtidigt tog den israelitiska religionen intryck från det persiska rikets religion, zoroastrismen, vars ”inställning till sex mellan män var mycket negativ. [...] Båda parter, den som penetrerar och den som blir penetrerad, förknippas [...] med den demoniska världen.”⁵⁴

Det finns två kända bibelberättelser som kommit att prägla den bibliska synen på samkönat sex, den om Sodom och Gomorra, i 1 Mos 18:16-19:29, samt den om våldtäkten i Giva i Dom 19–21. Kazen påpekar att det inte alls, med någon absolut tydlighet, framgår att det handlar om samkönat sex. Det kan likväl handla om synen på könsroller och sexualitet. Han menar att det som egentligen står i fokus är ett brott mot ”ett av den antika Främre Orientens heligaste bud: att visa främlingar gästfrihet. [...] Att våldta en annan man var en grov skymf som brukade bestraffas hårt. [...] Stadens män [...] vill penetrera dem och därmed ta hedern av dem.”⁵⁵

Josefus ”ser huvudsakligen Sodoms synd som ogästvänlighet och främlingsfientlighet. Detsamma gäller de judiska, rabbinska texter som vi känner från de första århundradena evt. [...] trots att den framväxande kristendomen går i en helt annan riktning.”⁵⁶ Kazen menar att det är Filon från Alexandria, som gör kopplingen mellan dessa texter och fördömandet av samkönade sexuella handlingar. Den kristna traditionen verkar ha föredragit just Filons fördömande inställning framför Josefus och de judiska, rabbinska texternas tolkning.⁵⁷

Liksom i den hellenistiska omvärlden så var även den judiska världen starkt patriarkal med en strikt hierarki mellan könen. Kvinnor var mindre värda, sågs som ägodelar och de kunde till och med beskyllas för problem inom äktenskapet och inom familjen. Äktenskap såg som positivt men att ha sex var inget man gjorde alltför ofta, för nöjes skull. Sex var till för att trygga släktens fortbestånd. I alla fall i teorin. Det såg troligtvis annorlunda ut i praktiken. Sex gav även ”upphov till rituell orenhet [...]”⁵⁸ Denna rituella orenhet gällde både män och kvinnor och gjorde det omöjligt att delta i kulten, som var det viktiga för det utvalda folkets relation till sin Gud. Män och kvinnor sågs som rena eller orena utifrån vad lagen föreskrev.

⁵⁴ Kazen, *Smuts, skam, status*, 32–33.

⁵⁵ Kazen, *Smuts, skam, status*, 39–43.

⁵⁶ Kazen, *Smuts, skam, status*, 46–48.

⁵⁷ Kazen, *Smuts, skam, status*, 46–48.

⁵⁸ Olaison, ”Otukt är världens lön”, 30.

Denna orenhet tog olika lång tid att bli ren ifrån och krävde olika typer av renhetsritualer för att gottgöra. Det var också olika långa tidsperioder/renhetsritualer beroende på kön. Särskilda föreskrifter om sexualitet tog stor plats. ”Det fanns inga lagar som förbjöd sex mellan en ogift man och en ogift kvinna. En gift kvinnas äktenskapsbrott straffades dock med döden genom stening. Däremot var det tillåtet för en gift man att ligga med en ogift kvinna.”⁵⁹

Trots det israelitiska folkets önskan om avskildhet från sin hedniska omvärld, så var det inte någon skillnad alls i synen på äktenskap och sexualitet. I den hellenistiska omvärlden kunde, som påpekats ovan, en kvinna bli såld som slav av antingen sin make eller sin fader för att inte bringa skam till familjens (männens) heder ifall hon blev påkommen med otillåtna, sexuella handlingar. I den israelitiska kontexten var straffet stening. Oavsett straff så skulle en kvinnas sexualitet kontrolleras och bestraffas om något otillåtet hade skett.

Om vi bortser från Helighetslagarna så är den hebreiska bibelns innehåll ganska spretigt i fråga om sexualitet. Olaison pekar på att ”Mot förbuden [...] i Tredje Mosebok står hyllningen till den goda sexualiteten i Höga Visan, Rut och Ester. Även i Första Mosebok hyllas kvinnor som tar sexuella initiativ i pressade situationer.”⁶⁰ Han lyfter särskilt fram Lots döttrar, i berättelsen om Sodom och Gomorra, som tar till något oortodoxa metoder för att släkten inte ska dö ut.⁶¹

Paulus, den tidiga Jesusrörelsen och den tidiga kristna kyrkan

Paulus var ett barn av sin tid. Enligt Apostlagärningarna var han både en romersk medborgare och en hellenistisk jude från Tarsos, tillhörande en särskild judisk grupp – en farisé. En man med många identiteter. Som romersk medborgare var han väl förtrogen med det som jag presenterat ovan, om kön, könskonstruktioner och sexualitet i den hellenistiska världen, men han var också präglad av sitt judiska arv, i samma hänseende.⁶²

Men Paulus var också, enligt Kazen och Runar Thorsteinsson, inspirerad av stoicismen. Hos stoikern Seneca var naturen en måttstock för samhällets normer gällande kultur, könskonstruktioner och sexualitet. Thorsteinsson skriver att en av stoicismens doktriner var

⁵⁹ Olaison, ”Otukt är världens lön”, 31.

⁶⁰ Olaison, ”Otukt är världens lön”, 31.

⁶¹ Olaison, ”Otukt är världens lön”, 31.

⁶² Apg. 9:1–30, 16:16–40; 21:39–22:30; Kathy Ehrensperger, ”The Questions of Gender: Relocating Paul in Relation to Judaism”, ur *Paul within Judaism – Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Red. Mark D. Nanos och Magnus Zetterholm (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 246–247.

den om den universella mänskligheten, en doktrin som innebar att alla människor är delaktiga i det gudomliga och därmed har ett lika värde – oavsett ursprung, kön och social status. Just den här stoiska doktrinen är väldigt tydlig hos Paulus i Gal 3:28.⁶³

Seneca kritiserade även ”sexuella excesser i allmänhet [...] män som klär sig som kvinnor och män som försöker efterlikna pojkar fast de är vuxna med män som intar den sexuellt passiva rollen i förhållande till en annan man.”⁶⁴ Den passiva rollen var för honom oacceptabel för alla pojkar och män. ”Män som uppträder och handlar »feminint« är alltså ett av flera exempel på »onaturligt« beteende.”⁶⁵ Detta tar Paulus upp, 1 Kor 6:9–10: ”Har ni glömt att ingen orättfärdig skall få ärva Guds rike? Låt inte bedra er. Inga otuktiga eller avgudadyrkare eller horkarlar eller män som ligger med andra män [...]” Dessa ord har traditionellt tolkats bl.a. som ett fördömande mot samkönade (sexuella) relationer och just begreppen *malakoi* och *arsenkoitai*, är två begrepp därifrån som har översatts med *horkarlar* och *män som ligger med andra män*. Kazen väljer översättningarna ”mjuk, vek” och ”mansliggare” och han lutar sig mot Septuaginta (LXX): ”För en grekisktalande jude [...] syftar alltså *arsenkoitēs* ganska självklart på en man som mot Helighetslagens förbud ligger »kvinnoligg« med en annan man. Och den senare som låter sig penetreras eller tvingas [...] som en *malakos*.”⁶⁶

Detta är en förklaring och översättning som Dale B. Martin totalt vänder sig emot. Han säger att Nya testamentet inte innehåller någonting som kan användas mot nutida homosexualitet. Han behandlar begreppen *malakoi* (*malakos* i singularis) och *arsenkoitai* (*arsenkoitēs* i singularis) och menar att översättningen, i vilken det verkar som att Paulus fördömer homosexuella/samkönade relationer, är en nutida företeelse som bygger mer på ideologiska än teologiska grunder.⁶⁷

Martin presenterar först begreppet *arsenkoitēs*, att det haft olika betydelser genom historien men att det är först genom psykologins intåg under 1800-talet som det har blivit kopplat till det då nyuppfunna ordet *homosexualitet* tillsammans med ett stort fokus på *norm/normal*.

⁶³ Runar M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism – A Comparative Study of Ancient Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 16.

⁶⁴ Kazen, *Smuts, skam, status*, 121–122.

⁶⁵ Kazen, *Smuts, skam, status*, 123.

⁶⁶ Kazen, *Smuts, skam, status*, 52–53.

⁶⁷ Dale B. Martin, *Sex And The Single Savior – Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 37–43.

Därefter har begreppet använts för att fördöma homosexuella förbindelser. Martin menar att det är svårt för oss idag att förstå vad *arsenkoitēs* egentligen hade för ursprunglig betydelse men han visar, genom olika antika källor, att det alltid haft en koppling till ekonomiska synder och *om* det haft en koppling till sex, så har det varit i form av en ekonomisk synd kopplat till utnyttjande av sex, exempelvis våldtäkt, prostitution eller att handla med prostituerade. Han anser att även om bevismaterialet är tunt, eftersom så lite material finns bevarat, så finns det inget som tvärsäkert ger någon rätt att *absolut* hävda, såsom Kazen gör ovan, att begreppet hänger samman med män som har sex med andra män.⁶⁸

När det gäller begreppet *malakos* så är även detta är djupt färgat av ideologiska intressen framför teologiska. Här är bevismaterialen för detta påstående ännu starkare än vad det är för *arsenkoitēs*. Martin menar att översättningarna har förändrats i samband med att synen på sex och sexualitet har förändrats. I mitten av 1900-talet skedde en förändring, från en översättning till *feminiserad* (idag skulle ordet *metrosexuell* passa väldigt bra) till att syfta på någon som blir penetrerad. Martin pekar på att det finns absolut ingen historisk eller filologisk anledning till detta skifte utan alla bevis pekar istället på att den tidigare översättningen är den som är mer korrekt. Han menar att det därför rör sig om ett skifte i ideologin gällande sex eftersom det redan finns ett begrepp som passar bättre för att beskriva någon som blir penetrerad, *kinaedos*.⁶⁹

Istället verkar *malakos* handla om ”mjuka” män; dem som bryr sig om sitt utseende, dricker för mycket vin, har för mycket sex – speciellt med kvinnor, men även med män – läser för mycket, dvs. någon som innehar alla de personlighetsdrag som man då kunde koppla till kvinnor/det kvinnliga och som gjorde att den hett eftertraktade manligheten minskade. Dock var begreppet *inte* kopplat till sexuell orientering – en *malakos* kunde lika gärna föredra olikkönade relationer som samkönade relationer. Martin avslutar med att slå fast att *malakos* betyder feminiserad och inget annat. Varför har då ordet bytt översättning? Martin tror att det hänger samman med att begreppets ursprungliga betydelse inte är något att fördöma idag, att det istället har blivit ett personlighetsdrag bland många andra. Som jag föreslog så kan ordet kanske bättre översättas med *metrosexuell*. Fördömandet av homosexuella hänger troligtvis

⁶⁸ Martin, *Sex And The Single Savior*, 37–43.

⁶⁹ Martin, *Sex And The Single Savior*, 43–49.

samman med det antika fördömandet av den man som blev penetrerad eftersom denna person var underlägsen den som penetrerade och därmed förlorade både makt och manlighet.⁷⁰

Problematiken med översättningar och begreppstolkningar visar på hur svårt det är att hitta en typisk paulinsk syn på kön och sexualitet. Vi kan inte säga mer än att han var påverkad av sin samtids tankar och idéer, och exakt hur dessa såg ut kan vi inte alltid veta, vilket Martin tydligt pekar på.

För att ta ytterligare ett exempel. I Rom 1:26–28 står följande:

Därför utlämnade Gud dem åt förnedrande lidelser. Kvinnorna bytte ut det naturliga umgänget mot ett onaturligt, likaså övergav männen det naturliga umgänget med kvinnorna och upptändes av begär till varandra, så att män bedrev otukt med män. Därmed drog de själva på sig det rätta straffet för sin villfarelse. Eftersom de föraktade kunskapen om Gud lät han dem hemfalla åt föraktliga tänkesätt så att de gjorde det som inte får göras.

Detta är nog det Paulusord som använts mest för att fördöma samkönade (sexuella) relationer. Det brukar anföras att Paulus använder ord som ”naturlig” och ”onaturlig” för att visa hur fel det är med dessa relationer och/eller sexuella handlingar och att det är mot Guds vilja.

John J. McNeill skriver, med stöd från andra forskare, att det som Paulus troligtvis är ute efter är ett fördömande av de samkönade sexuella handlingar som skedde för njutningens skull av dem som Paulus ansåg föredra olikkönade relationer i övrigt, dvs. sexuella handlingar som gick emot dessa personers ordinarie sexuella preferenser. Detta var, enligt McNeill, sett av Paulus som en konsekvens av dessa människors hedniska leverne, att de hade bytt ut den sanna guden mot falska sådana. Det handlade om en felaktig handling, och *inte* om ömsesidiga, samkönade relationer. Troligtvis vände sig Paulus också mot dessa handlingar eftersom de inte ledde till barn och därmed släktens fortbestånd, en syn på sex som han hade med sig från sin egen, judiska kontext.⁷¹

En annan genuskategori, under antiken, var eunucken. Givetvis hade eunucker funnits redan före Jesus och Paulus, men denna kategori uppmärksammas av Jesus själv som anger tre typer av könlösa människor och där grundordet för dessa tre är *eunuck*: ”Det finns sådana som är

⁷⁰ Martin, *Sex And The Single Savior*, 43–49.

⁷¹ John J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, fourth ed., (Boston: Beacon Press, 1993), 54–56. (Svårt att ange exakt sidnummer då boken saknar sidnumreringar. Jag har utgått från Acrobat Readers sidnumrering.)

utan kön från födseln och sådana som av människor har berövats sitt kön och sådana som själva har gjort sig könlösa för himmelrikets skull. Den som kan må tillägna sig detta.”⁷²

Johanna Wikberg skriver om eunucken som en social karaktär i det antika samhället och att grundförståelsen är en kastrerad man. Inte en kvinna. En eunuck var slav och ansågs stå högt i anseende hos sin herre i och med sin avsaknad av egna familjeförhållanden och allianser. Han kunde också, som könlös, röra sig i både manliga och kvinnliga miljöer. Samtidigt hade en eunuck låg status i samhället eftersom både könet och sexualiteten inte kunde bestämmas och därmed inte placerades in på den maskulina gradskalan. En eunuck var ett mellanting och icke-maskulin.⁷³

En eunuck kunde också vara en person som frivilligt blivit kastrerad, eller kastrerat sig själv till följd av medlemskap i en religiös kult. Dessa religiösa kulturer sågs av judarna som både avgudadyrkan och var förknippade med de förtryckande romarna. Kastreringen sågs som ”ett offer och en andlig transformering”⁷⁴. Samtidigt visar antika källor på ”kulturella föreställningar om eunucken som religiöst, genusmässigt och sexuellt tvivelaktig.”⁷⁵ Man vet inte exakt hur detta bibelställe har tolkats av de första Jesusföljarna och därefter de första kristna, men det har tolkats metaforiskt av kyrkofäderna som ett alternativ till äktenskapet – att leva i celibat. Att kastrera sig rent symboliskt och själsligt istället för fysiskt för att ”inte tvingas kompromissa med maskuliniteten som ett kristet ideal.”⁷⁶ Wikberg menar att versen ska tolkas som inkluderande för de män som inte levde upp till antikens maskulinitetsideal – att, som Jesu lärjunge fanns det inga hinder för vem som fick vara delaktiga i den nya tillhörigheten.⁷⁷

Vidare skriver Wikberg att Jesusordet, i Matt 19:12, också kan ses som skandalöst – speciellt i förhållandet till hur eunucker uppfattades i sin samtid och hur det kan relateras till Gal 3:28 gällande vem som får vara en i Kristus: ”Erkännandet [...] tar udden av konflikter kring huruvida icke-judar kan inkluderas i det judiska gudsfolket. Frågeställningar kring härkomst,

⁷² Matt 19:12.

⁷³ Johanna Wikberg, ”Slaven, celibatet och queera kastrater. Om maskulinitetskritiska och queerteologiska perspektiv på Matteus 19:11–12” (Examensarbete för magisterexamen i teologi, Göteborgs Universitet, 2018), 5 & 23–25.

⁷⁴ Wikberg, ”Slaven, celibatet och queera kastrater”, 25.

⁷⁵ Wikberg, ”Slaven, celibatet och queera kastrater”, 28–29.

⁷⁶ Wikberg, ”Slaven, celibatet och queera kastrater”, 26.

⁷⁷ Wikberg, ”Slaven, celibatet och queera kastrater”, 25–29.

omskärelse och andra gränser blir oansenliga i ljuset av att den otippade eunucken kan leva för himmelrikets skull.”⁷⁸

Mathew Kuefler skriver att för den tidiga monastiska rörelsen blev den symboliska och själsliga kastreringen, som ett liv i celibat innebar, en viktig markör gentemot den samtida judiska, romerska och grekiska maskuliniteten. Från förståelsen av en eunuck som en fysiskt kastrerad man blev munken istället en andligt kastrerad man med feminina attribut. Munken var fortfarande en man men han hade abdikerat från den manliga könskonstruktionen, könsrollen och sexualiteten. En munk var Kristi brud. En munk var ödmjuk som en kvinna och hans asketiska sida kunde jämföras med kvinnlighet på samma sätt som en kvinnlig asket kunde vara manlig. Kuefler skriver att detta var ett tydligt tecken på att “in Christ there was “no more male or female; and a representation of the genderless ideal of earliest Christianity.”⁷⁹ Med andra ord så tolkade man Paulus ord, i Gal 3:28, i den tidiga kristna kyrkan som ett godkännande att vara *både* manlig och kvinnlig *eller* varken eller. Åtminstone i det monastiska och asketiska livet. Enligt Wikberg skedde dock en exkluderande omtolkning av Matt 19:12 och andra ”problematiska” Jesusord under de första århundradena. Från att *alla* – även de mest osannolika – kunde inkluderas i Kristus, till att ”befästa andlig överlägsenhet hos dem som passar in [...]”.⁸⁰

Paulus och hans kontext

Det nya perspektivet på Paulus, som E. P. Sanders presenterade 1977, fick konsekvenser för Paulusforskningen. Från att tidigare ha fokuserat på Paulus som en jude som vände judendomen ryggen för att det var en förlegad och lagfokuserad tro, så kom nu ett helt annat fokus på honom som positivt inställd till judendomen. Magnus Zetterholm menar att det är mer logiskt att se, inte bara Jesus, utan också Paulus som judar. Paulus var trogen judendomen även efter sin omvändelse och han fortsatte att tolka Skriften på det sätt han gjort som jude och farisé.⁸¹

⁷⁸ Wikberg, “Slaven, celibatet och queera kastrater”, 34.

⁷⁹ Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 273–274.

⁸⁰ Wikberg, “Slaven, celibatet och queera kastrater”, 39.

⁸¹ Magnus Zetterholm, “Slave and free”, ur *Pauline Hermeneutics – Exploring the “Power of the Gospel”*, red. Eve-Marie Becker och Kenneth Mtata (Köthen: Druckhaus Köthen GmbH & Co. KG, 2017), 57; Magnus Zetterholm, “Paul within Judaism: The State of the Questions”, ur Nanos och Zetterholm, *Paul within Judaism*, 34.

Detta är även Kathy Ehrensperger inne på. Hon anser att Paulus måste återplaceras i sin rätta kontext, som hellenistisk jude, och att kontexten påverkade vad han skrev i sina brev. Enligt Ehrensperger var kvinnorna där lika aktiva i synagogorna som män. Synagogorna var blandade, det fanns ingen åtskillnad mellan könen och man bad tillsammans. Både män och kvinnor ledde bönerna och under det andra templets tid kunde kvinnor vara profetissor, hjältinnor, böneledare och lärare. Därav alla råd om hur *både* män och kvinnor ska bete sig i 1 Korinthierbrevet, men detta styrks även av Josefus och Filon av Alexandria.⁸²

Paulus var troligtvis också påverkad av sin läromästare Gamaliel. I de skrifter som finns bevarade från denna rabbi så framkommer en positiv bild av kvinnor, vilket stod i kontrast till övriga rabbiner vid denna tiden. Gamaliel förespråkade att kvinnor fick gifta om sig, vilket var sällsynt i en kontext som enbart godkände omgifte för änkor. Han var också av den åsikten att inför Gud så är alla jämlika oavsett vem man är, vilket eleven Paulus visar, genom Gal 3:28, att han tagit intryck av.⁸³

Enligt Ehrensperger så ska vi förstå Paulus som upprätthållare av mångfald istället för förespråkare av den universalitet som uppstod som ett resultat av den anti-judiska tolkningen av Paulus. Paulus förblev själv jude men tvingade inte de icke-judiska, i Kristus, att bli judar. Man skulle förbli den man var när man blev kallad, vilket Paulus skrev i 1 Kor 7:20. Denna mångfaldstanke, menar Ehrensperger, kan ju inte bara gälla etnicitet utan även frågan om könsroller, könskonstruktioner och sexualitet. Det är universaliteten som är själva problemet, att alla ska vara likadana och bete oss likadant, som har haft konsekvenser för hur kvinnor, ”feminiserade” män, homosexuella män (och kvinnor) och icke-vita/icke-européer har blivit negativt särbehandlade genom historien.⁸⁴

Den universella bilden av mänskligheten har varit en androcentrisk sådan, av ett särskilt manligt, europeiskt och anti-judiskt ideal. Det som Paulus *egentligen* är ute efter är enhet och jämlikhet i mångfalden. Ingen behöver bli som den andre, alla är lika accepterade i Kristus Jesus. Ehrensperger knyter detta resonemang till Paulus judiska bakgrund, i tanken om frälsningen, att Israel ber tillsammans med andra nationer/folk: ”Främlingar som sluter sig till Herren och vill göra tjänst hos honom [...] får komma till mitt heliga berg och glädjas i mitt bönhus [...] Mitt hus skall kallas ett bönens hus för alla folk.”⁸⁵ En enhet i mångfalden, i

⁸² Ehrensperger, “The Questions of Gender”, 249–251.

⁸³ Payne, *Man and Woman*, 36–37.

⁸⁴ Ehrensperger, “The Questions of Gender”, 258–270.

⁸⁵ Jes 56:6–7.

gemensam tillbedjan till Gud. Paulus stora fokus låg på jämlikhet, samförstånd och relationer mellan de olika grupperna som levde i gemenskap, i de första Jesustrogna församlingarna.⁸⁶

Magnus Zetterholm menar att vi kan se tydliga bevis på att Paulus förblev jude i hur han använde sig av Skriften för att exemplifiera saker och ting till de församlingar som han korresponderade med. Zetterholm presenterar fyra punkter, från James Kugel, som är typisk för judisk hermeneutik: att Bibelns texter har en underliggande, djupare mening än vad man kan se vid första anblick; att Bibeln är en relevant text – inte bara ett historiskt dokument; att Bibeln är perfekt – att det som står däri är precis så som Gud vill ha det; samt att Bibeln är gudomligt sanktionerad och inspirerad.⁸⁷

Bibeln är fullkomlig i sin ofullkomlighet med tanke på de upprepningar, motsägelser, icke-linjära upplägg etc. som finns däri *samtidigt* som den är en helig skrift. Det kan man se hos Paulus när han tolkar och omtolkar sin heliga Skrift till de icke-judiska brevmottagarna. Zetterholm menar att Paulus tolkar om skriften, enligt dessa fyra kriterier, eftersom han förblir jude efter omvändelsen. Skriftens innebörd är djupare än bokstäverna som sådana, och eftersom Skriften alltid har en nutida funktion och förståelse så måste den tolkas om för att göras relevant här och nu. Så gör religiösa uttolkare och predikanter än idag.⁸⁸

Om Paulus förblev sin judiska tolkningstradition trogen så har det också den konsekvensen att nutida bibeltolkare måste tänka om gällande hur man tolkar Paulus brev. Om man vill vara bibeltolkningen trogen och anför Augustinus (vars tolkning jag presenterar nedan) som ett gyllene, kristet exempel så kan man inte förneka att Augustinus arbetar vidare med en tolkningstradition som kommer från Paulus *och* judendomen. En tolkningstradition, som ser Bibeln som relevant och giltig idag och som därför ständigt måste tolkas om så att den djupare meningen kommer fram, kan därför inte ta det skrivna ordet som bokstavligt utan att försöka se den djupare innebörden bakom.

Det är också den här poängen som Zetterholm avslutar med när han säger att:⁸⁹

Consequently, simply to adopt views found in the Bible on slavery, same sex-relations, gender or any other issue would, from Paul's perspective, be entirely "unbiblical," [...] the Holy Scriptures had to be given new interpretations to match new circumstances, even

⁸⁶ Ehrensperger, "The Questions of Gender", 258–270.

⁸⁷ Zetterholm, "Slave and free", 57–58.

⁸⁸ Zetterholm, "Slave and free", 57–58.

⁸⁹ Zetterholm, "Slave and free", 58–59.

if this new interpretation completely alters what appears to be the original meaning of the biblical text.

Enligt Karin Hedner Zetterholm så verkade Jesus, Paulus och den allra första Jesusrörelsen i en kontext som var djupt rotat i livet kring det andra templet i Jerusalem. Jesusrörelsen började så småningom att stöta sig mot den rabbiniska judendomen när de började att tolka den judiska Torah med Jesu liv och verksamhet, död, uppståndelse som tolkningsnyckel. I delningen mellan den rabbiniska judendomens och Jesusrörelsens olika identitetssökanden skedde en utveckling, vilket Hedner Zetterholm visar hände redan vid tiden för evangeliernas tillkomst, mot en polemik *mot* judarna och judendomen. Den inom-judiska kritiken mot det religiösa ledarskapet i evangelierna tolkades om, av Jesusrörelsen, både till kritik mot judar och judendomen generellt *och* att Gud hade övergivit sitt folk, det gamla förbundet, och ersatt dem med ett nytt folk, ett nytt förbund, vilket tolkades vara Jesusrörelsen.⁹⁰

Magnus Zetterholm presenterar en historisk förklaring till denna uppdelning. Före det judiska kriget, runt år 70 e.v.t, då templet i Jerusalem förstördes, var den romerska toleransen av judendomen hög och judarna behövde inte visa samma vördnad för de romerska gudarna som andra grupper. De icke-judiska Jesustrogna sågs som judar av det romerska styret. De protesterade inte då de drog nytta av detta, även om de rent konkret inte behövde vara eller leva som judar. Efter kriget ändrade romarna inställning till judarna och för de icke-judiska Jesusföljarna blev överlevnadsstrategin att backa undan från judendomen samt att sätta sig i opposition mot denna. En teologi och ett förhållningssätt skapades, som på samma gång var judisk och anti-judisk. Syftet var att undvika förföljelse och död och att uppnå acceptans och legalisering.⁹¹

Konsekvensen av att Jesusrörelsen började läsa de gamla judiska skrifterna med Jesus som tolkningsnyckel – och med förståelsen av dem själva som det nya förbundet – blev att de judar som inte konverterade till den nya tolkningen sågs som förlorade *och* som oförstående av sina egna heliga texter. Paulus brev har, enligt Karin Hedner Zetterholm, traditionellt tolkats på samma sätt eftersom Paulus har setts som motståndare till judendomen. Enligt den gamla Paulussynen så var det inte konstigt att han lämnade det gamla bakom sig och blev en kristen apostel för hedningarna eftersom han visste att det judiska folket kämpade förgäves

⁹⁰ Karin Hedner Zetterholm, *Jewish Interpretation of the Bible – Ancient and Contemporary*, (Louisville: Fortress Press, 2012), 111–112.

⁹¹ Zetterholm, "Paul within Judaism", 37–38.

med att hålla lagen och budorden. Det nya förbundet var en nådens och förlåtelsens tro, inte en tro byggd på lagar som ingen förmådde hålla.⁹²

Det är *denna* tolkningshistoriska utveckling, under det första århundrandet, som ligger bakom Augustinus tolkning av Paulus, när han talar om det köttliga Israel och det andliga Israel och att judarna inte kunde läsa Bibeln på ett korrekt, andligt plan då de hängde upp sig för mycket på det bokstavliga. Kristendomen, enligt Augustinus, överglänste judendomen och var en högre utvecklad religion. Detta trots att den judiska bibeltolkningen förblev intakt och bara hade lyfts över till en ny, kristen tolkningskontext.⁹³

Augustinus använde sig av de judiska tolkningskriterierna när han tolkade Skriften i en kristen, anti-judisk kontext. ”Bibeln var för Augustinus, och för hans samtida, en skog av dolda innebörder [...] Den enkle kristne kan nöja sig med den bokstavliga innebörden. Den mer försigkomne söker efter flera bottnar i den heliga texten.”⁹⁴ I *Tolkning och retorik*, i kapitlet *Tvetydliga figurliga tecken*, pratade Augustinus om bildliga uttryck och varnade för att sammanblanda dem med en bokstavlig tolkning och förståelse. Han menade att den bokstavliga tolkningen är kroppslig (och världslig) och den bildliga tolkningen är andlig, på ett högre förnuftsplan. ”Aldrig är talet om ’den andliga döden’ mer tillämpligt än när också den egenskap varigenom vi står över djuren, förnuftet, underordnas köttet därför att vi följer bokstaven. [...] Det är ett bedrövligt andligt slaveri att ta tecknen för ting [...]”.⁹⁵

Med detta citat menade Augustinus att judarna gjorde en bokstavlig tolkning av det andliga i sin tro och därför var de oförmögna att höja blicken över det materiella. Verserna 3:23–3:26 i Galaterbrevet tolkade Augustinus som ett exempel på förhållandet mellan judar och kristna. Han nämnde Paulus:⁹⁶

Aposteln säger att förhållandet liknar det som råder mellan små barn och deras lärare. Just därför att de envist hängde fast vid tecknen kunde de inte tåla att Herren visade dem ringaktning då tidpunkten nu var inne för att deras verkliga innebörd skulle uppenbaras [...] Folket, som kände sig bundet av tecknen [...] trodde inte att Kristus var Gud eller kom ifrån Gud därför att han inte tillmätte tecknen samma betydelse som de själv.

⁹² Hedner Zetterholm, *Jewish Interpretation*, 129–131.

⁹³ Hedner Zetterholm, *Jewish Interpretation*, 130; Zetterholm, “Paul within Judaism” 33.

⁹⁴ Anders Piltz, “Inledning” till Augustinus, *De doctrina christiana*, ur *Tolkning och Retorik*, övers. Lars Nyberg (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2006), 7.

⁹⁵ Augustinus, *De doctrina christiana*, V.

⁹⁶ Augustinus, *De doctrina christiana*, VI.

Detta är den tolkningen som skulle komma att påverka den kristna traditionen ända fram till 1977, då E. P. Sanders presenterade sin nya syn på antik judendom vilken skulle komma att i grunden förändra hur forskare såg på apostelns förhållande till judendom.

Sammanfattning

I det här kapitlet har jag presenterat den antika världens syn på könsroller, könskonstruktioner och sexualitet – både ur ett hellenistiskt och ett judiskt perspektiv. Jag har också presenterat Paulus, som förblev både jude *och* Jesusföljare till sin död. I synen på kön och sexualitet så hade han med sig sitt judiska arv, vilket innebar att både män och kvinnor hade ett relativt jämbördigt ansvar i de judiska synagogorna, vilket var något som han förde med sig till de nya församlingarna.

Paulus strävade efter enhet i mångfalden – inte bara etnisk mångfald utan också mångfald mellan samhällshierarkier (slav/fri) och könskonstruktioner (manlig/kvinnlig), där denna mångfald kvarstod efter frälsningen genom den judiska tanken på Israel och de andra nationerna i bön i Guds hus. Givetvis hade han även med sig den hellenistiska synen på vad som ansågs vara manligt/kvinnligt men att den inte spelade någon roll för enheten i Kristus.

Jag valde att presentera hans tolkningstradition redan nu då det, i nästa kapitel, kommer att läggas fokus på mina valda begrepp ur Galaterbrevet. Där kommer jag också att diskutera Paulus lite närmare, och då är det bra att redan nu ha denna presentation med sig – inte bara en bild av kön och sexualitet i antiken, rent generellt, utan även en bild av vem Paulus var och varifrån han kom – rent teologiskt. Jag valde även att redan här diskutera de bibelställen som, traditionellt sett, har använts i syfte att fördöma samkönade (sexuella) relationer/homosexualitet då detta kapitlet berörde just sexualitet.

Kapitel 2: Begreppsanalys och exeges på Gal 3:28

I det här kapitlet kommer jag att börja med att presentera Galaterbrevet, som brev, och dess innehåll. Därefter analyserar jag mina valda begrepp ur Gal 3:28, ἄρσεν καὶ θῆλυ, men jag kommer även att behandla versens övriga begrepp, i korthet, för att göra en analys av hela versens betydelse. Därefter presenterar jag begreppen i en vidare kontext, med hjälp av Septuaginta (LXX), samt resonerar kring män och kvinnors roller i församlingarna, utifrån Första Korinthierbrevet och Romarbrevet. Jag avslutar kapitlet med en sammanfattning.

Galaterbrevet – en presentation

Michael J. Gorman skriver att ”the Bible was written by and for real people, living in specific historical contexts, to address particular individual and community needs. [...] the result of some combination of human and divine effort.”⁹⁷ Och ingenstans är detta mer sant än i Paulus brev till de olika församlingarna. Paulus brev är riktiga brev, skrivna för att adressera riktiga problem eller frågor som dykt upp i de församlingar som han hade ansvar för. En kontextanalys är därför av stort intresse när man studerar Paulus brev. Det är inte bara hans teologi som är intressant, utan också varför han kände sig nödgad att utveckla den.

Det finns två hypoteser om vem Galaterbrevets mottagare var och man brukar tala om den *södra hypotesen* och den *norra hypotesen*. Den förstnämnda hypotesen omfattar invånarna i de södra delarna av det romerska riket. James D. G. Dunn skriver att om den södra hypotesen är korrekt så förklarar det den tidiga kristna närvaron i ett antal städer, inom detta område, som hade benämningen *Galater/Galatien*, och som Paulus besökte och missionerade i under sin första missionsresa. Om den norra hypotesen är korrekt så är *Galater* benämningen på ett folkslag, ursprungligen från Gallien, som slog sig ner i det geografiska området *Galatien* i det romerska riket, där städerna jag nämnde ovan, *inte* ingår. Det geografiska *Galatien* kristnades inte under Paulus första missionsresa utan senare.⁹⁸

Oavsett vilken sida man ansluter sig till i denna fråga så får det en konsekvens för dateringen av brevet. Om man väljer den *norra hypotesen* så ger det en datering i mitten av 50-talet e.v.t., dvs. ganska sent i Paulus arbete. Väljer man den *södra hypotesen* så är dateringen istället väldigt tidig, runt år 48–49 e.v.t., redan före mötet apostlamötet i Jerusalem. Dunn nämner också att Apostlagärningarna, där Paulus missionsarbete beskrivs av någon annan än Paulus själv, används för att jämföra med Paulus brev när det gäller både datering, sannolika

⁹⁷ Michael J. Gorman, *Elements of Biblical Exegesis – A Basic Guide for Students and Ministers* (Grand Rapids: Baker Academics, 2009), 69.

⁹⁸ Dunn, *The Epistle to The Galatians*, 6–7.

mottagare, äkthet etc. Enligt Dunn så bekräftar Apostlagärningarna den *norra hypotesen* mottagarnas identitet, men samtidigt också den *södra hypotesens* datering.⁹⁹ Detta visar tydligt på osäkerheten kring att använda Apostlagärningarna som bevismaterial för Paulus brev.

På frågan om mottagarna var Jesustrogna judar i diasporan eller Jesustrogna hedningar så menar Dunn att det verkar som att mottagarna var hedningar som hade omvänts, utifrån vad Paulus själv skriver, i Gal 4:8: ”Men då ni visserligen inte kände Gud, tjänade ni åt väsen och gudar som inte var det (på riktigt).”¹⁰⁰

Den litterära och retoriska kontexten

3:28 ligger i mitten av brevet. I det tredje kapitlet skriver Paulus om lagens otillräcklighet jämfört med tron och att löftet till Abraham är starkare än lagen, eftersom lagen och laggärningarna (de judiska identitetsmarkörerna) tillkom senare än löftet.¹⁰¹

Alltså, säger Paulus, ”Förstå således att de som lever genom tron, dessa är Abrahams söner.”¹⁰² Han utvecklar resonemanget om att alla som tillhör/tror på Kristus Jesus är arvtagare till Abraham, oavsett ursprung och tillhörighet. I gemenskapen i Kristus är alla ett oavsett ursprung. Detta fortsätter in i kapitel fyra med att Paulus utvecklar vad det innebär att vara en Guds son. Han vädjar åter till galaterna om att de ska tro honom och därefter utvecklar han sitt resonemang om Abraham och hans söner, Isak och Ismael, att dem som föddes till slaveri (som Ismael, genom Hagar) nu är befriade genom Kristus och har blivit till äkta söner, genom sin tro och inte genom omskärelse.¹⁰³

Varför är min vers där den är? Den kommer mitt i ett resonemang där Paulus försöker övertyga galaterna om att hans lära/budskap är det enda rätta. Han tar till ett språk som är fyllt av auktoritet då han, antagligen¹⁰⁴, hänvisar till mötet i Jerusalem (Gal 2:1–10) där de ursprungliga apostlarna godkände både hans budskap och icke-behovet av omskärelse av de icke-judiska Jesustrogna. Han hänvisar också till deras tidigare möte och hans missionsresor – att de varit överens och att de verkligen hade mottagit Anden (Gal 3:1–14). Han använder sig av citat ur Skriften för att göra poänger, vilket tyder på hans judiska arv och att det finns kvar hos honom. Gal 3:28 verkar fungera som en sammanfattning av resonemanget *före* och som

⁹⁹ Dunn, *The Epistle to The Galatians*, 6–8.

¹⁰⁰ Dunn, *The Epistle to The Galatians*, 6.

¹⁰¹ Gal 3:17. (min egen översättning.)

¹⁰² Gal 3:7 (min egen översättning.)

¹⁰³ Gal 3:1–5:1.

¹⁰⁴ Detta är något som inte alla exegeter är överens om.

katalysator för resonemanget som *komma skall* – att alla är vi ett i Kristus Jesus. Med företagstermer hade man kunnat kalla Gal 3:28 för Paulus ”affärsidé” när det gäller missionen till de icke-judiska Jesustrogna.

I kontexten finns det tydliga kopplingar till den hebreiska bibeln – till Abraham, och om Guds löfte till honom, om Abrahams söner Isak och Ismael, samt förbundet och om omskärelsen (Gen 15:1–17:27). Mellan Galaterbrevet och Romarbrevet finns kopplingen att Paulus där vidareutvecklar det resonemang kring Abraham och hans söner som han för i Galaterbrevet. I Första Korinthierbrevet hittar vi exempel på hur man ska leva tillsammans i de tidiga Jesustrogna församlingarna, utifrån Gal 3:28, och det stora fokus Paulus lägger på att anvisa och tillrättavisa *både* män och kvinnor där.

Formanalys

Gal 3:28 är en del av ett brev, vilket alltså är textens litterära genre. Brevet börjar med en hälsning: ”Från Paulus, apostel [...] till Galatiens församlingar.”¹⁰⁵ Det är personligt brev, utan formellt språk. Avsändaren är dock också apostel och grundare av brevets mottagande församlingar, vilket ger brevet en auktoritär karaktär, särskilt i de delar av det där Paulus försöker övertyga Galaterna om att hans budskap är det rätta.

Enligt Dunn är brevet uppdelat i fem delar: hälsningen/introduktionen, Paulus försvarar sitt budskap, huvudargumentationen, friheten i/genom Anden, och avslutningen. Min valda perikop ligger mitt i huvudargumentationen, och Dunn väljer att kalla min perikop för en ”konklusion”, dvs. en sammanfattning av den första delen av huvudargumentationen.¹⁰⁶

Hans Dieter Betz, vars kommentar till Galaterbrevet kom redan 1979, drar det lite längre och menar att min valda perikop ”form the centre of the *probatio* section”.¹⁰⁷

Om vi väljer Dunns uppdelning så ser brevet ut som följer:¹⁰⁸

- Introduktion. Gal. 1:1 – 10.
- Paulus försvarar sitt budskap. Gal. 1:11 – 2:21.
- Huvudargumentationen. Gal. 3:1 – 5:12.
- Friheten i/genom Anden. Gal. 5:13 – 6:10.

¹⁰⁵ Gal 1:1–2, min egen översättning.

¹⁰⁶ Dunn, *The Epistle to The Galatians*, 21–22.

¹⁰⁷ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia* (Louisville: Fortress Press, 1979), 181.

¹⁰⁸ Dunn, *The Epistle to The Galatians*, 21–22.

- Avslutning. Gal. 6:11–18.

Detta är en struktur och ett flöde som stämmer väl överens med antik, retorisk skrift. Gorman kallar det för ”Expository or argumentative writing”¹⁰⁹ och han skriver vidare att det fanns ett visst retoriskt mönster som antikens skribenter och talare följde för att övertyga sina läsare/åhörare. Dessa var:¹¹⁰

- **introduction** – defining the speaker and topic (*exordium*)
- **narration** of relevant events (*narratio*)
- **thesis** or proposition (*propositio*)
- **arguments** for the thesis (*probatio*)
- **refutation** of counterarguments (*refutatio*)
- **recapitulation and appeal** (*peroratio*)

Vidare skriver Gorman att utifrån detta mönster så kunde skribenten/talaren ”krydda” med extra tillägg, däribland auktoritet, vilket är vad Paulus gör när han citerar Skriften.¹¹¹ Brevet är ett exempel på ett övertalande brev som följer den antika retoriken. Det finns en tydlig introduktion, en *narratio* som tar upp Paulus förvåning över Galaternas avfall, en *propositio* där Paulus försvarar sitt budskap, en *probatio* som innehåller huvudargumentationen, han har med en liten *refutatio* när han ställer den retoriska frågan till Galaterna om omskärelse: ”Men jag, bröder, om jag ännu predikar omskärelse, varför är jag fortfarande förföljd?”¹¹² Därefter följer en kort *peroratio* som, bland annat, innehåller de berömda orden: ”Bär varandras bördor så kommer ni att, på så sätt, uppfylla Kristi lag.”¹¹³

Flödet i texten rör sig mellan dåtid, nutid och framtid. *Dåtiden* är tiden innan Kristi död och uppståndelse, och också den tid då löftet bara gällde judarna innan Kristus även befriade slavinnans söner. *Nutiden* är tiden efter Kristi död och uppståndelse och innan Kristi återkomst. Den exemplifieras tydligt genom min vers, att genom att tillhöra Kristus Jesus så är man nu inte längre varken det ena eller det andra, man är alla likvärdiga genom tron på Kristus. *Framtiden* är den tid då Kristus ska vända åter till jorden, det eskatologiska hoppet: ”när tiden är inne kommer vi att skörda, bara vi inte blir förlamade.”¹¹⁴

¹⁰⁹ Gorman, *Elements of Biblical Exegesis*, 94.

¹¹⁰ Gorman, *Elements of Biblical Exegesis*, 94.

¹¹¹ Gorman, *Elements of Biblical Exegesis*, 94.

¹¹² Gal. 5:11. (min egen översättning.)

¹¹³ Gal. 6:2. (min egen översättning.)

¹¹⁴ Gal. 6:9. (min egen översättning.)

Jag vill påstå att Paulus förmanar och argumenterar emot det som hör till *dåtiden*, uppmuntrar och argumenterar för det som hör till *nutiden*, för att *framtiden* ska omfatta och innebära ett evigt liv tillsammans med Kristus, efter Kristi återkomst och domens dag.

Begreppsanalys ur Gal 3:28

I Novum Testamentum ser 3:28 ut som följer: ”οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.” (Mina valda fokusbegrepp är understrukna av mig).

ἄρσεν καὶ θῆλυ är adjektiv, i neutrum, och betyder *manlig* och *kvinnlig*. Om man substantiverar med bestämd artikel blir det *det manliga/det kvinnliga*. Om man vill ha Bibel 2000:s (m.fl.) översättning av den delen av perikopen, dvs. att det ska substantiveras och betyda *man eller kvinna*, då måste man byta vokal i ἄρσεν till ἄρσην och byta ändelse från θῆλυ till θηλεία (dock finns *kvinna* med som översättning vid substantivering men då enbart i koppling till LXX – Septuaginta).¹¹⁵

I *Exegetical Dictionary of the New Testament* står följande att läsa om ἄρσεν: ”literally means *that which discharges sperm* and therefore *male offspring, male child*. [...] serves to differentiate the sexes in the human family [...] becomes irrelevant as far as salvation is concerned (Gal 3:28).”¹¹⁶ Därefter står det om θῆλυ: ”signifies ”breast feeding [...] the female among animals, people, and gods. It is connected with ἄρσην in Gen 1:27 [...] used of sexual differentiation and unity in human couples. [...] The difference has become meaningless at the level of salvation: Gal 3:28.”¹¹⁷

Det verkar som att adjektivens betydelse innebär två olika sidor av samma könsmynt – det manliga med sperma och skapandet av avkomman; det kvinnliga som ger näring åt den födda avkomman och som en skillnad, en motpol, mot det manliga. Men dessa skillnader upphör tack vare frälsningen genom Kristus Jesus (Gal 3:28).

¹¹⁵ Ivar Heikel och Anton Fridrichsen, *Grekisk-Svensk Ordbok till Nya Testamentet och De Apostoliska Fäderna*, (Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2013, original: 1934) 29 & 96; Kopplingen till LXX är *inte* en referens till Gen 1:27.

¹¹⁶ J. B. Bauer, ”ἄρσεν”, ur *Exegetical Dictionary Of The New Testament. Volume 1*. Ed. Horst Balz och Gerhard Schneider, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 158.

¹¹⁷ Bauer 1991, ”θῆλυς”, ur *Exegetical Dictionary Of The New Testament. Volume 2*. Ed. Horst Balz och Gerhard Schneider, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 147.

Adjektiven är, enligt Hans Dieter Betz, de märkligaste av alla dem som Paulus räknar upp i 3:28 (*grek, jude, slav, fri*). Han säger att "in every interpretation the claim is made that in the Christian church the sex distinctions between man and woman have lost their significance."¹¹⁸

Betz menar att detta begrepp inte är något typiskt för Paulus, utan att det är något som eventuellt föregår Paulus själv. Paulus använder inte dessa adjektiv någon annanstans och de *kan ha* kopplingar till andra religiösa, eller mytologiska tankar, exempelvis som en del av en för-paulinsk dopformulering vilket en del forskare tror. Detta tillbakavisas dock av andra forskare som menar att 3:28 är kopplat till brevets kontext och att det är ologiskt att *både* hävda att Paulus använder ett eget uttryck samtidigt som man vill påstå att det är för-paulinskt. Det råder ingen konsensus i just denna fråga.¹¹⁹

Men om begreppet *är* paulinskt och kopplat till frälsningen så kan det betyda att i de övriga breven adresseras problem *inom* gemenskaperna, där och då, som inte har med frälsningen att göra. Syftet med Gal 3:28 är att peka på frälsningsperspektivet, att *då* spelar begreppen inte någon roll. Att begreppen kommer i neutrum menar D. Francois Tolmie, i sin forskningsöversikt på 3:28, handlar om att neutrum som genus har en bredare betydelse/omfattning än de andra genusen. Betz menar att den bredare omfattningen är en indikation på att det inte bara handlar om könskonstruktionerna utan även om de biologiska könen. Detta är även Dunn inne på när han säger att Paulus val av kontraster pekar på en radikal förändring av det könade samhället. Inför Gud, som en döpt Jesustroende, är kvinnan inte längre underställd mannen, menar han.¹²⁰

Philip B. Payne inleder sitt kapitel om 3:28 med ett ganska tydligt ställningstagande – att denna vers ur Galaterbrevet betyder att alla uppdelningar på grund av etnicitet, socio-ekonomisk tillhörighet eller könstillhörighet har upphört och påverkar inte den enskildes roll eller plats i Kristus, i Kristi kropp. Nu är ingen längre jude eller grek, fri eller slav, manlig eller kvinnlig – punkt slut. Inga *men*, menar han. Differentieringarna är irrelevanta.¹²¹

Detta är också något som Patrick S. Cheng tar upp när han skriver att friheten i Kristus, genom tron, inte bara är en befrielse från Helighetslagarna i 3 Mosebok utan också en befrielse från alla könskonstruktioner och normer som förtryckt, och fortsätter att förtrycka,

¹¹⁸ Betz, *Galatians: A Commentary*, 195.

¹¹⁹ Betz, *Galatians: A Commentary*, 195–200; D. Francois Tolmie, "Tendencies in the Interpretation of Galatians 3:28 since 1990" ur *Acta Theologica* (2014 Suppl 19, 105–129), 107

¹²⁰ Tolmie, "Tendencies", 107; Betz, *Galatians: A Commentary*, 195; Dunn, *The Epistle To The Galatians*, 207.

¹²¹ Payne, *Man and Woman*, 79–80.

HBTQ-människor och som förvägrar dem deras kristna identitet. 3:28 ger en möjlighet för dessa människor att se sig själva som arvtagare till Abraham enligt löftet, som Guds barn. ”Galatians 3:28 paints for us a vision of a world beyond gender, in which there is room for infinite variation and infinite grace [...]”¹²²

Detta stämmer väl överens med bilden av Paulus som Ehrensperger ger, av hans önskan om enhet och jämlikhet i mångfalden. Att man inte behöver förändra sig eller stöpas i samma form för att passa in. Ingen behöver bli som den andre, alla är lika accepterade i Kristus Jesus, skriver hon.¹²³

Payne säger också att 3:28 även ska tolkas som att det som tidigare gett judarna privilegier över hedningarna, i det religiösa livet, inte längre gällde. I Kristus var båda etniciteter jämlika. Enligt Payne innebar det att de judiska Jesustrogna inte längre skulle ha privilegier i de nya församlingarna. De Jesustrogna var nu söner, tillsammans, genom tron på Kristus. Samma gällde slavar och fria, män (manliga) och kvinnor (kvinnliga).¹²⁴

Men Payne är också noggrann med att poängtera att Paulus *inte* förnekar den faktiska existensen av judar eller greker, slavar eller fria, manliga eller kvinnliga kön i församlingarna. Paulus var fullt medveten om att församlingarnas medlemmar inte var fria från sin omvärld, och han var också fullt medveten om att skillnaderna fortfarande var bestående när det gällde hur människorna i församlingarna relaterade till varandra och till omvärlden. Den stora skillnaden gentemot omvärlden, enligt Payne, var att Paulus inte godtog dessa etniska, hierarkiska eller könstrukturella skillnader som ursäkter för att vidmakthålla yttre status och privilegier eller för att förvägra dessa grupper roller eller ämbeten *inom* församlingarna.¹²⁵

Vidare drar han parallellen till skapelseberättelsen, i Gen 1:27, där Gud skapar människan till sin avbild. I Septuaginta (LXX)¹²⁶ återfinns vi följande text, på grekiska: ”καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς”. Vi ser att samma begreppspar som i Gal 3:28, ἄρσεν καὶ θῆλυ, används här. Payne menar att Paulus aktivt gör kopplingen mellan begreppen i LXX och i sitt brev. I LXX används ἄρσεν καὶ θῆλυ för att beskriva den skapade människan och i NT är referensen till den manliga och

¹²² Patrick S. Cheng, “Galatians” ur *The Queer Bible Commentary*, red. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache (London: SCM Press, 2007), 626–627.

¹²³ Ehrensperger, “The Questions of Gender”, 258–270.

¹²⁴ Payne, *Man and Woman*, 83–84.

¹²⁵ Payne, *Man and Woman*, 85.

¹²⁶ Gamla Testamentet på grekiska. GT:s originalspråk är hebreiska men LXX är den version som var allmänt vedertagen och använd i den hellenistiska världen vid Paulus liv och verksamhet.

den kvinnliga aspekten av den antika könskonstruktionen. Kopplingen mellan LXX och NT blir därför att peka på det nya livet i Kristus, ett liv där det inte längre spelar någon roll om man är född man eller kvinna, eller var på manlighetsskalan (kvinnlig => manlig) man hamnar. Vidare säger han att alla jordiska uppdelningar och/eller separationer på grund av etnicitet, hierarki eller kön inte längre är giltigt i det nya livet i Kristus, genom Anden.¹²⁷

Även Elisabeth Schüssler Fiorenza drar parallellen till Genesis. Hon skriver, till skillnad från Payne, att adjektiven är skrivna i neutrum – inte för att peka på ett upphörande av biologiskt eller sociologiskt kön vilket skulle kunna innebära en androgyn människa – utan för att visa att den skapade människan kommer i två versioner. Dessa är manliga och kvinnliga människor kopplade till äktenskap och familjebildning, och att 3:28 ska förstås som ett upplösande av det patriarkala äktenskapet och andra relationer mellan män och kvinnor. Dessa är inte längre nödvändiga i den nya gemenskapen i Kristus. Hon skriver att dopet är det viktigaste för medlemskapet och inte förmågan till reproduktion eller de könskonstruktioner som omgärdar reproduktionen. Här går hon tvärtemot vad Betz och Dunn säger och faktiskt också emot den antika synen på kön och könskonstruktioner. Vad hon istället pekar på är sexualiteten, på män och kvinnor som sexuella varelser, som sexobjekt. I den nya gemenskapen, i Kristus, är de Jesustrogna männen och kvinnorna bröder och systrar och bör se på varandra på just det platoniska viset. Denna tolkning hämtar hon från Klemens av Rom som på 100-talet e. Kr. skrev sin tolkning i polemik mot gnosticisms syn på den skapade människan, Gen 1:27 och Gal 3:28, som en androgyn varelse.¹²⁸

Schüssler Fiorenzas syn på den skapade människan i Gen 1:27 är en tolkning som Johanna Wikberg inte alls håller med om eftersom människan, med sina manliga och kvinnliga aspekter, skapades ju *före* reproduktionen. Reproduktionen blev ett resultat av det så kallade syndafallet där Gud berättar för kvinnan Eva vad som kommer att ske när hon är gravid och ska föda barn. Men Gud straffar henne också genom att ge mannen makt över henne: ”Stor skall jag göra din möda när du är havande, med smärta skall du föda dina barn. Din man skall du åtrå, och han skall råda över dig.”¹²⁹ Wikberg säger att ”Om Gud inte kan representeras av

¹²⁷ Payne, *Man and Woman*, 92; Tolmie, “Tendencies”, 107–109.

¹²⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (London: The Crossroad Publishing Company, 1995), 211–212.

¹²⁹ Gen 3:16.

endast en sorts människa och ett kön, är det då orimligt att dra gränsen för vem som kan vara Guds avbild [...] Guds avbild måste inkludera alla variationer av mänskligheten.”¹³⁰

Vidare säger Wikberg att synen på den skapade människan som androgyn, vilket då skulle stämma in med bilden av människan i Gen 1:27 – före reproduktionen – är en bild som redan finns, exempelvis i Platons *Symposium*. Det ger också, enligt henne, en intressant bild av hur Eva skapades ur Adams sida¹³¹, i den andra skapelseberättelsen, och hon skriver vidare att om en androgyn Adams komplement ”härstammar ur könsskillnad, en klyvning av det androgyna ursprungliga, kan intersex därför betraktas som Guds ursprungliga plan, som perfektion.”¹³²

Men vad gör vi då med det som Paulus skriver om män och kvinnor, i Första Korinthierbrevet och i Romarbrevet? Som jag skrev ovan så är Paulus fullt medveten om att kön, etnicitet eller hierarkier inte automatiskt upphör, rent konkret, varken i den hellenistiska omvärlden eller inom församlingarna. Paulus poängterar, i 1 Kor 7:17–24, att man förblir det man var, före kallelsen. Det är diskrimineringen inom församlingarna han vill åt – att i Kristus är alla jämlika och har tillgång och rätt till samma positioner oavsett andra hierarkier eller uppdelningar. Den andliga jämlikheten raderar *inte* ut den fysiska ojämlikheten, men den fysiska ojämlikheten hör till köttet och den andliga jämlikheten hör till anden. Det andliga är ett stort fokus i Galaterbrevet som ett tecken på den nya skapelsen.¹³³

Enheten i Kristus handlar om mer än bara jämlikhet mellan tidigare differentierade grupper. Payne menar att den innebär även en omtanke om bröderna och systrarna i den kristna gemenskapen. Gal 5:14 sammanfattar hela lagen med budet om att älska sin nästa som sig själv och Gal 6:2 talar om att bära varandras bördor, att inta en slags tjänande roll gentemot varandra, något som även Magnus Zetterholm omnämner. Han skriver, liksom Payne, att Gud inte längre är en Gud enbart för judarna utan för hela universum, och att inför Gud, i Kristus och genom Anden, spelar inte kön, etnicitet eller hierarkier någon roll. Zetterholm skriver också att Paulus använder slav/fri-begreppen som en positiv metafor för det nya livet i Kristus. Visserligen är människan, i Kristus, nu befriad och jämlik men inför Gud är

¹³⁰ Wikberg, ”Skapad, skadad, upprättad”, 20–21; Gen 3:16; Michael Carden, ”Genesis/Bereshit” ur *The Queer Bible Commentary*, red. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache (London: SCM Press, 2007), 28–29.

¹³¹ För att komma översättningen så nära hebreiskan som möjligt används ordet ”sida” istället för ”revben” vilket är något som Wikberg poängterar.

¹³² Wikberg, ”Skapad, skadad, upprättad”, 22–23; Michael Carden, ”Genesis/Bereshit”, 28–29.

¹³³ Payne, *Man and Woman*, 92–93.

människan fortfarande en slav/tjänare i det att människan tjänar Kristus/Gud och därmed också varandra.¹³⁴

Payne drar resonemanget från Betz och Dunn ett steg vidare och menar att befrielsen från alla hierarkier, i Kristus, inte bara har med den andliga aspekten att göra utan spelar en roll för det praktiska arbetet i församlingarna. Om de döpta blir döpta med samma förberedelser, ord, handlingar och ritualer, då är de också jämlika och fullvärdiga medlemmar i församlingarna. Detta är också något som Schüssler Fiorenza resonerar kring när hon skriver att dopet, som en initiationsrit som både män och kvinnor fick ta del av, innebar att kvinnorna blev fullvärdiga lemman i Kristi kropp på samma sätt som deras män, med samma rättigheter och uppgifter. Payne skriver att det finns inga bevis för att det gjordes skillnader mellan män och kvinnor när det gällde nådegåvorna, dvs. de gåvor som var och en fick genom Anden, och i övriga brev finner vi bevis för att *både* män och kvinnor profeterade.¹³⁵

I 1 Kor 11:4–6 finner vi följande citat, som har använts som bevis för att kvinnan står under mannen:

En man som ber eller profeterar med något på huvudet drar skam över sitt huvud. Men en kvinna drar skam över sitt huvud om hon ber eller profeterar barhuvad. Det är samma sak som om hon hade rakat av sig håret, för om en kvinna uppträder barhuvad kan hon lika gärna ha håret avklippt. Men när det nu är en skam för kvinnan att klippa eller att raka av håret måste hon ha någon huvudbonad.

Det stora fokuset verkar, traditionellt sett, ha legat på att en kvinna måste täcka sitt huvud vid gudstjänsterna. Fokus borde istället ligga på det faktum att *både* män och kvinnor profeterade, vilket det också står tydligt. I det praktiska arbetet, i församlingarna, bar alltså män och kvinnor *jämlikt* ansvar för bön och att profetera. Det fanns, med andra ord, en social jämlikhet. Ehrensperger menar att anledningen till att Paulus tar upp kvinnors aktiva deltagande i församlingarnas gudstjänstliv är just för att belysa det faktum att även de hade en aktiv roll att spela. I perikopen ovan adresserar Paulus inte bara män utan också kvinnor när det gäller hur gudstjänsterna ska ledas. Paulus var ju van vid ett böneliv i synagogorna där både män och kvinnor var delaktiga i både bön och profeterande och han accepterade detta även i de församlingar som han grundade.¹³⁶

¹³⁴ Payne, *Man and Woman*, 102–103; Zetterholm, "Slave and Free", 52–56.

¹³⁵ Payne, *Man and Woman*, 100; Fiorenza, *In Memory of Her*, 210–211 & 219.

¹³⁶ Tolmie, "Tendencies", 111–112; Ehrensperger, "The Questions of Gender", 249–251.

Även Rom 16:1–16 talar starkt för en jämlikhet i Kristus och i det praktiska församlingsarbetet. Payne skriver att Anden ger varje kristen människa gåvan att medverka i församlingen och i världen. Den nya skapelsen i Kristus ger tillträde till Guds frälsning oavsett könsidentitet, vilket även talar *för* kvinnors tillträde till det vigda prästämbetet idag. Tolmie lyfter fram att det finns ett flertal indikationer på att Paulus tillät kvinnors aktiva medverkan i församlingarna, bland annat att användningen av de tre begreppsparen i 3:28 (jude/grek, fri/slav, manlig/kvinnlig) var de viktigaste begreppen i den antika samhällshierarkin och att Paulus syfte med att lyfta upp just dessa var att visa att de hade blivit överflödiga i Kristus.¹³⁷

Det som har använts som argument *mot* ett kvinnligt prästämbete är Paulus ord, i 1 Kor 14:34–35:

Liksom överallt i de heligas församlingar skall kvinnorna tiga vid sammankomsterna: de har inte lov att tala utan skall underordna sig, som också lagen säger. Om de vill ha reda på något skall de fråga sina män när de har kommit hem, för det passar sig inte för en kvinna att tala vid sammankomsten.

Payne skriver att detta Paulusord är en så kallad interpolation, vilket är en åsikt han delar med många andra exegeter men som andra, å andra sidan, inte alls håller med om. En interpolation är en textsnutt som inte fanns med i originaltexten men som tillkommit av någon anledning. Han menar att språket och grammatiken bryter mot det övriga innehållet i brevet och mot innehållet i övriga äktpaulinska brev. Om det förstås som ett senare tillägg så lyfts därmed också frågan gällande textens auktoritet som kanonisk skrift och den konsekvens som den haft för tillbakahållandet av kvinnor som vigda ämbetsbärare. Ett annat bevis för att det är ett senare tillägg är att varken kyrkofäderna eller andra samtida kommentatorer, såsom Josefus med flera, inte omnämner 1 Kor: 14:34–35 i sina tolkningar. Enligt den här hypotesen så existerar inte dessa verser förrän ca år 200 e.v.t. då Tertullianus skriver att kvinnor ska vara tysta.¹³⁸

Schüssler Fiorenza, vars bok förekom Paynes, erbjuder ett annat perspektiv på denna knepiga perikop. Hon påpekar att påbudet att kvinnor skulle tiga i församlingarna bara gällde de *gifta* kvinnorna. Det framkommer i 1 Kor 7 att inte alla Jesustrogna kvinnor var gifta och därför hade de inte heller några makar som de kunde fråga efteråt. Schüssler Fiorenza tillägger också

¹³⁷ Payne, *Man and Woman*, 35 & 104; Tolmie, "Tendencies", 119–120.

¹³⁸ Payne, *Man and Woman*, 225–227, 251–252.

att Paulus verkar föredra de Jesustrogna kvinnorna som ogifta eller änkor (1 Kor 7:8) eftersom de då enbart kunde lägga sitt fokus på att leva i gemenskapen. Paulus verkade också anse att de ogifta hade en särskilt ren och helig status vilket kanske också kan förklara 1 Kor 14:34–35 med Schüssler Fiorenzas tolkning, att de tiggande kvinnorna bara skulle vara de gifta kvinnorna. Ogifta kvinnor, enligt denna tolkning, ansågs därmed vara rena och heliga och tilläts profetera, be och predika på lika villkor med männen.¹³⁹ Eller så var det så att Paulus, helt enkelt, skrev orden i syfte att tysta ett par specifika pratkvinnor i församlingen?

Sammanfattning

I det här kapitlet har jag fokuserat på Galaterbrevet. Först har jag presenterat brevet, i sin helhet, och hur brevet är konstruerat och uppdelat. Därefter har jag presenterat min valda vers, 3:28 och gjort en begreppsanalys på mina valda begrepp, ἄρσεν καὶ θῆλυ. Jag har använt mig av både normativ, exegetisk litteratur och av queer- och feministteologisk litteratur för att undersöka hur de stämmer överens eller skiljer sig från varandra. Vad jag har funnit är att de, i stort sett, stämmer överens. Det finns vissa skiljelinjer, bland annat i synen på den skapade människan i Gen 1:27 och i synen på den tiggande kvinnan i församlingen, i 1 Kor 14:34–35. Jag har även använt mig av Septuaginta (LXX) för att undersöka vilka begrepp som användes i skapelseberättelsen.

Jag valde också att inkorporera andra verser, ur Romarbrevet och Första Korintherbrevet, för att ge en vidare bild på Paulus såg på kön, könsroller och könskonstruktioner utifrån den kontext han befann sig. Därigenom har jag försökt att ge en bredare bild av förståelsen av Gal 3:28 men också för att underlätta för mitt resonemang i det nästkommande kapitlet.

¹³⁹ Fiorenza, *In Memory of Her*, 231 & 235.

Kapitel 3: Nutid – kön, genus och sexualitet

I det här kapitlet kommer jag att presentera den nutida synen på kön, könskonstruktioner och sexualitet. Jag kommer därefter att diskutera vad dessa resultat kan ha för betydelse idag, i en inom-kyrklig kontext, när det gäller frågor som rör HBTQ, queer och ämbetsfrågan utifrån det som jag har kommit fram till i de två, förgående kapitlen samt mina frågeställningar.

Vad är HBTQ?

Jag börjar med att presentera begreppet HBTQ. Jag har valt att spara den här presentationen till detta avslutande kapitel för att informationen ska finnas nära till hands.

RFSL, Riksförbundet för homosexuella, bisexuella, transpersoners, queeras och intersexpersoners rättigheter¹⁴⁰, beskriver HBTQ (eller HBTQI) så här, på sin hemsida:¹⁴¹

Hbtqi, ett paraplybegrepp för homosexuella, bisexuella, transpersoner, personer med queera uttryck och identiteter och intersexpersoner. Homosexuell och bisexuell handlar om sexuell läggning, alltså vem man har förmågan att bli kär i eller attraherad av. Transperson handlar om könsidentitet, om hur man definierar och uttrycker sitt kön. Som transperson önskar man inte alls eller delvis inte identifiera sig med det kön som tilldelats vid födseln. Queer kan röra både sexuell läggning, könsidentitet, relationer och sexuell praktik men kan också vara ett uttryck för ett kritiskt förhållningssätt till rådande normer. Intersexperson kan en person kalla sig som har en intersexvariation. Intersexvariationer är ett medfött tillstånd i vilket könskromosomerna, könskörtlarna (testiklar eller äggstockar) eller könsorganens utveckling är atypisk. Det går att vara intersex och man, kvinna eller något annat.

Vad är queer?

I mitt inledningskapitel presenterade jag queerteologi, den hermeneutik jag använder mig av i min avslutande diskussion, och jag skrev där att queerteologi¹⁴² är inte så annorlunda som man kan tro. Att teologin, i sig själv, alltid har varit annorlunda, *queer*, gentemot sin omvärld, samt att redan i eskatologin är den kristna tron queer då dess fokus inte bara är här och nu utan fokuset ligger även på den tid som komma skall. Men kyrkan är också queer, menar

¹⁴⁰ RFSL:s egen beskrivning av vilka riksförbundet vänder sig till. <https://www.rfsl.se/om-oss/kort-om-rfsl/> (Hämtad 2020-03-30).

¹⁴¹ RFSL:s hemsida: <https://www.rfsl.se/hbtqi-fakta/hbtqi/> (Hämtad 2020-03-30).

¹⁴² Eller "queer teologi" som Peter Forsberg väljer att skriva, som en markering av att det rör sig om en teologisk inriktning istället för en teologi enbart för vissa.

Loughlin, i det att vi har en Gud som vi inte kan beskriva i världsliga termer. Guds son, Jesus, gjorde saker som inte stämde överens med vad omvärlden ansåg vara ett korrekt beteende. Inte heller hans död eller det som hände därefter, stämde överens med det förväntade resultatet.

Fanny Ambjörnsson, vars bok jag baserar en stor del av detta kapitel på, konstaterar att det är svårt att exakt sätta fingret på vad queer är eller betyder. Det beror helt på vem man frågar eller var man söker. ”Queer kan betyda allt ifrån knäpp och avvikande till teori, normbrott, aktivism och mångfald på en och samma gång. Ibland används det som en paraplybeteckning [...] och ibland som benämning på personer som i största allmänhet faller utanför normen.”¹⁴³ Detta stämmer väl överens med Gerard Loughlins förståelse av begreppet – om queer som något som inte är normativt, något som avviker mot det som är allmänt vedertaget och accepterat i en viss kontext. Om vi använder begreppet på detta vis så kan vi, liksom Loughlin gör, förstå och förklara den kristna tron som queer.

Ambjörnsson presenterar hur begreppet kom in i den akademiska världen, i början av 1990-talet, inspirerad av Michel Foucault och Jeffrey Week. Hon skriver att det ställdes krav på ”en mer nyanserad och problematiserande diskussion [...] bredare fokus på sexualiteten i samhället [...] hur sexuella normer uppstår, fungerar, upprätthålls och ifrågasätts. [...] uppmärksamma hur sexualitet är något mångtydigt och svårgripbart [...]”.¹⁴⁴ Den tidigare forskningen hade varit riktad *från* det normativas perspektiv och *mot* det avvikande. Istället ville man lägga fokus på sexualiteten som sådan. Ambjörnsson skriver att queerteoretiker vill ”undersöka hur [...] sexualitet organiseras, regleras och upplevs. Hur identiteter, handlingar, regler, normer och föreställningar vävs samman till det vi i en viss tid och på en viss plats kallar för sexualitet.”¹⁴⁵

Detta håller Forsberg med om. Han skriver att det är den feministiska teologins fokus på kroppar och kön som möjliggjort queerteologins fokus på en ”teologisk diskussion kring sexualitet.”¹⁴⁶ Utan kroppar och kön, inget vidare resonemang kring sex och sexualitet. Dock var queerteologin, i början, mest inriktad på homosexualitet. Idag har även transpersoner och andra queera tillhörigheter fått ta plats.¹⁴⁷

¹⁴³ Fanny Ambjörnsson, *Vad Är Queer?* (Stockholm: Natur & Kultur, 2016), 15.

¹⁴⁴ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 33.

¹⁴⁵ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 33–34.

¹⁴⁶ Forsberg, ”En introduktion till queer teologi”, 16.

¹⁴⁷ Forsberg, ”En introduktion till queer teologi”, 16.

Queerteori som eget begrepp blev även ett sätt för akademien att synliggöra att den objektiva forskningen egentligen var subjektivt heteronormativ på samma sätt som feministteori/feministteologi hade synliggjort den objektiva, vetenskapliga bibelforskningen som androcentrisk. Ambjörnsson nämner Michel Foucault som särskilt betydelsefull för queerteorin då han skrivit om sexualitetens historia samt att den förståelse och indelning som vi har idag, på sexualitetens område, kommer från 1800-talet. Då uppstod ett behov, som finns kvar ännu idag, av:¹⁴⁸

att klassificera, sortera och diagnostisera samhällsmedborgare. [...] började läkare under 1800-talet att diagnostisera människor som exempelvis hysteriska, homosexuella eller perversa. [...] nya identiteter skapades. Den person som tidigare kanske enbart betraktat sig som någon som hade sex med människor av samma kön, fick plötsligt en identitet. Han [...] blev en »homosexuell« [...] De nya klassifikationerna innebar också nya sätt att utöva kontroll över samhällets medborgare. Genom att stoppa in i fack och ställa diagnoser kom vissa människor att betraktas som mer önskvärda än andra. [...] en sorts normaliseringsprocess som sorterar in människor i bra och dåliga, normala och onormala. [...] normalisering är kopplad till makt. [...] relationer av makt är själva utgångspunkten för våra självuppfattningar och identiteter. Vi finns helt enkelt inte bortanför maktrelationer.

Dessa maktrelationer är de relationer som upprätthåller normen – det normativa – det som är *normalt* enligt samhällets förväntningar. Diagnostikhysterin och klassificeringsivern på 1800-talet (och framöver) påverkade också teologin. Som Martin påpekade, om begreppen *malakos* och *arsenkoitēs* och deras användning i Bibeln, så har dessa begrepp fått en ny innebörd på grund av vad som hände på 1800-talet. Fördömandet av homosexuella inom teologins område bygger på ideologiska grunder, skapade av klassificeringsiverns och diagnostikhysterins behov av att bestämma vad som är normalt/onormalt. Forsberg nämner detta när han skriver om hur förtryck av HBTQ-människor inom kyrkan brukar legitimeras med ett antal bibelställen i kombination med vad som är ”naturligt”:¹⁴⁹

Denna sammanblandning av teologiska argument med tal om ”naturlighet” [...] har i alla tider präglat diskursen om likakönet begär. [...] den traditionella förståelsen av [...] bibelställena som bevis för att homosexualitet måste fördömas baserar på en felaktig tolkning av bl.a. sodomsberättelsen och Tredje Mosebokens lagkod.

¹⁴⁸ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 35 & 41–42.

¹⁴⁹ Forsberg, ”En introduktion till queer teologi”, 13–14. (Dessa bibelställen har jag diskuterat i kapitel 1 och 2.)

Om makt och hierarkier – queer, heteronormativitet och värderingar

Jag tror att översättningen och den fördömande tolkningen av begreppen hänger samman med makt och maktens kontrollbehov. I antiken fördömde man sådant som innebar förlust av de fria männens makt och maskulinitetspoäng. Den som blev penetrerad var ju underlägsen den som penetrerade och den fria mannen riskerade också att förlora sin heder om hans familjemedlemmar (kvinnor, barn, slavar.) uppträdde på ett skamligt sätt.

Och makt är just det som Foucault menar ligger bakom det behov av att klassificera och diagnosticera som uppkom på 1800-talet. Han tar det engelska fängelsesystemet, som förnyades under samma period, som exempel. Det nya systemet var uppbyggt som en slags kontrollinstans där fångvaktarnas kontroll skedde genom dold övervakning. Fångarna visste aldrig när de var bevakade eller ej. ”Känslan av att ständigt vara observerad ledde, enligt Foucault, till att individen själv började uppföra sig enligt förväntat beteende. Det accepterade beteendet internaliseras så att fången självmant och frivilligt följer normen.”¹⁵⁰

Om man bortser från det som skiljer mellan det antika kön- och sexualsystemet och det klassificeringssystem som uppkom på 1800-talet, så är det just makt (och kontrollen över denna makt) som de har gemensamt och som också är den ideologi som genomströmmat världshistorien. Fördömandet av förlust av makt, heder och maskulinitetspoäng gav upphov till det antika samhällets hierarki baserat på identitet, kön och/eller etnicitet, på samma sätt som 1800-talets norm- och klassificeringssystem gav upphov till en hierarki baserat på identitet, kön eller etnicitet. Två vitt skilda sätt att se på könskonstruktioner och sex men med en gemensam nämnare. Under antiken, och under historiens gång, sågs exempelvis samkönat sex som ett icke önskvärt beteende/handling men övergick, från 1800-talets mitt och framåt, till att handla om en persons identitet. Grundmotivet var dock densamma – makt.

Ambjörnsson skriver vidare att både heterosexualitet och homosexualitet sågs som perversioner i början av klassificeringarnas tid då båda sätten att ha sexuellt umgänge på i första hand syftade till njutning och inte reproduktion – det som var äktenskapets plikt. Det är samma problem som den antika världen hade där det som kunde hota familjens (läs: mannens) heder, reproduktion samt säkerställandet att arvingarna var mannens barn och ingen annans mans, fördömdes. Det skedde så småningom, i början av 1900-talet, något i synen på de nya, sexuella identiteterna. Det heterosexuella och njutningsfulla blev istället något naturligt och självklart och inte längre en samhällsfara. Dock kom det njutningsfulla att, i början, bara vara

¹⁵⁰ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 41–42.

något som borgerligheten kunde ägna sig åt. ”Den primitiva, okontrollerade och depraverade sexualitet som fördömdes [...] sammankopplades nämligen med [...] utomeuropeiska folk, arbetarklassen och homosexuella.”¹⁵¹ Det homosexuella fortsatte alltså att ses som perverst och farligt.

En annan gemensam beröringspunkt mellan antiken och det moderna samhällets syn på kön, könskonstruktioner och sexualitet, som jag delvis redan har berört, är hierarki. Hierarki handlar även det om makt men jag tänker behandla den som en egen kategori.

Ambjörnsson skriver om den så kallade heteronormativiteten. Den består av två beståndsdelar: ”Den första handlar om själva gränsen mellan homo- och heterosexuallitet [...] Den andra handlar om hierarkin dem emellan. [...] Minst lika viktig är gränsdragningen mellan man och kvinna.”¹⁵² Genus är minst lika viktigt som beståndsdel för heteronormativiteten som de andra två, särskilt i fråga om sexualitet, för att ”peka ut och upprätthålla gränser mellan homo- och heterosexuallitet [...] mellan normgivande heterosexuallitet och allt som faller utanför denna.”¹⁵³ Hit hör stereotyperna och förväntningarna – från båda sidor – av hur en typisk heterosexuell eller homosexuell person ska vara och bete sig, men hit hör också hierarkin mellan homo- och heterosexuella. Ambjörnsson skriver att visserligen har diskriminerande lagar tagits bort och det finns inte längre sjukdomsstämpel på homosexualitet, men hierarkin märks ändå i de mellanmänniska lagren – i hur folk behandlar varandra och värderar varandras liv.¹⁵⁴

I den sexuella hierarkin värderas sexuella handlingar, utifrån hur samhället ser på dem, i en så kallad värdehierarki.¹⁵⁵

Mest favoriserad [...] den sexualitet som sker i hemmet, i frivillig, monogam tvåsamhet, mellan två personer av motsatt kön, ur samma generation, utan sexuella hjälpmedel och i syfte att avla barn. Sämre [...] sker mellan två (eller flera) personer av samma kön som inte har en relation eller avser att gifta sig. Dåligt sex inbegriper också pengar, fetisch, orgier, stor åldersskillnad, pornografi [...].

Detta innebär att sexuella handlingar, för att passa in under heteronormativiteten, inte bara värderas utifrån sexuell läggning utan också utifrån handlingarna som sådana, vilka klassas som normala eller ej. Värdehierarkin visar att det är bara en typ av heterosexuellt sex som är

¹⁵¹ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 49–50.

¹⁵² Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 53.

¹⁵³ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 55.

¹⁵⁴ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 53–57.

¹⁵⁵ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 74.

helt acceptabelt och att även heterosexuellt sex som faller utanför de godkända ramarna kan klassas som onormalt. Belysandet av värdehierarkin, menar Ambjörnsson, syftar även till att ”visa hur det varken existerar enbart en sorts heterosexualitet eller en sorts homosexualitet. Snarare finns det flera olika sätt att praktisera sex och vara sexuell på. [...] Att falla utanför normen handlar trots allt om perspektiv och position.”¹⁵⁶ Vem får värdera vem?

Men den sexuella hierarkin handlar också om genus, om kopplingen mellan kön och sex som maktredskap i patriarkala samhällen eller samhällsstrukturer. Radikalfeminister menar att ”heterosexualiteten inte bara upprätthåller, utan även orsakar kvinnoförtryck.

Heterosexualitetens drivkraft är nämligen ojämlikhet och hierarki.” Detta knyter de till samhällets förväntningar på män och kvinnor och deras respektive egenskaper – mannen som den aktiva och känslomässigt kontrollerade och kvinnan som passiv och känslostyrd – egenskaper som vi såg var fundamentala redan i det antika samhällets hierarkier där det aktiva premierades framför det passiva.¹⁵⁷

Därför är queerperspektivet betydelsefullt eftersom det visar ”hur våra föreställningar om manligt och kvinnligt är historiskt och kulturellt beroende av en normerande heterosexualitet.”¹⁵⁸ Judith Butler menar att vi inte kan göra någon åtskillnad mellan kön och genus. Det finns inget ”naturligt”, biologiskt kön, utan idén om ett naturligt kön är tätt förknippat med könskonstruktionerna manligt/kvinnligt och vad som är normerande för dem båda. Detta normsystem ”föreskriver nämligen regler inte bara enbart för *hur* vi ska vara som män eller kvinnor, utan även *att* vi ska vara män eller kvinnor.”¹⁵⁹ Dessa två kön är normen och alla andra varianter faller utanför – enligt heteronormativiteten, eller den ”heterosexuella matrisen”, som Butler kallar den.¹⁶⁰

Butler säger vidare att ”presteras rätt sorts kopplingar mellan kropp, genus och begär är förutsättningen för att vi ska uppfattas som godtagbara män och kvinnor”¹⁶¹ och allt utanför dessa ramar ses som onormalt, störande men kanske också skrämmande. När någon av dessa kopplingar inte stämmer med det normativas bild av hur det *borde* vara då blir det obegripligt. Det normativa könet kallas också för linjärt kön, dvs. ”föreställningen att det juridiska kön vi

¹⁵⁶ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 74–76 & 83.

¹⁵⁷ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 87.

¹⁵⁸ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 94.

¹⁵⁹ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 94.

¹⁶⁰ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 94.

¹⁶¹ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 95.

tilldelas vid födseln, vår könsidentitet, det sätt vi uttrycker vår könsidentitet på (könsuttryck) och kroppen alltid pekar åt samma håll.”¹⁶²

Men denna föreställning stämmer inte med verkligheten. Det finns människor för vilka denna linje inte är rak, där något avviker från normen. Transpersoner är ett exempel. Intersexuella personer är ett annat exempel. Intersexuella personer har en kropp som ”inte entydigt går att könsbestämma som antingen man eller kvinna.”¹⁶³ Detta märks redan vid födseln och då prioriteras en plastikoperation för att säkerställa att barnet får en stabil tillhörighet enligt ett juridiskt kön – oftast kvinnligt kön då en vagina är lättast att konstruera eftersom den ”bara” ska ta emot en penis, passivt. Problemet med dessa operationer är att de ger men för livet och kan ge negativa påföljder – både psykiskt och fysiskt – som troligtvis inte hade uppstått om man låtit bli att operera dessa barn för att försöka trycka in dem i ett normativt könsfack.¹⁶⁴

Ifråga om intersexuella personer så kan vi dra en parallell till eunucken i Matt 19:12 där Jesus själv anger tre typer av könlösa människor och att även dessa människor, som ansågs stå väldigt lågt i samhällshierarkin, var välkomna i himmelrikets gemenskap. Och det är inte de enda i den antika samhällshierarkin som Jesus välkomnar. Barnen, i förhållande till Gud och himmelriket, är viktiga för Jesus, inte minst i evangeliet om Jesus och barnen¹⁶⁵, men också att när man tar emot ett barn, i Jesu namn, så tar man emot Jesus.¹⁶⁶ Jesus höjer även upp kvinnor och ger dem status. I Mark 14:3–9, för att ta ett exempel, står det om en anonym kvinna som smörjer Jesus inför hans begravning. Smörjelsen ekar profetstatus och kunglig smörjelse, men Jesus säger också att hennes handling ska bli ihågkommen för alltid. Jesus vänder, med andra ord, lite upp och ner på samhällets hierarkier.¹⁶⁷

Avslutande diskussion: en queer, kristen värld?

Hur kan då Gal 3:28 tolkas, utifrån queerteologi, för att fungera befriande för alla – inte bara dem som passar in i det heteronormativa?

Jag vill återintroducera ett citat från Loughlin som jag hade med i mitt inledningskapitel. Han säger om Gud och Guds identitet att “As an “identity without an essence”, queer might be

¹⁶² Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 94–96.

¹⁶³ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 96.

¹⁶⁴ Ambjörnsson, *Vad Är Queer?*, 96–99.

¹⁶⁵ Mark 10:13–16 med paralleller i Matteus och Lukas.

¹⁶⁶ Mark 9:36; Luk 9:47; Adela Yarbro Collins, *Mark*, Red. Harold W. Attridge. (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 471.

¹⁶⁷ Denna anonyma kvinna, i Mark 14:3–9, skrev jag min kandidatuppsats om, HT-18.

offered as a name for God. For God's being is indubitable but radically unknowable, and any theology that forgets this is undeniably straight, not queer."¹⁶⁸

Wikberg gör en viktig poäng, i sin magisteruppsats, där hon lyfter problematiken med att läsa bibeltexter med moderna glasögon. Hon skriver att "bibelversernas syfte var aldrig att appliceras som argument för eller emot moderna frågeställningar. [...] evangeliet pekar på att medkänsla och kärlek är överordnade lagen."¹⁶⁹

Bibelverserna måste dock förstås utifrån sin ursprungliga kontext, att det finns en ambition att försöka ta reda på de ursprungliga innebörderna av ord och sammanhang – för att försöka undvika att bibelverser appliceras för *eller* emot. En brasklapp i det hela är att det gått drygt 2000 år sedan de nytestamentliga texterna skrevs så vi kan bara antaga och forska kring det som finns bevarat från den tiden. Vad som också är viktigt att betona är det som Wikberg skriver i sitt inledningskapitel: "att vår moderna sammanslagning av sexualitet, reproduktion och romantisk kärlek [...] där ömsesidighet är upphöjt och inblandning av våld och pengar är tabu, inte liknar antikens normer för sexualitet och samlevnad."¹⁷⁰

På 2000 år har mycket hänt och förståelsen av begrepp från förr har gått förlorade och nya har ersatt de gamla. Vi kan inte tolka antiken utifrån vad vi vet idag, då blir vi anakronistiska. Och just därför kan bibelverserna, i sin ursprungliga betydelse, inte användas som argument för eller emot något nutida. Bibelverserna ska förstås med hjälp av bibelvetenskapen, och omtolkas med hjälp av teologin. Detta för att finna sitt "där och då" så att det kan appliceras och bli relevant "här och nu". Det arbetet är också nödvändigt för att belysa vad som är teologi och vad som är ideologi i de fall där ideologin fått ett teologiskt värde.

Vad som också är viktigt att ta med sig är att Bibeln har tolkats på olika sätt, genom kyrkohistorien, beroende på i vilken kontext som tolkningen har skett. I mitt inledningskapitel pratade jag om begreppet "revisionistisk hermeneutik", som används för att belysa alternativ och möjliga omtolkningar och förståelser. Detta går helt i linje med den rabbinska tolkningstraditionen som menar att omtolkningar är nödvändiga för att Bibelns texter ska äga relevans även här och nu och in i framtiden.¹⁷¹

¹⁶⁸ Loughlin, "Introduction", 10.

¹⁶⁹ Wikberg, "Slaven, celibatet och queera kastrater", 41.

¹⁷⁰ Wikberg, "Slaven, celibatet och queera kastrater", 14.

¹⁷¹ Tolmie, "Tendencies", 118.

Wikberg beskriver, i en annan uppsats, skillnaden mellan den antika och den moderna synen på kön som att ”Moderna förståelser [...] präglas av binäritet och art, vi förstår kön som identiteter i motsatsförhållanden till varandra. [...] antika samtid präglas av en hierarkisk syn på kön där skillnad utgörs av grad och hierarkisk position utifrån potential att penetrera/penetreras [...]”.¹⁷²

Vi kan inte, helt och hållet, applicera de antika könskonstruktionerna på dagens samhälle. I antiken var det män och kvinnor olika sidor av samma könsmynt, där det som ansågs vara manlig och kvinnligt var graderades utifrån en enda könskonstruktionsskala. I vårt nutida samhälle har vi en binär könsuppdelning – man och kvinna – i motsats till varandra men fortfarande med olika, och till viss del antika, förväntningar av vad som är normativt för varje kön, den så kallade heteronormativiteten. Denna normativitet påverkar både kön, genus och sexualitet.

Jag vill påstå att jämföra antiken med 2000-talet är lite som att jämföra apelsiner och grapefrukt. De är båda citrusfrukter och liknar varandra till utseendet, men de har helt olika smak. Det finns gemensamma beröringspunkter men också stora skillnader. De likheter som finns, mellan antiken och nutiden i synen på kön, könkonstruktioner/genus och sexualitet, gäller övergripande teman såsom makt och hierarkier. På det planet har egentligen väldigt lite förändrats. Det är fortfarande män som innehar en stor del av världens makt, kvinnor tjänar mindre än män, och i krig används sexuellt våld *av* män *mot* kvinnor.

I det heteronormativa så har vi våra ”roller” att spela för att bli accepterade fullt ut. I synen på kroppen så ska kvinnans kropp fortfarande kontrolleras av mannen, vilket vi ser i de länder där aborträtten håller på att inskränkas eller har inskränkts. Men *både* män och kvinnor har ideal att följa när det gäller utseendet, ideal som hänger samman med förmågan till reproduktion och sexuell upphetsning och som antagligen är biologiskt betingade.

Jag anser att Gal 3:28 kan användas som en inkluderande bibelvers i det att den gäller *alla*. Den är radikal i det att den likställer etniciteter, hierarkier och kön/genus/sexualitet när det gäller frälsningen genom Kristus. Alla är ett i Kristus – alla får vara med. Alla har andliga gåvor att bidra med. Det som upphör, i och med enheten i Kristus, är de könskonstruktioner, könsroller och alla de förväntningar som fanns och fortfarande finns på de biologiska könen. De biologiska könen upphör inte men de spelar inte längre någon roll

¹⁷² Johanna Wikberg, ”Skapad, skadad, upprättad. Om queerteologiska analyser av verser från Första och Femte Moseboken samt Jesaja” (Examensarbete för kandidatexamen, Göteborgs universitet, 2017), 18.

eftersom vår förståelse av dem är så tätt förknippade med roller, konstruktioner, makt och hierarkier. I Kristus är ingen längre grek eller jude, slav eller fri, manlig eller kvinnlig – alla är fullvärdiga och jämlika med-lemmar i Kristus. Det gäller även dem som inte ”passar in” i övrigt, de intersexuella, även de får ta plats.

I enheten i Kristus får även kvinnan ta plats i församlingen. Paulus var van vid att kvinnor tilläts ta plats i synagogorna och allt det som tidigare hade skapat uppdelningar i samhället spelade inte längre någon roll, som Jesustrogen. Vi har sett att det som, rent traditionellt, har tolkats *mot* kvinnliga ämbetsbärare troligtvis har handlat om något annat. Eller så har det lagts stort fokus, i traditionen, på en mindre detalj för att dölja något större – att *både* kvinnor och män profeterade i de tidiga församlingarna. Därmed kan Gal 3:28 också vara befriande för de nutida kvinnliga ämbetsbärare som idag måste försvara sin vigning och sin rätt till att predika och förvalta sakramenten.

Sammanfattning

Den här uppsatsen har haft som syfte att forska kring Paulus användning av begreppen ἄρσεν καὶ θῆλυ i Gal 3:28 och hur dessa begrepp kan användas idag, år 2020, för att belysa konservativa strukturer i samhället och i Svenska kyrkan. Jag har fokuserat på könsroller, könskonstruktioner och sexualitet, både i historisk tid och i nutid, för att undersöka vilken eller vilka konsekvenser mitt arbete kan få för synen på HBTQ och ämbetsfrågan i en inomkyrklig kontext.

I historisk tid har jag valt att beskriva den hellenistiska världen samt den judiska världen under antiken samt under Paulus levnadstid. Jag har även tittat närmare på Paulus, hans kontext och hans brev, främst Galaterbrevet men även Romarbrevet och Första Korinthierbrevet.

600-talet f.v.t. var en brytpunkt gällande synen på könskonstruktioner, könsroller och sexualitet. Kvinnor hade dittills tillåtits att röra sig fritt i de grekiska samhällena, och de privata hemmen var ännu inte uppdelade i manliga och kvinnliga rum/sfärer. Detta skulle komma att förändras. Heder och skam var två begrepp som kom att få nyckelroller i synen på kön och sexualitet. De hade inte bara en koppling till det egna, interna känslolivet utan påverkade även det yttre, den status den hade i samhället. En mans anseende och heder var inte enbart beroende på honom själv utan också på hans familj. Därför var det viktigt att inte bara ha kontroll över sig själv utan att även kontrollera sin omgivning och sin familj.

Heder och skam påverkade också vart du hamnade på manlighetsskalan – den sociala hierarkin – där det manliga stod högst i rang och det kvinnliga graderades lägre. Denna graderingsskala var väldigt flytande men en man kunde inneha kvinnliga egenskaper och sjunka i rang medan en kvinna kunde inneha manliga egenskaper och stiga i rang – dock kunde en kvinna inte nå lika högt som en man eftersom mannen var det högre stående könet. En kvinna var, med antikens synsätt, en in-och-utvänd man och därmed mindre perfekt.

I kopplingen till sexualiteten så handlade placeringen på hierarkin om vem som penetrerade/lät sig penetreras, vem som aktiv eller passiv. Detta gällde också vart på samhällets hierarki man befann sig. Det var tvunget att finnas en hierarkisk asymmetri mellan båda parter för att en sexuell handling skulle vara acceptabel och det var mycket som stod på spel om någon bröt mot den könsroll eller könskonstruktion som hon eller han förväntades spela.

Israeliternas syn på sexualitet präglades av Helighetslagen i tredje Mosebok. Den skrevs på 400-talet f.v.t. och var troligtvis tillkommen med anledning av den babyloniska fångenskapen. Syftet med Helighetslagen var att undvika Guds straff och en ny fångenskap och då kände man sin tvungen att avskilja sig från de andra folken runt omkring, deras seder och bruk, och deras syn på kön och sexualitet. Den var till för att varna för sådana beteenden som förknippades med ”de andra”. Det är därför sannolikt att dra slutsatsen att fördömandet av samkönade sexuella handlingar, i Helighetslagen, handlar mer om att avskilja sig från ”de andra” för att undvika Guds straff.

Även den judiska världen var starkt patriarkal med strikt hierarki mellan könen och med fokus på familjen och familjens fortbestånd. Sexuella handlingar var, liksom i den hellenistiska världen, till för att få barn. Eftersom sexuella handlingar ledde till orenhet så var det inget man gjorde för nöjes skull utöver barnaalstrandet, rent teoretiskt i alla fall. Renheten påverkade närvaron vid kulten i templet i Jerusalem och att bli rituellt ren tog olika lång tid och omfattade olika handlingar beroende på kön.

Trots sitt fokus på att avskilja sig från ”de andra” så fanns det gemensamma beröringspunkter mellan den hellenistiska omvärlden och den judiska världen. I båda kontexterna skulle en kvinna, som blev påkommen med otillåtna, sexuella handlingar, straffas. Hon kunde bli såld som slav, i den hellenistiska kontexten, eller bli stenad, i den judiska kontexten.

Paulus var ett barn av sin tid. Han var både romersk medborgare och hellenistisk jude. Han var även influerad av stoicismen, särskilt av Seneca, som menade att alla människor är gudomliga och har ett lika värde, oavsett ursprung, kön och social status.

Under delen om Paulus, i det första kapitlet, valde jag att belysa och bemöta de två verser ur Romarbrevet och Första Korinthierbrevet som använts för att fördöma samkönade sexuella handlingar/relationer och, senare, homosexualitet. Jag fann att fördömandet mer handlar om förlorandet av makt och heder i förhållande till manlighet än om relationer. Dock fördömde Paulus faktiskt samkönade sexuella handlingar *om* dessa var emot dessa personers ordinarie sexuella preferenser, då de sågs som en konsekvens av att de valde att leva som hedningar. Dessutom fördömdes också den sexuella njutningen, som kom av dessa samkönade sexuella handlingar, eftersom det inte kunde bli några barn som resultat av dessa.

Jag fann att det är svårt att hitta *en* typisk paulinsk syn på kön och sexualitet och att man inte kan säga mer än att han var påverkad av sin samtids tankar och idéer.

Paulus förblev jude, även efter sin omvändelse, vilket är en syn på Paulus som kom först på 1970-talet. Fram till dess hade man antagit att Paulus lämnade judendomen bakom sig för att den var förlegad och bakåtsträvande. Paulus fortsatte alltså att tolka Skriften på judiskt sätt och han var också van vid att män och kvinnor var lika aktiva i synagogorna, på relativt lika villkor. Det fanns inga direkta åtskillnader där mellan könen och man bad tillsammans. Han var också inspirerad av sin läromästare Gamaliel, en rabbi som hade en progressiv syn på kvinnor. Paulus strävade efter enhet i mångfalden, en mångfald av olika tillhörigheter och identiteter som bestod även efter frälsningen, men som inte längre spelade någon roll för deltagandet i de nya församlingarna.

Jag presenterade också eunucken, som ”variant”, och fann att Jesus godkände dessa könlösa varelser och välkomnade dem in i himmelriket, in i gemenskapen. Eunuckernas könlöshet kom att tolkas om till att leva i celibat, i andlig könlöshet, under de första århundraden e.v.t.

I min begreppsanalys gjorde jag en historisk-kritisk analys av Galaterbrevet. Jag valde att inleda kapitlet med en presentation av brevet, dess struktur och innehåll. Därefter gjorde jag en begreppsanalys på mina valda begrepp ur 3:28. Jag fann att man även kunde dra paralleller till en av skapelseberättelserna, i Gen 1:27. Bibelforskarna var överens om att begreppen hörde samman med frälsningen, dvs. med livet i de nya församlingarna, i Kristus, och att innebörden av Gal 3:28 innebar att etnicitet, identitet, hierarkier eller könskonstruktioner inte längre hade någon betydelse i den nya gemenskapen i Kristus. Därmed hade ingen längre förtur eller privilegier gentemot någon annan där. Vad Paulus däremot var noggrann med var att frälsningen *inte* tog bort de faktiska tillhörigheterna *utanför* församlingarna. Man förblev det man var *innan* kallelserna, men att dessa yttre tillhörigheter inte längre hade någon funktion *inom* församlingarna.

Efter min presentation av kopplingen till Gen 1:27 så adresserade jag de verser ur Paulus första brev till Korinthisarna som har använts för att förhindra och fördöma kvinnors aktiva roll i församlingarna, särskilt då i hänseende till det nutida, vigda prästämbetet. Jag fann att det, i fallet med 1 Kor 11:4–6, fanns bevis för att kvinnor bidrog till gudstjänstlivet.

I hänseende till 1 Kor 14:34–35 så fann jag att man valt att lägga fokus på att de gifta kvinnorna ska vara tysta men säger inget om de ogifta kvinnorna. Men dessa verser har även tolkats som ett senare tillägg till brevet eller att det handlade om att Paulus kritiserade en eller några specifika pratkvinnor, där och då.

I det tredje, och avslutande kapitlet, presenterade jag nutida könsroller, könskonstruktioner och sexualsyn utifrån begreppet queer och queerteologi. Jag fann att begreppen homo- och heterosexualitet och norm/normalt inte uppfanns förrän på 1800-talet i samband med en klassificerings- och normiver som uppstod genom den – då – moderna psykologins frammarsch. Det skedde också en förändring, från samkönade sexuella handlingar som just *handlingar*, till en homosexuell *identitet*. Även synen på heterosexualitet och heterosexuella sexuella handlingar kom att förändras. Från att sex enbart var till för att säkra släktens fortbestånd, så som det hade varit ända från antiken, till att sexuell njutning kunde accepteras – för vissa.

Jag fann att det, liksom i antiken, handlar om makt och hierarkier, först och främst, när det gäller könsroller, könskonstruktioner och sexualitet. Att fördömanden sker på ideologiska grunder istället för teologiska grunder. Det är här som den så kallade heteronormativiteten kommer in i bilden, dvs. vad som anses vara normalt/onormalt, både mellan hetero och homo, men också mellan män och kvinnor, och den hierarki som uppstår mellan dessa klassificeringar. Även sexuella handlingar klassificeras i en så kallad värdehierarki som bestämmer handlingarnas värde utifrån kön, homo/hetero och sexuella preferenser.

Utöver detta så förväntas människors kropp, genus och begär stämma överens för att man ska uppfattas som godtagbara män och kvinnor. Problem uppstår när något av dessa tre avviker hos en person och man inte kan klassificera denna person som ”normal”, som ett normativt kön – ett linjärt kön. Det finns en normerande syn på det linjära könet men som inte stämmer med verkligheten. Till dem, vars linjära kön inte stämmer, hör transpersoner och intersexuella personer. Särskilt intersexuella personer drabbas hårt av den normativa synen på kön. Dessa personer saknar antingen ett tydligt kön eller har genitalier av båda sorter. Genom plastikoperationer tvingas de in i ett juridiskt kön.

Slutsats

Den slutsats som jag vill dra, utifrån arbetet med den här uppsatsen, är att Gal 3:28 kan användas som en inkluderande bibelvers, även för dem som identifierar sig efter en av bokstäverna i begreppet HBTQ, eftersom den gäller *alla*. Den likställer etniciteter, hierarkier och kön/genus/sexualitet i frälsningen genom Kristus. Alla är ett i Kristus.

Vad som också är viktigt att lyfta fram är att i enheten i Kristus så får även kvinnan ta plats i församlingen. Alla de uppdelningar som gällde i den yttre världen verkar inte ha spelat någon roll för livet i de nya gemenskaperna. Det som, rent traditionellt har använts för att motivera

ett motstånd mot kvinnliga ämbetsbärare idag anser jag då inte längre vara självklart. Motståndet mot kvinnliga ämbetsbärare handlar troligtvis mer om ideologi och patriarkala maktstrukturer än om teologi.

Förslag på vidare forskning

Det hade varit intressant att forska vidare hur dessa bibelverser, som jag presenterat i min uppsats, kom att tolkas av både de tidiga och de senare kyrkofäderna samt vidare i den kristna traditionen och historien. Jag har enbart presenterat läget vid tiden för Paulus liv samt hur det kom att se ut som det gjorde då. Handlar det om själva distanseringen från judendomen när kristendomen bröt sig loss och blev en egen religion? Eller handlar det om att de Jesustrogna valde att stödja sig mot en mer polemisk kyrkofader när den nya trons dogmer, ideologier och traditioner skulle fastställas?

En annan, ytterligare sak som hade varit intressant att forska vidare på är frågan hur det gick till när kvinnorna, i de Jesustrogna församlingarna, fråntogs sin möjlighet till att profetera, be och medverka. Redan i Pastoralbrevet har det skett en förändring. Varför? Handlade det om en anpassning till de grekiska och hellenistiska samhällenas könsroller och könskonstruktioner i syfte att slippa förföljelser pga. en redan kontroversiell tro?

Det hade också varit intressant, utifrån forskningen kring ämbetsfrågan, att ta reda på hur man kan motivera en ecklesiologi som ser Kristi brudgum enbart som man medan Kristi brud kan vara både män och kvinnor. Det, om något, ger homoerotiska undertoner för den manlige bruden i förhållande till en enbart manlig brudgum, särskilt om man samtidigt fördömer homosexualitet.

Litteraturförteckning

Böcker

Ambjörnsson, Fanny. *Vad Är Queer?* Stockholm: Natur & Kultur, 2016.

Augustinus. *De doctrina christiana*, ur *Tolkning och Retorik*, övers. Lars Nyberg. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2006.

Bauer, J. B. ἄρσεν. Ur: *Exegetical Dictionary Of The New Testament. Volume 1*. Ed. Horst Balz och Gerhard Schneider. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

Bauer, J. B. θῆλυς. Ur: *Exegetical Dictionary Of The New Testament. Volume 2*. Ed. Horst Balz och Gerhard Schneider. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

Betz, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia* Louisville: Fortress Press, 1979.

Carden, Michael. "Genesis/Bereshit" ur *The Queer Bible Commentary*, red. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM Press, 2007.

Cheng, Patrick S. "Galatians" ur *The Queer Bible Commentary*, red. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM Press, 2007.

Dirke, Karin. "Kön och känslor: antika idéer om kvinnor och män", ur *Från Sappho till Cyborg – Idéer om kön och sexualitet i historien*, red. Lena Lennerhed. Hedemora: Gidlunds förlag, 2006.

Dunn, James D. G. *The Epistle to the Galatians*. London: A & C Black, 1993.

Ehrensperger, Kathy. "The Questions of Gender: Relocating Paul in Relation to Judaism", ur *Paul within Judaism – Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Red. Mark D. Nanos och Magnus Zetterholm. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London: The Crossroad Publishing Company, 1995.

Forsberg, Peter. "En introduktion till queer teologi" i *Lambda Nordica – Tidsskrift för homo/lesbisk/bi/transforskning*, nr 1–2. Stockholm: Lambda Nordica, 2000.

Glazebrook, Allison och Mellor, Nicola. "Bodies And Sexuality" ur: *A Cultural History Of Women In Antiquity*. Vol 1. Red. Janet H. Tulloch. London: Bloomsbury Academic, 2013.

Gorman, Michael J. *Elements of Biblical Exegesis – A Basic Guide for Students and Ministers* Grand Rapids: Baker Academics, 2009.

Hayes, John H., och Holladay, Carl R. *Biblical Exegesis – A Beginner's Handbook*. Louisville: Westminster Knox Press, 2007.

Heikel, Ivar, och Fridrichsen, Anton. *Grekisk-Svensk Ordbok till Nya Testamentet och De Apostoliska Fäderna*. Uppsala: Bibelakademiförlaget, 1934/2013.

Horrell, David G. *An Introduction to the Study of Paul*. 2nd Edition. London: T&T Clark, 2006.

Kazen, Thomas. *Smuts, skam, status. Perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken*. Göteborg: Makadam Förlag, 2018.

Kuefler, Mathew. *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Loughlin, Gerard. "Introduction", ur *Queer Theology – Rethinking the Western Body*. Ed. Gerard Loughlin. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Martin, Dale B. *Sex And The Single Savior – Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

McNeill, John J. *The Church and the Homosexual*. Fourth ed., Boston: Beacon Press, 1993.

Mustakallio, Katariina. "The Life Cycle: From Birth to Old Age", ur: *A Cultural History Of Women In Antiquity*. Vol 1. Red. Janet H. Tulloch. London: Bloomsbury Academic, 2013.

Olaison, Niklas. "Otukt är världens lön: kön och sexualitet i den kristna historien", ur *Från Sapfo till Cyborg – Idéer om kön och sexualitet i historien*, red. Lena Lennerhed. Hedemora: Gidlunds förlag, 2006.

Payne, Philip B. *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

Porter, Stanley E. & Robinson, Jason C. *Hermeneutics. An Introduction to Interpretive Theory*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.

Schottroff, Luise & Schroer, Siliva & Wacker, Marie-Theres. *Feminist Interpretation – The Bible in Women's Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

Stowers, Stanley K. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press, 1994.

Thorsteinsson, Runar M. *Roman Christianity and Roman Stoicism – A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Tolmie, D. Francois. "Tendencies in the Interpretation of Galatians", ur *Acta Theologica*, 2014 Suppl. 19: 105–129. ISSN 1015-8758.

(<https://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/104883/94927>) (Hämtad 2020-06-06)

Wikberg, Johanna. "Skapad, skadad, upprättad. Om queerteologiska analyser av verser från Första och Femte Moseboken samt Jesaja". Examensarbete för kandidatexamen, Göteborgs universitet, 2017.

Wikberg, Johanna. "Slaven, celibatet och queera kastrater. Om maskulinitetskritiska och queerteologiska perspektiv på Matteus 19:11–12". Examensarbete för magisterexamen i teologi, Göteborgs Universitet, 2018.

Yarbro Collins, Adela. *Mark*, Red. Harold W. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Zetterholm, Karin. *Jewish Interpretation of the Bible – Ancient and Contemporary*. Louisville: Fortress Press, 2012.

Zetterholm, Magnus. "Slave and free", ur *Pauline Hermeneutics – Exploring the "Power of the Gospel"*, red. Eve-Marie Becker och Kenneth Mtata. Köthen: Druckhaus Köthen GmbH & Co. KG, 2017.

Zetterholm, Magnus. "Paul within Judaism: The State of the Questions", ur *Paul within Judaism – Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Red. Mark D. Nanos och Magnus Zetterholm. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Elektroniska resurser

Svenska Bibelsällskapet. *Bibel 2000*. <http://www.bibeln.se/> (Hämtad 2020-03-23)

Nestle, Erwin and Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. <https://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/> (Hämtad 2020-03-23)

The Septuagint: LXX. <https://www.septuagint.bible/#> (Hämtad 2020-03-23)