

Tro og seksualitet

*Bibelske tekster sin innflytelse på
seksualiteten gjennom tidene.*

av

Jon Dahl

Veileder: Halvor Moxnes

MASTERGRADSOPPGAVE I KRISTENDOMSSTUDIER

KRIS 4302

**Universitetet i Oslo,
Det teologiske fakultet**

Vår 2007

Innhold

Forord	4
Innledning	5
Disposisjon, problemstilling og litteratur	8
Metode	11
DEL 1. FORSTÅELSESHORISONTENS BAKGRUNN	13
1.1. Hvordan forstår vi teksten vi leser?	13
1.2. Gadamer om forutforståelse, fordom, autoritet og tradisjon.	14
Mine kommentarer til Gadamer	15
DEL 2. DET GAMLE TESTAMENTETS - OG ANTIKKENS SEKSUALSYN	17
2.1. Samliv og seksualitet i antikken	17
Hellenismens menneskesyn	18
Platons syn på mann/kvinne og kjønn	18
Aristoteles syn på kjønn	20
Forholdet mann/kvinne i det greske samfunn	22
Synet på etikk i det greske samfunn	23
2.2. Foucaults syn på seksualiteten i antikken	24
Mine kommentarer til Foucault	29
2.3. Det gamle Testamentets syn på kjønn og seksualitet	30
Menneskets opphav og natur	30
Mannen og kvinnen i skapelsesfortellingene	32
Forholdet mellom mann/kvinne i GT	33
2.4. Finner vi tekster fra antikken eller GT som har et negativt seksualsyn?	37
DEL 3. SEKSUALITET OG SYND I TIDLIG KRISTEN TID	39
3.1. Adam, Eva og Slangen	39
3.2. Jesus sitt syn på ekteskap, kjønn og seksualitet	39
Ekteskap og samliv i NT	40
Jesus anbefaler sølibat	41
Mine kommentarer til Jesus	42
3.3. Paulus sitt syn på ekteskap, kjønn og seksualitet	43
Paulus om ekteskap og skilsmisse	43
Paulus om kjønn	45
Mine kommentarer til Paulus	46
3.4. Radikal videreføring av Paulus	49
3.5. Mot en modifisering av budskapet	51

3.6. Finner vi belegg i bibelske tekster som konkluderer med at seksualiteten er syndig?	54
Seksualiteten blir syndig.....	55
Augustins innflytelse på seksualitet og synd	57
Mine kommentarer.....	60
DEL 4. BIBELSKE TEKSTER OG HOMOSEKSUALITET	63
4.1. Homoseksualitet i antikken og tidlig kristen tid	63
4.2. Det greske synet på homoseksualitet.....	64
Mine kommentarer.....	66
4.3. Bibelen og homofili	67
Skapelsesfortellingen.....	67
Historien om Sodoma	68
Mine kommentarer til GT` s syn på homoseksualitet	72
4.4. Paulus sitt syn på homoseksualitet	73
Første Korinterbrev.....	73
Romerbrevet 1.18-32	75
Mine kommentarer.....	78
4.5. Homoseksualitet i en ramme av "theology of inclusion"	80
A "six-gun pistol loaded with six texts"!.....	81
Mine kommentarer.....	86
5.0. MINE KOMMENTARER	87
5.1. Avsluttende kommentar	88
Litteraturliste:	89

Forord

For noen år siden sto jeg midt oppe i en for meg stor livskrise. Veien ut av krisen gikk bl.a. gjennom teologien. Jeg fikk troen på at nestekjærlighet og medmenneskelighet var essensen i livet og i det å være menneske.

Det er mange jeg vil takke for at jeg kom ut av krisen, og for at jeg i dag har kommet frem til slutfasen i mine studier. Den personen som kanskje har gitt meg størst lærdom i forståelsen av å være menneske er *Per Christian Øiestad*. Jeg vil også rette en spesiell takk til sokneprest *Jan-Otto Eek* som anbefalte meg å lese boken "*Aliens in the household of God*" av Steven Gruchy og Paul Germond, en bok som har gitt meg større forståelse av både Bibelens hovedtanke og synet på homoseksualitet. En stor takk til *Ragnhild Feyling*, som gjennom sin bakgrunn som prest (og fengselsprest) i den norske kirke har vært en fantastisk motivator og medspiller under hele studietiden. Møtet mitt med det Teologisk fakultet i Oslo har vært ensidig positivt. Førstekonsulent ved fakultet *Tone Tønnessen* har alltid hatt en åpen dør og telefonlinje, og studieveileder *Halvor Moxnes* har gitt av sin tid i den grad jeg har hatt behov for det.

Takk til dere alle som har bidratt i mine studier underveis mot denne oppgaven.

Jon Dahl

Oslo, 11. mai 2007

Innledning

Vi lever i en tid der både den seksuelle friheten og seksualforakten, spesielt i forhold til homoseksualitet, lenge har vært en sentral del i samfunnsdebatten. Temaet er etter mitt syn meget aktuelt, noe som tilkjennegis gjennom den brede samfunnsinteressen som er å se på disse områdene. Det går sjelden en dag uten at vi gjennom aviser, tv eller radio kan lese, se eller høre om homofile prester som blir avskjediget eller ikke blir ansatt på grunn av sin legning eller livsførsel. Dette er noe som opprører meg. Jeg har derfor lenge ønsket å skrive noe om problematikken når det gjelder forhold relatert til tro og seksualitet med spesiell vekt på ekteskap/skilsmiss, samboerskap, kjønnsnøytrale ekteskap og homofili. Jeg har tidligere følt at jeg ikke har hatt kunnskap nok til å utdype og begrunne mitt syn, men gjennom arbeidet med denne oppgaven har jeg fått en større forståelse av den aktuelle problematikken når det gjelder vår seksualitet i forhold til Bibelen og kristen tro.

Noen av de spørsmålene jeg har forsøkt å se nærmere på er hva vi kan lese av Skriften når det gjelder kjønn, ekteskap og seksualitet. Hvor står kirken og den kristne i forhold til disse spørsmålene? Er kristen tenkning på kollisjonskurs med samfunnets normer? Skal menigmann og demokratiet bestemme hvordan vi skal leve og forholde oss til hverandre fremfor Bibelen og Guds ord? Mitt inntrykk er at mange av de konfliktfylte situasjonene som både kirken og kristne kommer opp i, burde og kunne vært unngått gjennom en bredere tolkning og forståelse av Skriften. Jeg mener vi må være mer bevisst på hvordan vi leser og tolker Skriften, og ikke la gamle dogmatiske teorier om at seksualitet er synd bli vår ledesnor. Og kanskje viktigst av alt i debatten om seksualitet og annerledeshet er at vi aldri må glemme at i Guds øyne er vi alle like. ”*Her er det ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann og kvinne. Dere er alle en, i Kristus Jesus*”. (Gal. 3.28).

Den kristne seksualmoral har på tross av mange ulike kulturer, nasjoner og mennesker blitt en norm og en standard gjennom de siste århundre. Når man blant kristne snakker om moral er det min mening at det da stort sett dreier seg om seksualmoral.

Dagens moderne samfunn har gitt menneskene stor frihet til å leve og forvalte sine liv etter egne tanker og følelser, noe som på mange måter står opp mot en moralsk tradisjon som er godt forankret i den kristne tro.

Seksualforakten har vært stor innenfor mange kristne miljøer, og kvinneforakten har også preget samfunnsdebatten gjennom mange tiår. Skylden for både seksualforakten og for kvinnens svake stilling i samfunnet har blant annet blitt lagt til Det gamle Testamentet og dels på det hellenistiske menneskesynet. Det at kristendommen har hatt en *puritansk* innstilling til seksualiteten er ikke noe nytt, men hvorfor har seksualiteten blant kristne ofte blitt oppfattet som *syndig*? Finner vi belegg for dette i Bibelske tekster?

Seksualiteten de siste tiårene har fått større og større plass i den offentlige debatten. Samtidig ser vi hvordan kjernefamilien delvis går i oppløsning. De fleste mener at folk må få leve sine egne liv slik de selv vil, og samfunnets utvikling og lovgivning tilpasser seg hele tiden den menneskelige friheten. Spørsmålet jeg stiller meg er om vi trenger overordnede verdier eller en overordnet rett som kan gi oss leveregler som vi i fellesskap kan forholde oss til, alle og enhver?

Det verdslige samfunnet skal ikke etter kristen etikk og tenkning tvinge mennesker til lydighet på alle områder. Den personlige friheten og det personlige ansvaret må tas på alvor. Når Jesus taler om ekteskap og skillsmisse (Matt. 5.27-32), gjør han det samtidig klart at samfunnet må ta hensyn til menneskenes faktiske livsførsel for å avgrense skadevirkningene av dette. Det er mange moralske og etiske spørsmål som i dagens samfunn ikke lar seg forene med Guds ord, og som den menneskelige fornuften har overtatt forvaltningen av, som for eksempel kjønnsnøytrale ekteskap.

Når det gjelder kjønnsnøytrale ekteskap er det to grenser som oppheves. Det ene i forhold til kjønn, og det andre i forhold til offentlig godkjenning av samlivsforhold. I 1993 ble partnerskapsloven vedtatt som gir homofile mulighet til å registrere sitt samliv, og foran stortingsvalget i 2005 programfestet tre partier (AP, SV og V) innføring av kjønnsnøytrale ekteskap. Innføringen av homofile ekteskap ble i begynnelsen sett på som en viktig symbolsk sak for det enkelte menneskets frihet og rettighet til å leve sitt liv som det selv vil. Symbolsaken påvirker samfunnets moraloppfatning dit hen at homoseksuelt samliv er

akkurat like normalt og uproblematisk som det heteroseksuelle, og derfor helt ut bør likestilles med dette. Kirkens lære er imidlertid det diametralt motsatte av dette synet. Kirkens lære går ut på at det kun er det heteroseksuelle samliv som er i samsvar med naturen, og som derfor er det normale. Kirkens lære er basert på Bibelen og tradisjon, og bibeltro kristne forplikter seg i stor grad til teksten. Det gjør det selvsagt vanskelig for kristne å akseptere både partnerskap, kjønnsnøytrale ekteskap og homofili.

Verken kirken eller kristne ønsker å fremstå som fordømmende for de som har en annen legning enn det som i Bibelen fremstår som riktig og normalt, men spørsmålet blir i hvor stor grad Kirken skal og kan akseptere samfunnets utvikling i moralske og etiske spørsmål. Det er mye i samfunnet som i dag utvikler seg i motsatt retning i forhold til kristne verdier og normer. Dermed blir det ofte slik at kristne nærmest tvinges til å være negative eller i mot en del avgjørelser som blant annet settes ut i livet gjennom politiske vedtak som for eksempel abort, homofilt samliv og kjønnsnøytral lovgivning. Det er en kjensgjerning som verken Kirken eller den kristne kommer utenom at den humanistiske kjærligheten setter mennesket i sentrum fremfor Gud.

Jeg mener at Bibelens overordnede tema handler om inkludering, noe jeg mener ikke kommer klart til uttrykk i dagens samfunnsdebatt, kanskje spesielt når det gjelder homoseksualitet.

Disposisjon, problemstilling og litteratur

Mine studier og denne oppgaven har i stor grad vært basert på selvstudium, og jeg har av ulike årsaker hatt begrenset tilgang både til det akademiske miljø og til det akademiske bibliotek, noe som helt sikkert preger oppgaven både i forhold til valg av litteratur og til det akademiske språk. Oppgaven er skrevet ut fra mitt noe spesielle ståsted i et forsøk på å skape større forståelse om et tema som vekker mange følelser både blant kristne og ikke-kristne. I denne oppgaven vil jeg se nærmere på hva som ligger til grunn for dagens seksualmoral, og synet på homoseksualitet vil være sentralt. For å få en større forståelse av homoseksualitet har jeg sett det som nødvendig å gå tilbake i historien for å se hva som er skrevet, sagt og forstått i forhold til mann/kvinne, kjønn og seksualitet gjennom ulike tidsepoker. *Jeg vil imidlertid avgrense denne oppgaven til skrifter fra antikken, Det gamle Testamentet (GT) og Det nye Testamentet (NT) for å se om jeg kan finne støtte for et liberalt syn, lik det mange har i dag.* Jeg mener denne avgrensningen er viktig fordi de på mange måter er grunnleggende for vårt eget menneskesyn. Kjønn og seksualitet er to begreper som på mange måter uttrykker noe viktig om hvem vi er, noe som også gjaldt for mennesker i antikken. Jeg synes Endsjø og Moxnes i boken *Naturlig sex?* (2002) har gitt en god beskrivelse av kjønn og seksualitet:

”Seksualitet og kjønn er ikke absolutte, faste kategorier – de samme til alle tider og steder. De utformes forskjellig avhengig av hvilke kulturelle og sosiale mønstre de er en del av” (Endsjø og Moxnes s. 10).

Jeg vil gjennom ulik litteratur gå gjennom den avgrensede periodens syn og tolkninger på hvordan mann/kvinne og kjønn har blitt sett og omtalt på. Det kunne kanskje være naturlig og mer oversiktlig å behandle del 4 om homoseksualitet innunder hver enkelt del, men siden homoseksualitet er en sentral del av oppgaven har jeg valgt å presentere det i en egen del 4. Del 1, 2 og 3 av oppgaven vil derfor lede frem til del 4. På slutten av hver enkelt del vil jeg gjennom egne kommentarer forsøke å oppsummere og konkludere, og i del 5 vil jeg avslutte med en kort oppsummering og egne kommentarer.

I del 1 vil jeg begynne med å se litt på hva som ligger til grunn for vår forståelse når vi leser Bibelske tekster eller annen litteratur. Jeg vil da se nærmere på Hans Georg Gadamer's teorier om hva som ligger til grunn for vår forståelse. I boken *Hermeneutisk lesebok* fra 2001 av Sissel Lægrend og Torgeir Skorgen (red.) skriver Gadamer i artikkelen ”*Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk Prinsipp*” om hvordan vi forstår ting ut fra en forforståelse. Jeg mener det er viktig å være bevisst på akkurat dette i forhold til vår egen objektivitet når vi skal lese og bedømme hva andre har sagt og skrevet. Spesielt med tanke på hvordan vi leser og forstår Bibelske tekster mener jeg at vår forutforståelse er av avgjørende betydning. Kan vi på grunn av vår forutinntatthet klare å være objektive til tekstene vi leser?

I del 2 vil jeg å redegjøre for Det gamle Testamentets og hellenismens menneskesyn, først og fremst med tanke på seksualiteten. *Problemstillingen jeg ønsker å se nærmere på er om man helt eller delvis kan gi Det gamle Testamentet respektive hellenismen skylden for å ha formidlet et negativt seksualsyn*, noe mange mener også gjør seg gjeldene i vår tid.

I denne delen av oppgaven har jeg tatt utgangspunkt i Vigdis Sogne-Møller sin bok fra 1999, *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit. Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas*. Vigdis Sogne-Møller er professor i filosofi og ansatt ved Filosofisk institutt ved Universitetet i Bergen. Hun har i sitt forfatterskap vært opptatt av kvinner og likestilling. Hennes fokus på den franske forfatteren Michel Foucaults analyse av seksualiteten i antikken synes jeg er interessant, og jeg har derfor valgt å se nærmere på den. Jeg har supplert med annen faglitteratur som jeg mener er relevant for oppgaven, bl.a. de svenske forfatterne Ruth Nilsson og Lennart Thorsell sin bok fra 1976, *Kvinno Roller genom tiderna*, og den jødiske forfatteren og kvinneforkjemperen Moshe Meiselman sin bok fra 1978, *Jewish Woman in Jewish Law*. Meiselman er rabbiner og en anerkjent forsker som har viet stor interesse til jødisk tradisjon og kvinnens rolle. Jeg har også funnet gode forklaringsmodeller i boken *Naturlig sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken* (2002) av Halvor Moxnes, Jostein Børtens og Dag Øistein Endsjø (Red.). Halvor Moxnes er professor i nytestamentlige studier ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo, Jostein Børtens er professor i russisk litteratur ved Universitetet i Bergen og Dag Øistein Endsjø er religionsviter. Boken har sitt faglige utgangspunkt i Antikkprosjektet *Det kristne*

menneske. *Konstruksjon av ny identitet i antikken* (1997-2001). Denne boken representerer etter min mening et moderne og liberalt syn på seksualitet, med spesiell vekt på homoseksualitet. Jeg har brukt artikler fra boken i flere av oppgavens deler.

I del 3 vil jeg se nærmere på det tidlige kristne synet på seksualitet, med spesiell vekt på når seksualiteten ble oppfattet som syndig. Jeg vil gå inn på Paulus sine tekster og se på ulike tolkninger av disse. *Problemstillingen i denne delen av oppgaven vil være å se på hvorfor seksualitet innenfor kristendommen har blitt oppfattet som syndig, og når ble den eventuelt syndig?* I denne delen har jeg i all hovedsak viet min interesse til den amerikanske religionsprofessoren Elaine Pagels sin bok fra 1989 "*Adam, Eve and the Serpent*". Hun representerer etter min mening et liberalt syn på kjønn og seksualitet som jeg finner igjen hos mange av dagens teologer, et syn jeg også synes blir mer og mer merkbart innenfor den norske kirke. Elaine Pagels er ansatt som professor i religionshistorie ved Princeton University i USA. Hun har skrevet flere bøker, og forsket på kvinnens stilling i tidlig kristen tid. Hun er kanskje mest kjent for boken *The Gnostic Gospels* (1979).

I del 4 kommer jeg til selve kjernen i oppgaven, nemlig homoseksualitet. Jeg vil i denne delen ta for meg de ulike tekstene i Bibelen som mange hevder omhandler homoseksualitet, nemlig Genesis 19.1-29, Leviticus 18.22 og 20.13, Rom. 1.18-32, 1 Kor. 6.9 og 1 Tim. 1.8-11. Jeg vil spesielt se nærmere på hva Paulus mener om homoseksualitet, da med vekt på Rom 1.26-27 og 1 Kor. 6.9-11. Siden jeg behandler hellenismens og Paulus syn på kjønn og seksualitet i foregående deler av oppgaven vil nødvendigvis mange av de samme tekstene bli gjenstand for ny diskusjon i del 4. Jeg vil forsøke å klargjøre Paulus sitt syn på homoseksualitet, og har da bl.a. brukt boken *De homoseksuelle och kyrkan* (1974) skrevet av den svenske forfatter og teolog Holsten Fagerberg. Han har i sin bok sett på ulike syn og tolkninger som blir lagt til grunn av forskjellige forskere og teologer. Boken var i sin tid et bestillingsverk fra den svenske kirken som ønsket en større forståelse av problematikken rundt homoseksualitet. Meningsforskjellene som ligger til grunn blant forskere, teologer og forfattere når det gjelder homoseksualitet kommer klart frem i denne boken, og jeg har derfor i et begrenset omfang valgt å fokusere på hvordan Fagerberg setter disse opp mot hverandre.

Jeg har også hatt stor nytte av å lese boken til den engelske professoren Kenneth James Dover: *Greek Homosexuality* fra 1978. Dover har bl.a. undervist i gresk historie på University of St Andrews i 25 år, inntil han ble pensjonist i 2005.

Jeg vil også ta for meg noen utvalgte ord og deres betydning i forståelsen av tekstene, da med vekt på Paulus og hellenistisk litteratur. Her har jeg fokusert på den canadiske religionsprofessoren Gordon D. Fee sin bok *The First Epistle To The Corinthians* fra 1987 som gir god fordypning i eksegesi og oversettelser av Paulus sitt første brev til Korint.

Gordon D. Fee er professor Emeritus ved Regent College i Vancouver.

Jeg vil til slutt se nærmere på hvordan den sørafrikanske forfatteren og religionsprofessoren Paul Germond tolker Bibeltekstene i forhold til homofili i boken "*Aliens in the Household of God*" fra 1997 der han er medforfatter til S. Gruchy. Paul Germond har en Ph.D. fra Columbia University, og har vært professor ved University of the Witwatersrand, (avdelingen for religionsstudier) siden midten på 1990-tallet. Han har vært sterkt engasjert i den sørafrikanske samfunnsdebatten rundt homofili, og representerer etter min mening et moderne syn på tolkning av homoseksualitet i forhold til Bibelske tekster.

Del 5 vil være en kort oppsummering av de enkelte delene og en egen kommentar på bakgrunn av det syn jeg har kommet frem til gjennom arbeidet med denne oppgaven.

Metode

Metoden jeg har brukt i denne oppgaven er basert på en *historisk analytisk hermeneutisk metode*. Historisk analyse er et viktig redskap i å avmytologisere historisk kritikk. Metoden kan gjøre oss i stand til bedre å forstå hvilken rolle historien skal tillegges når vi leser og tolker både nye og gamle tekster. Gjennom den ulike litteraturen og tidsepokene vil jeg forsøke å se på hvordan forholdet mann/kvinne, kjønn og seksualitet har endret seg opp gjennom tiden sett ut fra et historisk og kulturelt perspektiv. Et godt eksempel på hvordan en tekst forandrer seg i forhold til tidsepoke, kultur og interesser er Galaterbrevet 3.28. Tolkningen av dette har forandret seg i årenes løp i forhold til endringer både sosialt og normmessig, og i forhold til skiftende interesser fra antikkens dager og opp til vår egen tid. Oppgaven er i utgangspunktet ikke en eksegetisk oppgave, men det vil være naturlig i en viss grad å ta stilling til den eksegesi som presenteres i oppgavens materiale sammenlignet med min egen. Min metode utgår fra en historisk interesse når det gjelder tolkning og

tilpasning av Bibelske tekster i forhold til den tid vi lever i. Min interesse for teologiske spørsmål og tolkninger har kommet i de senere år. Jeg er oppriktig opptatt av fenomenet fordommer, og har derfor valgt å begynne oppgaven med å se på hva som eventuelt kan ligge til grunn for våre fordommer. Jeg anser meg selv for å være en moderne og liberal mann som er godt inneforstått med samtidens syn på seksualitet. Det har ofte forundret meg hvor fastlåst kristne samfunnsdebattanter virker å være i forhold til å holde fast på gamle tolkninger av Bibelske tekster som til dels er rigide og bygger på gamle dogmatiske læresetninger.

Mitt eget kristne syn bygger helt og fullt på *inkludering*, og det er også en av grunnene til at jeg har viet forfatteren Paul Germond forholdsvis stor interesse. Hans ”*theology of inclusion*” er helt i tråd med mitt eget syn som er basert på at *innenfor Gud er vi alle like*.

Del 1. Forståelseshorisontens bakgrunn

1.1. Hvordan forstår vi teksten vi leser?

Forståelse og kommunikasjon er viktig for hvordan vi oppfatter og forstår verden og virkeligheten rundt oss. Gjennom studiene av Bibelske tekster står det mer og mer klart for meg at vi både leser og tolker de samme setningene på forskjellige måter. Og spørsmålet jeg da stiller meg er hvorfor gjør vi det? Jeg mener at mange av svarene finner vi i vår oppvekst, vår skoloring og i de omgivelser som er med på å forme og påvirke oss. Derfor mener jeg det er viktig å være klar over denne problemstillingen når vi skal lese, og ikke minst debattere ulike syn på seksualitet i forhold til Bibelen. Det er derfor naturlig for meg å begynne denne oppgaven med å sette søkelyset på ulike momenter som spiller inn i forståelsen som vi tilegner oss, med utgangspunkt i hermeneutikken. Jeg vil da forsøke å vise hvordan våre sosiale omgivelser er med på å prege vår forståelse av virkeligheten. For å belyse dette vil jeg se nærmere på teoriene til Hans-Georg Gadamer, og tar da utgangspunkt i boken *Hermeneutisk lesebok* (2001) og Gadamers artikkel *Sannhet og metode*.

Når vi møter nye mennesker eller søker ny kunnskap så har vi allerede med oss en generell forståelse som danner bakgrunnen for møtet eller kunnskapen. Denne generelle forståelsen er en forforståelse eller en forutinntatthet som danner en ramme som gjør oss i stand til lettere å kunne forstå, men den kan også være en begrensning for hva vi kan komme til å forstå. Det vil si at vi bare kan forstå innenfor rammen av det vi allerede har forstått. Vår forforståelse er en personlig erkjennelse som bygges opp over tid av ulike elementer som for eksempel forholdet til slekt, venner, kolleger, skole, universitet, bøker, kunst, ulike betydningsfulle personer, ulike situasjoner etc.. Alt hva vi tenker og erfarer bidrar til forforståelsen. Det vil med andre ord si at hvordan vi forstår ting avhenger av hva vi erfarer, og det vi erfarer har en nær sammenheng med hvordan vi lever våre liv. Vår forforståelse som vi alltid bærer med oss vil virke inn på hva vi ser etter og hører etter i et forsøk på å forstå, på hvordan vi oppfatter det vi ser og hører, og hvordan vi beskriver det vi ser og hører. Hans-Georg Gadamer mener at mennesket er uunngåelig forutinntatt, noe som bringer meg over på hans teori om forutforståelse.

1.2. Gadamer om forutforståelse, fordom, autoritet og tradisjon.

Gadamer tar i artikkelen *Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk prinsipp* et oppgjør med Opplysningstidens rasjonalisme, og kommer inn på betydningen av forutforståelse, fordom, autoritet og tradisjon. Gadamer mener at disse fire begrepene er med på å skape vår forståelse, og ser disse i en nødvendig sammenheng. Han mener at fordom er å være forutinntatt, og at det igjen er vår væren i den historiske virkeligheten. Han forsøker å påvise at den som søker forståelse er påvirket av forutmeninger som ikke nødvendigvis er begrunnet i tingene selv (Gadamer 2001 s.117), og for å kunne oppnå rett forståelse er det viktig at fortolkeren er bevisst sitt eget ståsted. Når vi leser en tekst har vi som regel alltid en forutforståelse om det vi leser. Men det er andres mening vi leser, og det er derfor viktig i en forståelses- formidlingsprosess at vi er åpen for det teksten sier oss. (Gadamer 2001 s.118).

Fordom

Fordom er en form for forutinntatthet, men den trenger nødvendigvis ikke å være verken gal eller negativ. Gadamer viser til at Opplysningstiden hadde et negativt syn på fordommer, og at den bygde på fornuft og fordomsfrihet, og at det lå til grunn for all overlevering (Gadamer 2001 s.121). I følge Opplysningstiden var det fornuften som skulle være autoritetens siste instans, noe Gadamer er uenig i (Gadamer 2001 s.122). Han mener at overleveringen må skje gjennom tradisjon og fornuft, og ikke autoritet og fornuft, fordi polariseringen mellom fornuft og autoritet er misvisende fordi autoritet er noe som vedkjennes et menneske nettopp ved fornuftig tilslutning. Opplysningstidens syn resulterte bl.a. i angrep på Den Hellige skriften og dens overleveringer. Det generelle kravet fra Opplysningstiden til fornuft var å overvinne alle fordommer, men det i seg selv mener Gadamer er en fordom (Gadamer 2001 s.125).

Han konkluderer med at det er fordommene som utgjør vår væren i den historiske virkeligheten langt mer enn fornuftsdommene. Gadamer mener at hermeneutikkens problem når det gjelder erkjennelse er å finne legitimitet for fordommer. Det vil si at den erfaring og kunnskap vi allerede innehar må ligge til grunn for nye teorier og ny kunnskap.

Autoritet og tradisjon

Gadamer viser til Descartes metode når det gjelder motsetningsforholdet mellom autoritet og fornuft. Descartes mente at alle hastverksbetingede fordømmer var kilden til all feilaktighet ved bruk av fornuften (Gadamer 2001 s.127). Gadamer mener at Opplysningstiden nedvurderte all autoritet som la til grunn at all erkjennelse skulle bygge på fornuften. Gadamer viser til at autoritet ikke nødvendigvis betyr underkastelse og full lydighet, men en anerkjennelse av at den andre er overlegen når det gjelder dømmekraft og innsikt, dvs. forrang fremfor egen dom. Det betyr at autoritet ikke er noe som blir gitt, men noe som erverves. I tradisjon foreligger det fordomsfullhet, ja tradisjon bygger nærmest på fordomsstro, mener Gadamer. Tradisjonen blir ofte satt opp mot fornuften, men bevaring av tradisjon er en fornuftsgjerning (Gadamer 2001 s.129/131).

Mine kommentarer til Gadamer

Gadamer er opptatt av tekstenes egen og den aktuelle leserens forståelseshorisont. Dette blir da et møte mellom to *forståelseshorisonter*. Den tiden da teksten ble laget sin, og leseren sin. Det blir et samspill mellom disse og de må komme til et resultat. Da *appliseres* teksten, preget av sin tid som den er, på en annen situasjon og inn i en annen kulturell sammenheng. Vi har altså både samfunnets, historiens og vår egen personlige historie som er med og danner forutoppfatninger ved lesning av tekstene. Derfor mener Gadamer det blir viktig å konsentrere seg om *innholdet* i tekstene. Slik jeg ser det har Gadamers teori stor gyldighet i dag. Faren ved full tilslutning til denne teori kan imidlertid være at man blir altfor fastlåst i tradisjonene, og at man dermed ikke er åpen nok for nye tanker og ideer, som igjen kan hemme samfunnsutviklingen på mange plan. Om fordømmer og tradisjon skulle styre samfunnsutviklingen så hadde sannsynligvis ikke homofile blitt akseptert i så stor grad som de er i dag, og vi hadde kanskje heller ikke hatt kvinnelige prester og biskoper.

I følge Gadamers hermeneutikk bærer vi alle med oss vår egen forståelseshorisont som vi ikke kan legge av oss, og denne forutforståelsen eller fordommen er en integrert del av den hermeneutiske prosessen. Det er viktig å være klar over at Bibelske tekster fremstår som hellige tekster, og at det gir tekstene en spesiell tyngde og autoritet. Kan vi da i så fall snakke om en positiv forutinntatthet? Ja, det mener jeg er mulig. Den som leser Bibelske

tekster med det for øye at de er hellige tekster, vil forhåpentligvis være åpen for deres spesielle budskap, også når de er på tvers av hans eller hennes forutoppfatning av en bestemt sak. Den troende bibelleser har et *engasjement* som den ikke-troende bibelleseren ikke har. Gadamer mener det er viktig hvordan vi forholder oss til tekstene, at vi er engasjerte i deres budskap. Det er også viktig å være klar over at juridiske og hellige skrifter står i en særklasse fordi de leses med alvor ut fra deres eget budskap.

Jeg vil være bevisst på Gadammers teorier når jeg i neste del av oppgaven går over til å se på menneskesynet i den greske antikken og i Det gamle Testamentet for å se om jeg kan finne belegg for at denne periodens tekster formidler et negativt seksualsynt eller ikke, noe det er delte meninger om i dag.

Del 2. Det gamle Testamentets - og antikkens seksualsyne

2.1. Samliv og seksualitet i antikken

Vi lever i en tid der seksualitet og seksualforakt fremdeles er et hovedtema både i samfunnet generelt og ikke minst innenfor de kristne miljøer. Det er mange som i dag mener at bakgrunnen for seksualforakten og til dels også den kvinneforakt som hos enkelte gjenspeiler seg kan relateres til Det gamle Testamentet og dels på det greske menneskesynet. Jeg ønsker i denne delen av oppgaven å se om det finnes belegg for disse påstander. Var det greske seksualsyne svært forskjellig fra det som fremkommer i GT, eller finner vi klare sammenligninger?

Når jeg i denne oppgaven snakker om antikken er det med fokus på hellenismens tidsperiode. Hellenismen var en periode med store endringer. Den internasjonaliserte hellenistiske verden la grunnlaget for det mangfoldet som gjorde seg gjeldende blant annet i de hellenistiske religionene. Den hellenistiske perioden begynte med erobringen av Aleksander den store tidlig på 300-tallet f.Kr. og varte til den endelige innlemmingen av Egypt i Romerriket av keiser Augustus i år 30 f.Kr. Den romerske periode tar etter hvert form i det hellenistiske området, men de hellenistiske religionene holdt stand ennå. Helt til år 300 e.Kr. Da ble keiser Konstantin omvendt til kristendommen og mot slutten av 300-tallet forbød keiser Teodisius I de tidligere religionene og stengte templene.¹

Platon er forut i tid for hellenismen, men har sannsynligvis hatt stor innflytelse på utviklingen som lå til grunn i tidsperioden som hellenismen utgjør. Jeg har derfor lagt vekt på hans uttalelser. Vi må imidlertid ha klart for oss at når det gjelder Platons fremstilling av staten så uttrykker han et ideal, og ikke en beskrivelse av virkeligheten. Men vi kan finne visse paralleller til Sparta, som sannsynligvis har vært Platons forbilde. Også Det gamle Testamentet uttrykker på sin måte en idealistisk livsføring, som først og fremst formuleres i dekalogen. Jeg har også valgt å fokusere på Foucault i forbindelse med hellenismens periode. Jeg mener at Vigdis Sogne-Møller i sin bok (1999) på mange måter viser at Foucault hadde et forholdsvis liberalt livssyn hva angår seksualitet, noe jeg mener fremgår klart av hans analyse av seksualitet i den greske antikken.

¹ http://www.malvik.vgs.no/historie/Gamle_Hellas-var_tid/01-Hva_var_hellenismen.htm

Bakgrunnen for at jeg finner Foucaults analyse interessant er fordi jeg tror mange mennesker i dag finner støtte i det livssyn som Foucault fremstiller, ikke minst de av homoseksuell natur.

Hellenismens menneskesyn

Hellenismens syn på menneskets opphav bygger blant annet på orfismens Dionysomyte. I følge denne historien ble Zeus sønn Dionysos drept av titanerne ved at de rev ham i stykker og spiste ham. Zeus, som fikk Dionysos hjerte av Pallas Athene, spiste dette opp og derigjennom ble en ny Dionysos født. Titanerne ble tilintetgjort og gjort om til aske, og av denne asken ble mennesket skapt. Her fremkommer det at mennesket har en dobbel natur. Sjelen er den guddommelige delen, som er fengslet i kroppen. Kroppen representerer det onde som sjelen, dvs. menneskets virkelige jeg skal frigjøre seg fra. Det fører til at etter den legemlige døden vil sjelen finne hvile hos gudene (Ringgren og Strøm 1968 s. 307).

Kjønn i gresk antikk og gudeverden var meget konfliktfylt, og en stadig kamp mellom motstridende interesser, med andre ord en kjønnskonflikt. Denne kjønnskonflikten har i større eller mindre grad vedvart siden, og er til en viss grad like aktuell i våre dager, i hvert fall ut fra et feministisk syn. Siden vi fremdeles bygger mange av våre teorier og tanker på antikkens filosofer, og kanskje da i første rekke på Platon og Aristoteles, vil jeg se litt nærmere på hva de mente om kjønn, og hvordan de definerte kjønn.

Platons syn på mann/kvinne og kjønn

Platon delte disse tankegangene av tilværelsen opp i to deler, det åndelige og det materielle. Det åndelige representerte idéverden, som sinnsverden er en avspeiling av.

Mens orfikerne tenkte seg sjelens frigjørelse gjennom renselse og askese, mente Platon at frigjørelsen skulle skje gjennom det tenkende, intellektet. For både Platon og orfikerne var sjelen udødelig (Aspelin 1962 s.100-102). Fullendelsen kan ikke oppnås i den verden, som bare er et ufullkommet speilbilde av den fullendte idéverden. Derfor må: "... den vise hilse døden med glede, som betyr overgangen til et liv, der sjelen får utvikle sine muligheter uten hinder og forstyrrelser" (Aspelin 1962 s.100). Sjelen, dvs. menneskets sanne jeg, er udødelig. Bevis for dette anfører Platon i sin dialog Phaidon:

”Ought the philosopher to care about the pleasure of eating and drinking and what about the pleasure of love and will he think much about the other ways of indulging the body? Would you not say that he is entirely concerned with the soul and not with the body? The philosopher’s whole life has been a rehearsal for death”.²

I Platons Symposion beskrives Eros som den gud som driver mennesket til å søke mot det skjønne i høyere former. På veien mot skjønnhetens høyere former lærer man seg å betrakte den kroppslige skjønnheten som uvesentlig.

”Den som altså fra dette forgjengelige skjønnheten gjennom guttekjærlighet opphøyer seg til å se den uforgjengelig skjønnheten, han har langt på vei nådd fullendingen”.³

Platon legger stor vekt på gjensidig kjærlighet og mener det er en del av menneskets natur (Platon Symposion 2001 s. 139).

”Når en mann favnet en kvinne skulle han avle og slekten forplantes, og når han favnet en mann, skulle samkvemmet i det minste resultere i en mett tilfredsstillelse”.⁴

Platon bygde mye av sin tenkning rundt kvinnens overflødigheit. Hans *dualistiske-prinsipp-teori* når det gjaldt kjønn, også kalt *Toheten*, gikk ut på det han kalte for det *Ene* og det *Andre* (Sogne-Møller 1999 s. 36). Han mente at alle ting oppstod ut fra et møte, en slags sammensmeltning mellom det *Ene* og det *Andre*. Det *Ene* representerer fast form, mens det *Andre* flytende form. Det *Ene* er maskulint, mens det *Andre* feminint. Det *Ene* representerer stabilitet, mens det *Andre* representerer ustabilitet. Det *Ene* er det gode, mens det *Andre* det onde (Sogne-Møller 1999 s. 37). Ut i fra denne inndelingen laget Platon sin definisjon av kjønn, og foretok en kjønnsdeling, hvor det *Ene* representerer mannen, og det *Andre* kvinnen. Idealbildet blir det *Ene*, altså mannen, mens det *Andre*, kvinnen, i størst

² Meiselman 1978 s. 66-67, kap. 12

³ Platon Symposion 2001 s. 162-163 (kap.2, Drikkegildet i Aten)

⁴ Platon Symposion 2001 s. 139 (kap.2, Drikkegildet i Aten)

mulig grad blir overflødig og redusert til ingenting. Platons skille mellom kjønn viser at mannen står for enhet, og kvinnen for mangfoldet. Mangfoldet var for Platon noe negativt, ergo også kvinnen. I Platons idealstat var motsetningene mellom det *Ene* maskuline, og det *Andre* feminine, sentralt. Motsetningene må kontrolleres i størst mulig grad hevdet Platon, og motsetningen er kvinnen. Fornuften, som Platon karakteriserte som maskulint, er det herskende kontrollorgan i mennesket, og må ta kontroll over sansene som ligger innunder det feminine, altså kontroll over kvinnen. Det *gode* lå iflg. Platon i fornuften, mens det *onde* lå i sansene (Sogne-Møller 1999 s. 38). Ut fra Platons kategorisering av kjønn vil en kjønnsinndeling se noenlunde slik ut:

Mann: *maskulint, fast form, stabilitet, enhet, det gode, fornuft.*

Kvinne: *feminint, flytende form, ustabilitet, mangfold, det onde, sanselig.*

Vi ser da hvordan kjønn fremstår i henhold til Platons lære, og han levnet med andre ord ikke kvinnen særlig stor ære.

Synet på staten hos Platon kjennetegnes av et organismetenkende, noe som innebærer at staten anses å være overensstemmende med det enkelte menneskets sjel (Aspelin 1962 s. 91). Sjelen deles opp i 1) fornuften 2) motet/vreden og 3) begjæret, som i staten tilsvarer den styrende eliten, krigerne og de næringsdrivende. De to førstnevnte stendene i staten beskriver Platon som vokterne (Aspelin 1962 s. 93ff).

“Måteholdenhet” skal råde innenfor staten, noe som innebærer at de lave gruppene skal underordne seg vokterne og akseptere en underordnet rolle. Staten skal også være ”rettferdig”, noe den er om hver og en av samfunnsmedlemmene og hver samfunnsgruppe har sine bestemte oppgaver i en planmessig og ordnet sammenheng.

Denne idealstaten er for Platon aristokratiet (Aspelin 1962 s. 92).

Aristoteles syn på kjønn

Aristoteles bygde mange av sine teorier på de samme tankene Platon hadde når det gjaldt kjønn og kjønnsdeling. Hans grunnprinsipper for å definere kjønn lå også innenfor det maskuline og det feminine. Han mente at aktivitet og form er maskulint, mens passivitet og materie er feminint. Aristoteles tenkning kan være en viktig årsak til at kvinnen gjennom all tid er blitt undertrykt, og sett på som et annenrangs menneske i forhold til mannen, siden

hans tenkning har vært en norm og en standard i mange sammenhenger fra gammel til ny tid.

Både Platon og Aristoteles sto for en *enkjønnstenkning*, hvor mannen er det eneste fullkomne mennesket, mens kvinnen ifølge Aristoteles er en mangelfullt utviklet mann. Hos både Platon og Aristoteles ble kjønn kvalifisert ut fra et hierarkisk system. Kjønn var en slags konstruksjon som bestod av 2 poler på en akse, en mannlig og en kvinnelig pol. Den mannlige polen var den fullkomne, mens den kvinnelige polen var den ufullstendige. Rent kroppslig så de ingen fundamental forskjell mellom de to. Men siden kvinnen ikke kan ejakulere sperm, noe som Aristoteles karakteriserer som den edleste av alle fluider, så er kvinnen ufullkommen i forhold til mannen. Aristoteles syn på at det er mannen som har de beste forutsetningene for å representere den menneskelige rases fullkommenhet, var delt av de fleste greske filosofer på den tiden. Siden Aristoteles ikke fokuserte på ulikhetene mellom mann og kvinne som rent kroppslig, laget han i stedet et markant skille på det som var maskulint og feminint, hvor kjønnsbegrepet ble definert (Aspelin 1962 s. 96).

De greske filosofene var etter min mening utvilsomt kjønnsfikserte, men det var stort sett i forhold til mannens status, og hans plassering på toppen av det hierarkiske samfunnsbildet, som det meste av filosofien og tenkningen gikk ut i fra. Denne *enkjønnsmodellen* var stort sett gyldig gjennom hele antikken. Etter det vi kjenner til fra den gresk-romerske antikken om kjønn og kjønnsroller, som også var aktuelt for den tidlig kristne tiden, er det mulig å lage et skjema over kjønn og den sosiale kjønnsdelingen som så noenlunde slik ut:

Mann/maskulint: *offentlig, utendørs, økonomi, mobil, administrasjon, sivilisert.*

Kvinne/feminint: *privat, innendørs, husholdning, naturlig, sosialt, stasjonær.*

Ut i fra et tilnærmelesvis slikt skjema ble menn og kvinner inndelt i kjønn og kjønnsroller. Det er ikke nødvendigvis store forskjeller mellom Platons kjønnskjema og dette, men kategoriseringen er noe annerledes.

Den eneste forskjellen mellom kvinner og menn er deres fysiske funksjon: *mannen avler og kvinnen føder*. Begge skal ha samme yrker og funksjoner, men ifølge Platon utfører mennene arbeidet på en bedre måte. Utdannelse skal gis til både kvinner og menn for at

staten skal kunne fungere optimalt. Begge kjønnene skal være representert blant vokterne, og de beste kvinnene skal finnes der.

Forholdet mann/kvinne i det greske samfunn

De greske bystatene på 4-500-tallet f.Kr. var bygd opp rundt et hierarkisk maskulint demokrati, hvor mannen var førsterangsborger og kvinnen annenrangs. Man forsøkte nok i størst mulig grad å gjøre kvinnen *overflødig*, men siden hun hadde reproduktive evner som var ansett som helt nødvendige, fikk hun en form for sosial status som mor til bystatens barn (Sogne-Møller 1999 s. 28). Kvinnen var knyttet til hjemmet, hvor hun hadde sin sosiale status gjennom bl.a. å føde barn og som sypike, mens mannen hadde sitt virke utenfor hjemmet i det offentlige eller på den politiske arena.

Kvinnens stilling i antikkens Grekenland varierte fra de ulike miljøer og tider. Det er i første hånd mannen som har fått representert sin tids tenkende, men også en del kvinner har hatt fremtredende roller. Et eksempel på det er skaldinnen Sapfo fra øya Lesbos, som innenfor store menneskemasser fremførte sine kjærlighetsskildringer. Hun ble allerede i sin tid regnet for å være Hellas største dikter (Ruth Nilsson og Lennart Thorsell 1976 s. 5).

De to toneangivende stedene var Sparta og Aten, der kvinnens stilling var sterkt varierende. I Sparta var kvinnen ganske fri, og det var naturlig at kvinnen skulle utføre de samme arbeidsoppgavene som mannen. I Platons Aten hadde kvinnen først og fremst sin plass i hjemmet, og var i prinsippet utestengt fra det politiske livet (Ruth Nilsson og Lennart Thorsell 1976 s. 5).

I tragediene skildres allikevel heltinnen som handlingskraftig, med kraft og mot til å gjøre opprør. Sofokles beskriver Antigone, Oidipus' datter, som en kvinne med mot og styrke som trosser øvrigheten når hun bryter mot staten og begraver sin døde bror. For dette ble hun straffet med døden. Medea er også en selvstendig kvinne. Hun straffer sin mann Jason sitt svik ved å drepe sine egne barn. I et av Aristofanes verk starter Lysistrate en seksualstreik for å få mennene i Aten og Sparta til å slutte å krige. Det kan også nevnes at ptolemeernes dronning Kleopatra gjennom å forføre både Cesar og Antonius påvirket den romerske historien (Ruth Nilsson og Lennart Thorsell 1976 s. 7ff).

Synet på etikk i det greske samfunn

Det gammelgreske uttrykket “kjenn deg selv”, som betydde at man skulle innse sin begrensning som menneske, fikk hos Sokrates en helt annen mening. Hos ham innebar det at man skulle innse at det virkelige jeget er den guddommelige sjelen og målet var å bli så lik gudene som mulig (Ehnmark 1960 s. 23). Det moralske godet er det som er godt for sjelen, noe som kommer klart til uttrykk i Sokrates forsvarstale:

”Jeg går omkring og gjør ingenting annet enn å forsøke å få dere, unge som gamle, til ikke å bekymre dere om egen kropp eller andre eiendeler, uten først og fremst at sjelen skal bli så god som mulig...”⁵

Hos Sokrates er den absolutte forskjellen mellom guddommen og menneskets opphav, og menneskets sjel tilhører det guddommelige, noe kroppen ikke gjør (Ehnmark 1960 s. 23). På den filosofiske veien kan man få kunnskap om dygd og rett. Man kan derigjennom få den rette innsikt om hva som er den rette handlemåte og hvordan mennesket skal forholde seg til andre mennesker (“Vet man det rette gjør man det rette”). Under den hellenistiske perioden går utviklingen mot en sterkere individualisering (Ehnmark 1960 s. 24-25).

⁵ Ehnmark 1960 s. 22

2.2. Foucaults syn på seksualiteten i antikken

Den franske forfatteren Michel Foucault kom i 1984 ut med en bok med tittelen *Bruken av nytelsen*, som tar for seg den mannlige seksualiteten i antikken. Hvorfor Foucault valgte å skrive om denne tidsperioden akkurat da har Halvor Moxnes sagt noe om i boken *Naturlig sex?* Her fremgår det at Foucault var opptatt av seksualitetens endringer, og for å få den rette forståelsen mente han selv at han da måtte helt tilbake til antikken, til gresk og romersk tid for å finne røttene til seksualitetens endringer (Moxnes 2002 s. 27). Men for meg kan det også se ut som om det kunne være et motangrep på 1970- og 80-tallets feminisme. En så totalt mannsdominert teori som Foucault her legger til grunn, kan ha vært for å synliggjøre og rettferdiggjøre mannsrollen og homoseksualiteten både moralsk, sosialt og kroppslig.

Seksualiteten i den greske antikken avspeiler seg i rangordningen som gjaldt i samfunnet for øvrig. Selv om den frie mannen hadde totalt herredømme i eget hus og over sin egen seksualitet, skulle han være måteholden og rettferdig i utøvelsen av sin makt. Han skulle være en god hersker. Foucault mener at man i antikken *ikke* definerte seksualitet i henhold til identitet. Seksualitet hadde altså ikke noe å gjøre med *hvem man var*, men *hva man gjorde* (Sogne-Møller 1999 s. 238). Foucaults studier rundt antikkens seksualitet er ikke å se på seksualitet som uttrykk for institusjonell makt, men ut fra begjær og moral (Sogne-Møller 1999 s. 30).

Det eksisterte ulike typer av seksualitet, og den var for en stor del basert på sosial praksis og utøvelsen av denne. Foucaults hovedtese gikk ut på å fokusere på den individuelle atferden til mennesket. Han skriver om *subjektet*, som vi forstår som et annet ord for mann. Han utelater nærmest totalt kvinnen i sin analyse, bortsett fra å hevde at hun var et rent *objekt* i forhold til mannen. *Subjektet* blir da den *som bruker*, og *objektet* den som lar seg *bli brukt*. Subjektet, mannen, har i følge Foucault en estetisk verdi, hvor det viktigste av alt blir å gjøre livet sitt til et så vakkert kunstverk som mulig, og blir det Foucault kaller for livskunst, *art de l'existence* (Sogne-Møller 1999 s. 239).

Den frie grekeren hadde rett, lov og autoritet til å inngå alle typer seksuelle relasjoner, både i og utenfor ekteskapet, med både mann og kvinne og unge gutter. Dette var lov, og fullt ut akseptert. Bakgrunnen for denne seksualmoral lå i den totale friheten som enhver fri gresk

borger hadde. Friheten og makten til å gjøre hva de ønsket når de gjaldt lystenes behov og utfoldelse (Sogne-Møller 1999 s. 240).

Foucault mener at den seksuelle moralen hos grekerne i antikken var laget for menn, og av menn. Menns seksualitet var eiendommelig innover-rettet mot ens eget ego.

Foucault nevner noen hovedområder når det gjelder praktiseringen av seksualiteten, og det var: 1. Ens hustru, 2. Forskjønnelse av egen kropp, 3. Homoseksualitet, 4. Sex med unge gutter, pederasti.

Hva som er en rett moralsk handling for Foucault i denne analysen, er ganske ulikt andre moralske tolkninger vi kjenner til. Analysen går ut på at det moralske subjektet, altså mannen, måtte lære å kontrollere seg selv. Han måtte perfektionere seg i dette og forandre seg. Den greske moralen er en ren maskulin moral som gjelder for menn, med en aktiv part og en passiv part (kvinnen). Innunder passiv part kom også ikke-frie borgere, slaver og barn, alle underlagt menn. Mannen bestemmer, tar initiativ og har makt og er den maskuline, og den passive og underlegne, er den feminine (Sogne-Møller 1999 s. 243).

I definisjonen på moralsk subjekt kommer også måtehold og full kontroll over sine lyster, som er en av flere av de greske kardinaldygder i følge Foucault. Den maskuline mannen skal ha full kontroll over sine lyster og sitt begjær, mens den passive, altså feminine, ikke har kontroll og lar seg underkaste, rive med og lar seg forføre. Vi ser hele hierarkiets oppbygging innenfor det greske samfunnet gjennom at mannen har all makt og full kontroll, både seksuelt, sosialt og politisk. Et totalt mannsdominert samfunn. Sånn sett følger Foucault sin analyse i Platon og Aristoteles fotspor. Forholdet mellom det maskuline og den aktive delen i mennesket henger nært sammen, og tilhører ifølge Foucault fornuften, mens lysten og begjæret tilhører den feminine og passive delen. Disse to motpolene går hele tiden igjen i analysen.

Foucault bringer oss også inn på seksualmoral, i den grad det fantes, og ifølge Foucault inntreder den moralske kritikk (umoral) når den frie mannen, altså subjektet, ikke greier å være måteholden og kontrollere sitt begjær, og inntar dermed den passive og feminine rollen. Grekerne moraliserte ikke over begjærets nærvær i mennesket, snarere tvert imot;

det krevdes nærmest at det skal være til stede, men det gjelder å ha full kontroll over begjæret. I følge Foucault finnes det to former for seksuell umoral, hvorav det ene var å la begjæret ta overhånd, og det andre å innta den passive rollen i et seksuelt forhold (Sogne-Møller 1999 s. 244). Selve seksualakten definerer Foucault som en ren nytelse, riktignok en estetisk nytelse, men det er et skille mellom nytelse og begjær. Nytelsen er av sanselig karakter, mens begjæret mer en kroppslig karakter. Men begjæret ligger til grunn for å oppnå nytelsen, og henger således tett sammen. Det er subjektet, altså mannen, som inntar den aktive rollen i selve seksualakten. Subjektet er den som penetrerer, og objektet, mann eller kvinne, er den som blir penetrert. Den passive lar seg underkaste og penetrere av den aktives lyst.

Foucault deler selve seksualiteten inn i fire deler: **dietikk**, (som har med helsen å gjøre), **økonomi** (har med subjektets status å gjøre), **erotikk** og **sann kjærlighet**.

Dietikk har å gjøre med hvordan seksualiteten innvirker på de fysiske og fysiologiske sidene av livet. Denne delen er hos Foucault noe tvetydig ved at seksualiteten beskrives både som et gode og som et onde, ja nærmest som et nødvendig onde. Det handler om å ta vare på sin kropp og ha kontroll over den. Sædutløsning for lystens skyld kan være et onde fordi den kan virke uttørkende på kroppen, men et gode når sæden gir liv til et nytt menneske. Selve sædutløsningen beskrives som et mindre eplepsianfall. I øyeblikket for sædutløsningen mister mannen kontroll og herredømmet over seg selv og begjæret, og da er lysten et onde. Mannen blir i det øyeblikket slave av lysten fordi han ikke greier å kontrollere den.

Sæden er mannens livgivende substans, som gir opphavet til nytt liv. Gjennom sædutløsning kan derfor mannen overkomme døden ved at han reproducerer seg selv og gir nytt liv, men for hver sædtømming mister mannen også noe av sin livskraft og kommer et skritt nærmere døden. Mannens sæd er med andre ord opphavet til både nytt liv og død. Det er mannen som gir liv, og kvinnen frembringer livet. Kvinnen blir den underdanige uansett (Sogne-Møller 1999 s. 254).

Økonomi er den andre delen i Foucault analyse av seksualiteten. Når Foucault skriver om økonomi og seksualitet, inkluderer han kvinnen i større grad. Her er det selve forplantingsstrukturen og familieoppbygging, og sosial status som spiller inn. Kvinnen får her sin plass i huset og for å holde husstanden i god orden. Men først og fremst er hun til i ekteskapet for å gi mannen avkom og bringe slekten videre. Hun skal være trofast mot sin mann, mens han derimot kan legge alle seksuelle lyster utenfor ekteskapet, til elskerinner, slaver, menn eller unge gutter. Foucault ser ikke noen problemer i grekernes seksualmoral så lenge den frie mannen hadde total frihet til å gjøre det han ville, mens kvinnens underdanige rolle var klart definert som en som skulle føde barn (Sogne-Møller 1999 s. 257). Mannen skulle selvsagt behandle sin kone med respekt. Ekteskapsinngåelse var basert på rene praktiske betingelser, og hadde lite å gjøre med et gjensidig kjærlighetsforhold mellom mann og kvinne. Ifølge Foucault var ikke trofasthet basert på at mannen skulle avholde seg fra sex med andre, men at han skulle respektere og verdsette sin hustru (Sogne-Møller 1999 s. 261).

Erotikken er den tredje delen av Foucaults seksualanalyse. Noe forunderlig er det at han her for en stor del konsentrerer seg ganske så ensidig om samkvemmet mellom menn, og spesielt mellom menn og gutter. Han mener at erotikken ikke er betegnende for kjødets lyster, men er en ren guddommelig tilstand, som er målet for begjæret og lystene, ut fra et maskulint synspunkt. Det fordi den guddommelige og fullkomne skjønnheten lå i det maskuline, og da ble det også naturlig at dette nivået kunne nås gjennom maskulin seksualitet, altså homoseksualitet. For å oppnå det høyeste nivået måtte begjæret tilfredsstilles av en likeverdig partner, en gutt eller mann. Foucault mener som nevnt at begrepet homoseksualitet ikke eksisterte i antikken, selv om det var vanlig at menn hadde sex med menn/gutter (Sogne-Møller 1999 s. 262). Han mener det fantes bare en type begjær som ikke var kjønnslig betinget. Men begjæret kunne deles i en estetisk himmelsk forskjønnelse, og et jordisk begjær hvor selve seksualakten og sædutløsningen var fremstående.

Pederasti, kjærlighet til gutter, var forholdet mellom en eldre mann og en ung gutt, og var en høyt ansett del av seksualiteten i antikken. Her var det frie borgere som innledet et

forhold til en umyndig og ikke kjønnsmoden gutt. Dette forholdet mener Foucault var en slags innvielse for den unge gutten til å bli mann og tatt opp i samfunnets høyere sjikt (Sogne-Møller 1999 s. 265). Gutten sto selv fritt til å avslå en elsker, noe som gjorde han mer på linje med subjektet, det maskuline. Det som var ettertraktet i et slikt forhold var guttens virilitet, skjønnhet, utvikling og utholdenhet. Mannen forsøkte gjennom den unge elskereren å oppnå den ultimative skjønnheten som gikk mer på et estetisk forhold enn et rent seksuelt forhold. Seksualiteten mellom menn var en estetisk forskjønnelse av eget kjønn og seg selv. Det fordi det var mannen som betydde noe. Likeså var seksualiteten en maskulin dyrkelse. Når Foucault kommer inn på pederasti, viser han til at det var et forhold som gav høyere status enn ren kjærlighet. Men Foucault kommer i et dilemma når hans tidligere definisjon på seksualitet er de to motpolene, aktiv og passiv. Gutten var jo på sin side en maskulin part, noe som må ha ført til komplikasjoner i det moralske bildet. Dette dilemmaet kaller Foucault for ”gutteparadokset” (Sogne-Møller 1999 s. 270).

Pederasti hadde en forholdsvis kort tidsramme å utvikle seg i, da gutten fort ble til mann, ulikt ekteskapet som hadde et livslangt perspektiv i seg. Forholdet mann/gutt må også ses på som en slags oppdragelse, hvor mannen ville skape gutten i sitt bilde. Skape et forskjønnet kunstverk og en videreføring av seg selv (Sogne-Møller 1999 s. 268).

Sann kjærlighet er siste del i Foucault’s analyse om seksualiteten. Den sanne kjærligheten var å ha totalt herredømme og kontroll over seg selv, og den som hadde det visste dermed sannheten. Og det var denne sannheten som gutten i et homoseksuelt forhold søkte etter. Foucault omtaler den sanne kjærligheten som kjærligheten til filosofien, altså sannheten (Sogne-Møller 1999 s. 270). Han bruker Platon som modell i sin analyse om moral og seksualitet, og tar utgangspunkt i guttekjærligheten, og hvilke valgets kvaler den unge elskereren står overfor. Ettersom denne type seksualitet etter en tid blir 2 subjekter, to maskuline poler, og at den elskede selv blir til elsker. Dette kan synes komplisert, og Foucault gir ingen fullgod definisjon på hva den sanne kjærligheten består av. Siden mannen har lært å ha full kontroll over seg selv, innehar han også sannheten i forholdet til gutten. Gutten søker sannheten som herren hans har. Den som har funnet sannheten innehar full kontroll, og er uomtvistelig herre over seg selv, sitt hus og andre, i en hver seksuell relasjon. Seksualiteten bygger ifølge Foucault på frihet, makt og sannhet (Sogne-Møller

1999 s. 274), og danner grunnlaget for en frihetsmoral uten forbud. Foucault definerte kristen moral som lydighet mot et system i motsetning til antikkens moral som var en søken etter personlig etikk (Sogne-Møller 1999 s. 44).

Mine kommentarer til Foucault

Foucaults analyse av seksualiteten i antikken har blitt sterkt kritisert fra en rekke hold. Kritikken går i hovedsak ut på at kritikerne mener at hans analyse er altfor snever, og at den i altfor stor grad bygger på medisinske opptegnelser og notater, og moralfilosofi, og ikke tar for seg kulturelle og sosiale årsaker og forhold. Flere er også kritiske til hans oversettelseskunnskaper fra gresk og latin, da de mener han tillegger ord en annen betydning og mening enn det opprinnelige. Foucault kritiseres også for manglende forståelse av det greske språket (Sogne-Møller 1999 s. 236). Kritikken går også på at han så ensidig har fokusert på en liten gruppe av frie menn, slik at kvinnene er helt forsvunnet i diskusjonen. Moxnes mener at det er dagens situasjon Foucault har som utgangspunkt, og at han forsøker å finne løsninger på de aktuelle tema/dilemma tilbake i historien (Moxnes 2002 s. 32). Men uansett kritikken, hans analyse er et viktig bidrag i å forstå seksualiteten i antikken, noe som også kan danne en større forståelse for dagens seksualitet.

2.3. Det gamle Testamentets syn på kjønn og seksualitet

Når det gjelder førkristne kilder vil jeg i korthet nevne den jødiske tradisjon om omskjæring. Dette var en handling som i aller høyeste grad var kjønnsrelatert, og forteller noe om mannens overlegenhet i forhold til kvinnen. Omskjæring var et bånd mellom Gud og den omskjærte, altså mannen. Denne nære alliansen med Gud var altså forbeholdt menn, og kvinner var av den grunn aldri i stand til å oppnå den samme nærheten til Gud gjennom denne tradisjonen. Det utelukket kvinnen fra en del av troen, og gjorde henne mindre verdifull enn mannen. Det er bl.a. denne tradisjonen Paulus angrep når han hevdet at alle er like innfor Gud, selv om Paulus kanskje ikke hadde kvinnene og likestilling mellom kjønn spesielt langt fremme i tankene når han kritiserte jødedommens eksklusivitet. Paulus forkastet allikevel omskjæring som en del av troen, og mente det var hyklersk å ekskludere noen fra Guds tro.

Menneskets opphav og natur

De grunnleggende vurderingene for menneskesynet kommer tydelig frem i Det gamle Testamentes skapelsesfortellinger. En bok jeg leste skrevet av en svensk teolog ved navn Ingmar Pedersen (1920), synes jeg gir en interessant beskrivelse på forholdet sjel – kropp. Han tar for seg menneskets skapelse og gir et bilde av menneskets karakter. Mennesket består dels av stoff og dels av ånd. Gud skapte først materien og blåser deretter liv i materien, ånd. Det materielle utgjør med andre ord en helhet, og denne helheten betegnes med ordet sjel. Mennesket er en sjel, dvs. sjelen er ikke noe mennesket har (Pedersen 1920 s. 23).

Motsatsen i ordparet *kropp - ånd* får den betydning at kropp står for svakhet og ånd står for styrke. Stor deler av betegnelsen ånd gir seg uttrykk i styrke. En god hersker besitter ifølge Jes. 11,2 ”Åndens styrke”. Kjøttet er svakt, men får kraft av ånden. Sjelen som helhet utgjør altså en kraftkilde (Pedersen 1920 s. 24).

Sjelens kraft beror slik jeg forstår det på sjelens innhold. I budet ”Du skal elske Herren din Gud av alt ditt hjerte og av all din sjel og av hele din kraft” (Deut. 6:5), mener jeg at ordet *kraft* er relatert til kraftkvantiteten i menneskets sjel. En sunn sjel er fylt av kraft, og der

krefter finnes, der finnes også lykken og gleden. Av dette følger det at sjelen hele tiden må ha næring, altså tilførsel av kraft. Om næringen uteblir, blir sjelen ulykkelig og bitter. Det ligger i sjelens vesen å kreve innhold. Dette kravet mener jeg er det samme som begjæret. Begjæret retter seg både mot det ideelle og den kroppslige verden. Kropp og sjel er ett, og som en konsekvens av dette er også det kroppslige begjæret legitimt.

Begjæret krever et rikt sjelsinnhold, og alle menneskets ressurser står til begjærets disposisjon. For eksempel så virker menneskets sinnsinntrykk som en helhet for å bygge opp og fylle sjelen. Sinnsfornemmelser, utseendet, stemmen og hudens karakter hører til sjelen. Til sjelen høres altså både de ytre og de indre egenskaper til, og kroppen er sjelens ytre form. Alt som hører til sjelens liv er sjel, og de kroppsfunksjoner som er spesielt forbundet med liv betegnes ofte med ordet sjel. Åndedrakten og hjertet står som regel ofte som betegnelsen for sjelen. Renner blodet ut renner også livet ut, ettersom også blodet er en del av sjelen (Pedersen 1920 s. 33-34).

Hele dette resonnementet om sjelen som en helhet av både ytre og indre krefter innebærer etter mitt syn en avstandtagen fra det materialistiske. Slik som sjelen er kjøtt er også kjøttet sjel, og har derfor liv. Sjelens enhet kan ses i den sammenheng at den gir seg uttrykk i en bestemt vilje. I det hebraiske språket finnes det så langt jeg har kunnet undersøke ikke noe spesielt ord for vilje, ettersom viljen ikke er en selvstendig del av sjelen. Viljen er etter min mening sjelens hele tendens og hele innretning. Viljen, som er ett med sjelen, kan heller ikke alene avstå fra en handling. Viljen er en del av en handling, og dermed er hele sjelen med i en handling. Sjelen blir da etter min mening en betegnelse på hele menneskets vesen, og menneskets måte å være på, og menneskets streben etter trygghet, frykt for villfarelse, smerte og undertrykkelse.

Etikken i GT

Problemen som omtales i Det gamle Testamentet går først og fremst på livsproblem, dvs. praktiske problem. Man søker ikke logiske resonnementer som svar, men praktiske handlingsforskrifter. Menneskets etiske handlemåte defineres som Guds lov. Loven leder mennesket på den rette veien gjennom livet. Ringgren viser i sin bok *Israels religion*(1970)

til den svenske teologen Pedersen, som gjennom å analysere Jobs tale i kap. 29 har fått frem denne idealtilstanden: ”Den rettferdige er den sterke, ansvarsfulle mannen, som lever i en sunn og lykkelig forening, der rettferdighet og fremgang er identiske.” (Ringgren 1970 s. 67).

Jeg vil også kort nevne de fire første budene som handler om Guds uantastelighet.

1. Du skal ikke ha andre Guder enn meg.
2. Du skal ikke misbruke Guds navn.
3. Du skal holde hviledagen hellig.
4. Du skal hedre din far og din mor.

De fastslår monoteisme, gudsnavnets herlighet, respekten for sabbatsdagen og forbudet mot bildedyrking. De øvrige budene regulerer omgangen mennesker imellom. Hvert eneste brudd på disse budene er synd. Å synde blir da det samme som ønsket om å være lik Gud eller å gjøre opprør mot Guds vilje. I syndens spor følger ulykke, og synderen blir uten velsignelse. Ansvaret for synden er kollektivt: barn og barnebarn, familien, slekten og innbyggerne i en by eller i et land må sone for sine egne og for sine forgjengeres sine synder. Synden er en inkarnasjon av alle gudsfjendelige krefter som finnes i tilværelsen. Menneskene er ikke helt alene ansvarlig for synden for den ligger i den menneskelige natur. Mennesket er kjøtt, og som en følge av dette også svak (Ringgren 1970 s. 73). Herren sa: ”Min ånd skal ikke for alltid bo i menneskene for de er bare svake skapninger”. (Gen. 6.3)

Mannen og kvinnen i skapelsesfortellingene

I Det gamle Testamentet finnes to ulike skapelsesfortellinger, Genesis 1.27 (Jahvisten) og Genesis 2.5ff (Presteskriften). I den førstnevnte skapes først mannen og siden kvinnen som en hjelp til mannen. Anledningen til dette er at Jahvisten vil skildre ordningen i mennesket verden, noe som fremgår av historiens ulike henvisninger til skapelsesmomentet. Kvinnen er mannens medhjelper, og hennes oppgave er å føde barn. I Presteskriften utgjør mannen og kvinnen til sammen mennesket. Som mannen skaptet også kvinnen i Guds bilde. Kjønnforskjellen spilte dermed ingen rolle foran Gud. Relasjonen mellom mann og kvinne er den samme som mellom mennesket og Gud.

Den tyske teologen Walther Eichrodt mener i sin bok *Theology of the Old Testament* (1975), at begge skapelsesfortellingene kompletterer hverandre. For at kvinnen skal være en hjelp for mannen må relasjonene dem i mellom baseres på et jeg – du forhold. Dette innebærer at mannen og kvinnen blir likestilt. Til sammenligning med de ulike kulturer som var rundt Israel er det jødiske synet på kvinnen positivt.

Forholdet mellom mann/kvinne i GT

I de tre neste avsnittene har jeg i stor grad lagt til grunn forfatteren Moshe Meiselman sin bok *Jewish Woman in Jewish law* (1978). Det skal understrekes at han bygger mye av sitt stoff på rabbinistisk materiale, men jeg synes allikevel det er representativt i denne sammenheng.

Det kommer klart frem i GT at kvinnen på de fleste områder er underordnet mannen. Det er mannen det i første rekke handler om, noe som kommer klart til uttrykk i Gen. 2.18:

”Det er ikke godt for mannen å være alene. Jeg vil gi ham en helper som er hans like”.

Det å leve alene er å fornekte selve grunnen for jødisk etikk (Meiselman 1978 s. 24). Etikken i det jødiske samfunnet er som jeg tidligere har vært inne på rikt utbygd, og forholdet mellom mann og kvinne er nøye foreskrevet. Før jeg berører eksempler på denne etikken bør holdningene til seksualiteten berøres. Den jødiske holdningen til sex viser en tydelig ambivalens, eller snarere en balanse mellom ekstreme holdninger. ”It insists on a stern discipline of moral restraints and yet avoids excessive prudery or ascetism.” (Meiselman 1978 s. 117).

”The sexual area of human life is neither intrinsically evil nor intrinsically good. Man must endow it with these traits. At its highest, it is of the greatest purity and sanctity. At its lowest, it may be revolting and obnoxious”.⁶

⁶ Meiselman 1978 s. 117/118 kap. 18

På den ene siden ses måtehold og selvkontroll i det seksuelle som "...the essence of holiness" (Meiselman 1978 s. 118). Man fordømmer for eksempel uanstendig oppførsel som et av de grovere brudd mot Gud og samfunnet. På den andre siden forkaster man forestillingen om at seksualiteten er syndig og skammelig. Den seksuelle driften burde bli foredlet og opphøyd, og ikke nedtrykt. Det å nekte seksuell omgang er en legitim grunn for skilsmisse (Meiselman 1978 s. 118). Sex er ifølge det jødiske synet i seg selv noe godt. Begrepet "kyskhet" finnes for å bevare dette gode: kyskhet innebærer ikke unnvikelse av sex, men unnvikelse av forbudt sex. Kyskheten ble i den sammenheng kursen man styrte etter i forholdet mellom de to polene hedendom og puritanisme (Meiselman 1978 s. 119).

Hva sier GT om ekteskap?

Det første Gud talte om med menneskene han hadde skapt var sex: "Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden" (1 Mos 1.28). Vi må da kunne forstå at sex er gudeskapt og godt, og at ekteskap ikke er noen tvangstrøye, men seksuallivets rette arena for utfoldelse.

Innstiftelsesordene for ekteskap finner vi i 1 Mos 2.24. GT har en rekke skriftsteder der ekteskap, seksualliv og familien blir omtalt, men så langt jeg har kunnet erfare finner vi ingen steder som gir aksept for seksuell utfoldelse utenfor ekteskap.

Det er viktig å merke seg at monogami er en gresk konstruksjon som er av stor betydning.

I 5 Mos 24.1 står det: "...mann kan skille seg fra sin hustru om han finner noe ved henne som byr ham imot". Her bekreftes antikkens syn om mannens overlegne rolle. Hva som her ligger i betydningen av "som byr ham imot", finnes det ulike tolkninger på. Noen rabbinerskoler tolket dette strengt, som for eksempel *sjammaittene*⁷ som mente at hustruen måtte ha begått seksuell utroskap om mannen skulle kunne gi henne skilsmisse, mens de noe mer liberale *hillelittene*⁸ tolket dette liberalt, og mente mannen kunne kreve skilsmisse nærmest av "hvilken som helst grunn". Det kunne holde at hustruen var kranglevoren, ufordragelig eller dårlig husmor (Johnstad 2005 s. 69).

⁷ Sjammaittene var tilhengere av rabbi Sjammai, en av de mest fremtredende lovbærere i det 1. årh. e. Kr. (Johnstad 2005 s. 69)

⁸ Hillelittene var tilhengere av rabbineren Hillel (Johnstad 2005 s. 69).

Allerede i Dekalogen er viktigheten av ekteskap foreskrevet i det sjette budet ”Du skal ikke begå ekteskapsbrudd”. Forstått ut fra gammeltestamentlig seksualmoral må man tolke dette dit hen at dette i første rekke gjelder for mannen. Seksualiteten skal finne sin tilfredsstillelse innenfor ekteskapet. Hvordan ektefellene skal forholde seg seksuelt til hverandre er det også klare forskrifter på. For eksempel at man ikke skal ha samleie under menstrasjonsperioden ettersom kvinnen da er å anse som uren. Ekteskapsbrudd der en gift kvinne er innblandet er en meget alvorlig forbrytelse, mens forholdet mellom en gift mann og en ugift kvinne ses på som en mindre forbrytelse. En jente/kvinne skal være jomfru ved ekteskapets inngåelse, og om det senere viser seg at hun ikke var det så anklages hun for ekteskapsbrudd.

Ekteskapsbrudd i ulike former fører som regel alltid til dødsstraff, så vel for kvinner som for menn. Voldtekt medfører i henhold til Deut. 22.23-24 også til dødsstraff, og avstraffelsen skjer da gjennom steining. Kvinnen blir straffet fordi hun ikke ropte om hjelp, og mannen for å ha krenket en annen manns kvinne. Homoseksualitet, incest og sodomi straffes også med døden.

Polygami er som tidligere nevnt tillatt, men monogami, med henvisning til Adam og Eva, er det ideelle forholdet (Meiselman 1978 s. 120). Det er bare mannen som kan ta initiativ til skilsmisse, men kvinnen er ikke helt uten rett. Hun kan klage for en rett, noe som kan påby mannen til å ta et initiativ til å inngå en skilsmissekontrakt (Meiselman 1978 s. 100).

Forfatteren Meiselman fremhever i sin bok ordet *hesed* (- barmhjertighet, være god mot, lage en overenskommelse) i det jødiske synet på seksualiteten og ekteskapet. Han mener at grunnen for ekteskapet er *hesed*⁹, og at dette er viktig å ta hensyn til innenfor de mange forskrifter som omhandler ekteskapet. Både mannen og kvinnen skal vise barmhjertighet overfor hverandre. Den viktigste betydningen av *hesed* er at man skal virke utenom seg selv. Det er forklaringen på hvorfor kvinnen steller i hjemmet og føder barn (Meiselman 1978 s. 33).

⁹ Meiselman 1978 s. 24 kap. 5

Ulike kvinnebilder som fremkommer i GT

Blant mange av historiene i Det gamle Testamentet blir mange ulike kvinner omtalt, og disse kvinnene var like ulike som de er nå. Et eksempel er Sarah, Abrahams hustru, når hun sier: ”Driv ut denne tjenestekvinnens sønn” (Gen. 21.10), og Abraham tviler. Man da får han høre Guds stemme: ”Lytt til Sarah i alt hun sier”.

I Dom. 14 – 16 møter vi Delila, som beskrives som en meget lur og listig kvinne. Hanna, som vi leser om i 1 Sam., karakteriseres gjennom sin sorg over sin barnløshet. Rut beskrives som en karakterfast kvinne. Dronningen av Saba beskrives som hard og kald. Det er spesielt to ting hos kvinner som i følge GT er viktige, og de kan vi lese om i Høysangen og Ordspråksboken. I Høysangen er det den elskede bruden som beskrives med glød og henførelse (Høysangen 7.7-9). I Ordspråksboken finner man et annet bilde av kvinnen som en god og from hustru, og ”Mannen har full tillitt til henne....” (Ordspråksboken 31.11).

I Genesis 2 beskrives mann og kvinne ut fra skapelsesverket. Her blir også mannen tillagt den største betydningen, ikke minst fordi han ble skapt først. Kvinnen ble laget av ribbet fra mannen, noe som gjorde at mannen da ble ufullkommen, og kvinnen et produkt av mannen. Som et supplement til mannen ble kvinnen skapt. Det synes klart at kvinnen er av samme substans som mannen, men allikevel underordnet mannen. Siden mannen måtte av med sitt ribben, og dermed ble ufullkommen, er nok mange av antikkens tekster inspirert av det, og sett det som et overordnet mål å gjøre mannen fullkommen igjen, slik han var ved begynnelsen. Denne streben etter fullkommenhet vedvarte gjennom store deler av antikken.

2.4. Finner vi tekster fra antikken eller GT som har et negativt seksualsyn?

Som vi har sett fremkommer det slik jeg ser det ingen direkte seksualforakt eller kvinneforakt i den greske antikke litteraturen. Man kan da undre seg over hvorfor noen hevder at det negative synet på seksualitet stammer fra den greske antikken. Riktignok kan det sies at de hadde et liberalt syn på seksualitet i forhold til dagens moralske grenser, da spesielt med tanke på homoseksualitet eller guttekjærlighet.

Det er imidlertid viktig å merke seg at seksualitet og kjønn i antikken ikke var bundet opp mot kjønn, men ble sett på som et maktfordelingsforhold mellom to mennesker, og seksualmoralen gav uttrykk for den hierarkiske og patriarkalske maktstrukturen i samfunnet (Endsjø og Moxnes 2002 s. 14, 15). Det alminnelige og naturlige i antikken var at menn hadde sex med både kvinner og menn.

Sex mellom kvinner finnes det svært lite litteratur om, men vi kan utgå fra at denne type sex ble sett på som unaturlig da det representerte to passive partnere (Endsjø og Moxnes 2002 s. 19). Idealmønstret for seksuell oppførsel i antikken og førkristne tider var sannsynligvis monogami, trofasthet og forplantning som begrunnelse for seksuell omgang. Disse normene for seksuell omgang var sannsynligvis ikke noe som kristendommen fant på slik kanskje mange har trodd (Moxnes 2002 s. 43).

Antikkhistorikere har slått fast at skillet mellom aktiv og passiv ved seksuelle relasjoner var langt viktigere for den sosiale identiteten enn om seksualpartneren var mann eller kvinne (Dover 1978 s. 16).

Etter min mening fremkommer det også klare skiller mellom mann og kvinne i GT slik som tilfellet er i den hellenistiske litteraturen. Kvinnen var underordnet i ett og alt, samtidig som en viss likhet tilstrebes. Det meste handler om mannen, og mannligheten er det sentrale. Likheten mellom det hellenistiske menneskesynet og det som fremkommer i GT sine skrifter har mange likheter, men det er også klare skiller, spesielt når det gjelder seksualitet. GT tar sterk avstand fra guttekjærlighet og homoseksualitet av enhver art. Det kan være mange grunner til det, men for jødene var det viktig å "fylle jorden med sine", og de reproduktive evnene var det som ble sett på som viktigst. Samtidig var det nok også viktig

for jødene å skape et klart skille til ”hendningene” som ble fremstilt svært negativt, som personer med alle slags laster (Moxnes 2002 s. 56).

Kjønn sa noe om identitet, og om hvem man var, mens kjønnsrollene var mer avhengig av kultur, historie og miljø. Det å være mann eller kvinne hadde i stor grad å gjøre med sosial status, og ens plass i fellesskapet, og ikke om man kroppslig sett var av den ene eller andre naturen. Førkristne tanker om kjønn utgikk nok i stor grad fra antikkens filosofi, og må derfor sees i en større helhet enn bare ut fra GT. Ser vi på antikken og GT under ett kan vi fastslå at vi har arvet syn fylt av motsetninger.

Etter å ha sett på menneskesynet innenfor den greske antikken og i Det gamle Testamentet når det gjelder kjønn og seksualitet finner jeg det naturlig i neste del av oppgaven å gå over til tekstene i det Nye Testamentet for å se på de endringene som eventuelt kommer frem der.

Del 3. Seksualitet og synd i tidlig kristen tid

3.1. Adam, Eva og Slangen

Historien om Adam, Eva og Slangen ble nedskrevet for ca. 3000 år siden, og sannsynligvis var den allerede blitt gjenfortalt gjennom mange generasjoner før det.¹⁰ Den amerikanske religionsforskeren Elaine Pagels ble fascinert over hvor sterk påvirkning denne historien har hatt på den vestlige kulturen, og skrev boken *Adam, Eve, and the Serpent* (1989). Hun sier selv i bokens forord at hun ikke har skrevet en bok om kristendommens begynnelse, men at hun i stedet har vært interessert i å se på den intellektuelle siden av historien sett ut fra en hermeneutisk vinkel om hvordan ideer blir til og hvordan de føres videre (Pagels 1989 s. xx).

3.2. Jesus sitt syn på ekteskap, kjønn og seksualitet

Tiden rundt Jesu fødsel var en turbulent og omveltende tid for jødene (Pagels 1989 s. 3). Romerne hadde gjennom lengre tid okkupert datidens Judea, og jødene var igjen ikke herre over seg selv. Herodes den store og hans nærmeste etterfølgere samarbeidet med okkupantene, noe også mange andre rike jøder gjorde. En del valgte helt å overgi den jødiske religionen for den romerske. Også mange av prestene i tempelet i Jerusalem ble beskyldt for å samarbeide med romerne. For mange jøder, kanskje først og fremst de fattigste og de som levde på landsbygda, vakte dette samarbeidet ondt blod, og de så på den nære kontakten med romerne som et svik mot det jødiske folket og den jødiske religionen. Flere jødiske grupper, blant annet fariseerne, mente at den jødiske religionen var blitt smittet av hedendommen og forsøkte på ulike måter å rense religionen. I år 66 startet jødene en krig mot romerne, som bl.a. endte med at tempelet i Jerusalem brant ned. Det jødiske folket ble gjennom denne krigen enda mer splittet, og fariseerne som rettet skarp kritikk mot det jødiske presteskapet dannet etter krigen den rabbinske bevegelsen. Bevegelsen ønsket å samle det jødiske folket gjennom bl.a. en felles lovsamling bygd på fordypning i Thoraen.

En annen gruppe som må nevnes i denne forbindelsen er essenerne. De overgav Jerusalem for å bygge et nytt samfunn i ørkengrottene ved Døde havet, der de levde i klostreskap og i sølibat. Det var på denne tiden at Jesus kom til å virke. Og på bakgrunn av de hendelser

¹⁰ <http://southerncrossreview.org/14/pagels.htm> s. 1

som nevnt over var det kanskje ikke så rart at Jesus fikk sterk innflytelse, kanskje først og fremst blant de fattige og de som bodde ute på landsbygda. Jesus talte om dommedagen som var nært forestående der de rettferdige skulle få sin belønning og de onde sin rettmessige straff (Lukas 6.20-25). Dette var et lindrende budskap for en allerede nedtrykt og okkupert befolkning.

Ekteskap og samliv i NT

Jesus krevde lydighet for loven, men satte også et krav om en indre renhet av sine følgesvenner. Dette kommer tydelig frem i Jesus tolkninger av de 10 bud.

”Dere har hørt det er sagt: Du skal ikke bryte ekteskapet. Men jeg sier dere: Den som ser på en kvinne med begjær etter henne, har allerede begått ekteskapsbrudd med henne i sitt hjerte” (Matteus 5.27-28).

Det Jesus talte om var et allerede voksende behov for en stor del av den jødiske befolkningen (Pagels 1989 s. 5). Man kan i ettertid spørre seg om Jesus hadde fått den responsen han fikk om jødene hadde levd i en stillere periode. Det han krevde av sine følgesvenner var ikke lite. Om det var lettere for dem å følge Gud uten sin familie så hvorfor da ikke forlate den til fordel for sølibat ”for himmelrikets skyld” (Matteus 19.10-12), eller ”gi til alle som ber deg, og tar noen det som er ditt, så ikke krev det tilbake”. ”Elsk dine fiender, gjør godt og gi lån uten å håpe på å få noe igjen” (Lukas 6.30:35). Med Elaine Pagels egne ord: ”*Hans budskap kunne ikke vært mer radikalt, da eller nå*”.¹¹

Det finnes flere skriftsteder der Jesus snakker om ekteskapet, men den kanskje mest konsise og pregnante fremstilling av Jesu syn på ekteskapet og skilsmisse finner vi i en av hans samtaler med fariseerne (Mark 10.1-12). Fariseerne var opptatt av hva Jesus mente var lovbestemt om skilsmisse (Mark 10.2) og ”tillatt” (Mark 10.4), og de mente at ingen kunne, etter lovens bokstav, bestride at skilsmisse var tillatt.

Jesus besvarte spørsmålet med et nytt spørsmål: ”Hva har Moses pålagt dere?” (Mark 10.4). Dermed flyttet Jesus perspektivet bort fra det juridiske og over på et etisk-religiøst

¹¹ Pagels 1989 s. 5 Innledning

grunnlag. I 5 Mos 24.5 heter det bl.a. ” ...at en nygift mann ikke skal ha andre plikter enn å glede henne som han har tatt til kone”. I lys av Moselovens ulike bestemmelser har Moses pålagt mannen å vise omsorg og ansvar for sin ektefelle. Jesus bestrider ikke fariseernes argumentasjon om at Moses tillot skilsmisse, men han mener at den var gitt for de *harde hjerters skyld*. Med dette uttrykket henspiller Jesus til de mange anklagene om israelittenes forherdede og harde hjerter som vi kan lese om i 5 Mos 10.16, Sal 95.8, Jer 4.4, 23.17 og Esek 3.7.

I Mark 10.6 henviser Jesus til hvordan det var ”fra begynnelsen av, ved skapelsen” og viser til to tekster fra 1 Mos 1-2. Det står ikke her noe eksplisitt om ekteskap, men Jesus bruker sitatene på en slik måte at ekteskapet blir en konsekvens av at mennesket er skapt til mann og kvinne (1 Mos 1.27). Videre viser han til 1 Mos 2.24: ”Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett”. Dette verset tolkes i både jødisk og kristen tradisjon som et ord om ekteskapets innstiftelse. Når det heter at mannen ”forlater” sine foreldre betyr det at båndet til foreldrene kuttet, og at han etablerer et nytt bånd, ekteskapet. Dette båndet binder to mennesker til hverandre på en forpliktende måte, og kjærligheten mellom mann og kvinne kan utfolde seg slik Gud hadde tenkt.

Jesus forsvarte også de som ikke klarte å overholde Guds strenge orden, og i Joh. 8.1-11 kan vi lese om kvinnen som ble tatt for hor og risikerte døden. Denne fortellingen handler muligens om sex utenfor ekteskapet. I Joh. 4.1-45 omtales den samaritanske kvinnen som hadde hatt fem menn. Andre halvdel av Luk 16.18 (Matt 5.32b), tar Jesus opp et annet eksempel på skilsmisse og gjengifte. Her beskrives en konkret situasjon der en kvinne er skilt og en mann ønsker å gifte seg med henne. Jesus erklærer at en mann som inngår et slikt ekteskap er en ekteskapsbryter, jfr. Rom 7.3. Men gjennom Matt 19.9 kan vi se at Jesus åpner opp for en unntaksbestemmelse både når det gjelder skilsmisse og gjengifte.

Jesus anbefaler sølibat

Hvordan ble så Jesus sitt budskap omsatt i praksis? Hvordan tolket hans disipler og andre etterfølgere Jesus sitt budskap? Jeg nevnte innledningsvis at Pagels kom frem til at forholdet mellom seksualitet og moral i all hovedsak går tilbake til tolkninger av Genesis. I henhold til Det Nye Testamentet henviser Jesus til Genesis kun i et tilfelle, og det var som

et svar på spørsmålet om lovligheten av skilsmisse (Pagels 1989 s. 13). Jesus sin tolkning var kanskje enda mer radikal enn det jødiske skriftlærde var kommet frem til. I henhold til jødisk lov var skilsmisse lovlig, og det de skriftlærde diskuterte var hva som skulle til for å få skilsmisse, ikke om det var lovlig eller ikke. Lovligheten for skilsmisse var en selvfølge for jødene da hovedpoenget med deres tilværelse var å oppfylle Guds ønske om å være fruktbare og fylle jorden (Genesis 1.28). Om et ekteskap var barnløst kunne mannen skille seg fra sin hustru eller ta ytterligere en hustru for på den måten å oppfylle Guds ord.

Jødene henviser til Genesis 2.23-24 når det gjelder deres grunnleggende lover om ekteskapet (Pagels 1989 s. 13), og fra disse ord og gjennom tolkninger fikk man frem et forbud mot bl.a. homoseksualitet og utenomekteskapelige forbindelser. Jesus tolkning av den samme teksten opprørte de jødiske skriftlære. Da fariseerne spurte ham svarte han:

”Har dere ikke lest at Skaperen fra begynnelsen av skapte dem til mann og kvinne, og sa: Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to skal bli ett. Så er de ikke lenger to, deres liv er ett. Det som altså Gud har sammenføyd, skal mennesker ikke skille” (Matteus 19.4-6).

Jesus tolkning ble til og med for mye for disiplene som mente at da var det bedre å ikke gifte seg, noe Jesus sa seg enig i (Matteus 19.12). Jesus priste de barnløse kvinnene og evnukkene som jødene foraktet fordi for dem var forplantningen viktigst.

Paulus skulle 20 år senere gå enda lengre enn det Jesus hadde gjort. Han mente at det beste var å avstå fra alle seksuelle handlinger (Pagels 1989 s. 16).

Mine kommentarer til Jesus

Selv om Jesus tilsynelatende satte visse grenser for ekteskapet så sier han i følge tekstene svært lite om kjønn og seksualitet. Det er etter min mening få ting Jesus sa om kvinner som skaper et inntrykk av likeverdighet mellom kjønnene. Mannen fremstilles som den overordnede og kvinnen som den underordnede. Når Jesus anbefaler sølibat mener jeg det gjelder for hans elever, og ikke som en generell regel. Jeg kan ikke finne noen belegg for at Jesus har uttalt seg direkte negativt om verken hetero- eller homoseksualitet.

3.3. Paulus sitt syn på ekteskap, kjønn og seksualitet

Paulus om ekteskap og skilsmisse

Paulus sitt syn i moralske spørsmål om ekteskap og seksualitet må sannsynligvis regnes for å være "the common ethic" i hellenistisk jødisk tradisjon (Balch og Osiek 1997 s. 104).

Men vi må anta at det fantes både de mer radikale og mer liberale enn det Paulus sitt syn utgjorde. For eksempel filosofen Epicurus (341-270 B.C.E) konkluderte med at samleie mellom mann og kvinne ikke var godt for helsen, og at det aldri har gjort en mann godt.

Tvert om var han heldig om samleie ikke har skadet ham. I en medisinsk håndbok fra det første århundre fremgår det at samleie er en del av naturen, og så lenge samleie ikke fører til apati eller smerte så er det ufarlig (Balch og Osiek 1997 s. 105).

I 1 Kor 5-7 (og 14.33b-36) kommer Paulus med en lengre utredning i hvordan man skal forstå forholdet mellom mann og kvinne og seksualitet. Paulus bekrefter i det vesentligste Jesus syn på seksualliv og ekteskap. Når Paulus i 1 Kor 7 tar opp en rekke seksuøletiske spørsmål er det sannsynligvis på bakgrunn av at han ventet Jesus tilbakekomst. Her ber han menigheten å overveie om de i det hele tatt skal gifte seg (1 Kor 7.7), det fordi de ugifte lettere kan bruke sin tid til menighet og misjon. For Paulus var frivillig sølibat et gode både for enker, enkemenn og unge ugifte.

I 1 Kor 7.9 kommer det klart til uttrykk hva Paulus mener når han sier: "Kan de ikke leve avholdende, så la dem gifte seg. For det er bedre å gifte seg enn å brenne av begjær".

Her operer Paulus kun med to kategorier, leve avholdende eller la dem gifte seg. Alt annet fremstår for Paulus som hor. Paulus kommer også inn på blandingsekteskap, dvs. ekteskap inngått mellom en troende og en ikke-troende. Her åpner Paulus for skilsmisse såfremt at den ikke-troende parten ønsker skilsmisse etter at den andre parten har blitt troende.

Men Paulus sier ingenting om at den som er blitt uskyldig skilt er fri til å gifte seg igjen.

Paulus viser i Ef. 5.31 til 1. Mos 2.24 (slik Jesus også gjorde) som basisteksten for ekteskapets guddommelige innstiftelse. I 1 Kor 7.10-16 behandler Paulus spørsmålet om skilsmisse og gjengifte.

”Til den som er gift, har jeg dette påbudet, ikke fra meg selv men fra Herren: En kvinne skal ikke skille seg fra sin mann. Men hvis hun skiller seg, skal hun leve ugift, eller forlike seg med mannen. Og en mann skal ikke skille seg fra sin kone”.
(1 Kor 7.10-11)

Som vi her ser av teksten er det forbud mot skilsmisse, det gjelder både for mannen og kvinnen. Men om skilsmisse likevel skjer er det å gjengifte helt utelukket.

Når vi behandler disse spørsmål må vi skille på ideal og virkelighet, noe også flere av tekstene i NT åpner opp for. Det finnes unntak fra Guds lov både i Matt 5.32 og 19.9 og i 1 Kor 7.

Men går vi til Rom 7.1-3 ser vi at her er det kvinnen som står i fokus. Gjennom ekteskapet binder hun seg til mannen ”så lenge han lever” (Rom 7.2). Hun gis rett til å inngå nytt ekteskap kun såfremt at den tidligere ektemannen er død (Rom 7.3).

Paulus så på seksualiteten som et slags slaveri. Om det er mulig skulle både mann og hustru leve i sølibat. Til og med tilfeldige seksuelle forbindelser er ifølge Paulus slaveri. Paulus går så langt at han bruker samme vers som tidligere nevnt i forbindelse med ekteskapet for å beskrive seksuell kontakt med en prostituert:

”Eller vet dere ikke at den som holder seg til en skjøge, blir ett legeme med henne? Det er sagt: ”De to skal være ett”. Men den som holder seg til Kristus, blir en ånd med ham”. (1 Kor 6.16-17).

Man bør imidlertid tillegge at selv om Paulus oppmuntret til sølibat også innenfor ekteskapet så var det ikke strengt nødvendig. Det beste var at man ikke giftet seg i det hele tatt, ”Men dersom de ikke kan være avholdende, bør de gifte seg. For det er bedre å gifte seg enn å brenne av begjær” (1 Kor 7.9). Pagels mener derfor at Paulus ikke helt tok avstand fra ekteskapelige relasjoner (Pagels 1989 s. 17). 1 Kor 7.2-5 stemmer med de ovennevnte Paulusord.

Men Paulus sier samtidig: ”Det jeg altså mener, brødre, er dette: Det er kort tid igjen. Fra nå av skal de som har kone, være som de ingen hadde” (1 Kor 7.29).

Dette må tolkes som seksuell avholdelse også innenfor ekteskapet, selv om det kanskje ikke var en tvingende nødvendighet i Paulus sine øyne. Man bør huske at de første kristne, også Paulus, levde i den tro at det nye riket skulle komme i deres tidsalder, og at alle forpliktelser som gav dem ytre bekymringer ville fjerne dem fra Gud.

Paulus snakker om ekteskapet som en trøst for de som er for svake til å avstå fra seksuelle handlinger. Jesus tillot ikke skilsmisse, noe Paulus aksepterte (Pagels 1989 s. 16). Det er ikke helt lett å tolke Jesus og Paulus på dette området, og det å få et klart svar på hva de sto for er ikke gjort i en håndvending. Om man aksepterer at skilsmisse er ulovlig, men samtidig oppmuntrer elevene til å forlate sine familier til fordel for den nye enheten med Gud, hvordan skal så den gjenlevende familie overleve? Det er viktig i dette spørsmål å huske at det var mannen som i første rekke hadde ansvar for å forsørge familien. Om han forlater familien vil det bety at de gjenværende ville få store problemer i å forsørge seg.

Paulus om kjønn

Paulus som på mange måter representerer NT, setter en kristen standard og definisjon på mann/kvinne, og på kjønn, gjennom bl.a. 1 Kor 11 og Galaterbrevet 3.28. Men vi kan ikke lese disse tekstene helt bokstavelig, og må se på de som en metafor, altså i overført betydning. I 1 Kor 11 står det blant annet følgende: ”Kristus er enhver manns hode, mannen er kvinnens hode, og Gud er Kristi hode”(v.3), ”mannen er Guds bilde og ære, mens kvinnen er mannens ære”(v. 7), ”mannen er ikke av kvinnen, men kvinnen av mannen” (v. 8), ”mannen ble ikke skapt for kvinnens skyld, men kvinnen for mannens skyld” (v. 9), ”men i Herren finnes verken kvinne uten mann eller mann uten kvinne” (v. 11), ”kvinnen er av mannen, slik også mannen av kvinnen er” (v. 12). Paulus fremla her en hierarkisk modell slik han oppfattet totaliteten. Her står Gud på toppen av stigen, så kommer Kristus, så mannen og til slutt kvinnen. Mannen er kvinnens hode (v. 3). Mannen er skapt i Guds bilde (v.7), og kvinnen ble skapt for mannens skyld (v. 9). Det kan synes som om Paulus forsøkte å oppheve kjønnsforskjellene når han skrev (v. 11), at i Herren finnes verken mann eller kvinne. Men Paulus stadfestet også at mannen ble født gjennom kvinnen (v.12), slik at han tillot kvinnen verdi, men presiserte at kvinnen var av mannen.

Mann og kvinne har iflg. Paulus utseendemessige og kroppslige ulikheter, men de forskjellene opphører innenfor Gud. Da er alle like, noe han forklarer nærmere i Gal. 3.28, hvor han poengterer en form for likestilling av kjønnene innfor Gud. Men rent samfunnsmessig og sosialt eksisterte skillet som fremhevet mannen som idealet, mens kvinnen blir redusert til ufullkommen og annenrangs.

Gal. 3.26-28 – på vei mot likestilling?

I dette bibelverset snakket Paulus om ”ikke mannlig og ikke kvinnelig”, og opphever tilsynelatende dermed kjønnsforskjellene, noe som i ettertid er blitt tillagt å være et uttrykk for likestilling mellom kvinner og menn (Endsjø og Moxnes 2002 s. 16). Men hva han egentlig mente er noe uvisst. Mest sannsynlig sto Paulus for en avskaffelse av kjønn innfor Gud, mer enn for likestilling mellom kjønnene.

Det at mannen iflg. Paulus også kan forlange at kvinnen alltid er tilgjengelig, viser klart at Paulus operer med et kjønns hierarki, og vi kan trygt konstatere at Paulus oppleves ambivalent i forholdet til kjønn og kvinner.

Mine kommentarer til Paulus

Det er innlysende for meg at Paulus bygde mye av sitt idealbilde på mannen fra antikkens tekster. Det kan muligens forstås dit hen at forskjellen mellom kjønnene er likegyldige når det gjelder frelse, men at Paulus opprettholdt kjønnsforskjellene i det jordiske liv synes det liten tvil om. Paulus er på mange måter meget tvetydig i klassifiseringen av kjønn, og er derfor også blitt gjort til gjenstand for uttallige tolkningsstudier. Paulus var og forble en enkjønnstenker, da han konstaterte at det overlegne og fullkomne er det mannlige. Paulus peker imidlertid på at det er et avhengighetsforhold mellom kjønnene (1 Kor 11.9), men det blir nødvendigvis ikke det samme som likestilling mellom mann og kvinne.

Det kan være vanskelig å få noen god oversikt over hvordan ekteskap og seksualitet ble praktisert under Paulus egen tid, men nettopp Paulus syn får oss til å tro at det forelå en moralsk middelmådighet som Paulus så viktigheten av å skjerpe.

En kjent filosof og samfunnspolitiker på Paulus tid var Plutark. Han så på seg selv som dypt moralsk, og kan muligens representere den greske mannens og det greske samfunnets moralske standard. I sin bok om ”*Advice to the Bride and Groom*” gav han følgende råd til et nygift par:

”The lawful wives of the Persian kings sit beside them at dinner, and eat with them. But when the kings wish to be merry and get drunk, they send their wives away, and send for their music-girls and concubines. In so far they are right in what they do, because they do not concede any share in their licentiousness and debauchery to their wedded wives. If therefore a man in private life, who is incontinent and dissolute in regards to his pleasures, commit some peccadillo with a paramour or a maidservant, his wedded wife ought not to be indignant or angry, but she should reason that it is respect for her which leads him to share his debauchery, licentiousness, and wantonness with another woman.¹²

Enkelte historikere i vår egen samtid har beskrevet Plutarck som en “libertiner”, men det blir ut fra et moderne moralsk syn og ikke fra et historisk synspunkt (Balch og Osiek 1997 s. 113). I antikken var vennskap sett på som et naturlig forhold mellom gutter og menn som også innbefattet seksualitet. Plutarch argumenterte mot dette synet og mente at kvinner kunne inngå et vennskap med menn like mye som gutter/menn kunne. Han mente at ekteskapet ikke lengre bare var til for å produsere barn, men at det også handlet om seksualitet utover det å få barn, og ikke minst om ekteskapet som erstatter for vennskapet. Dette gav vennskapelige relasjoner en ny dimensjon ved at kvinnen ble mer likeverdig mannen, noe som stryket ekteskapet i forhold til det tidligere mannsfellesskapet.¹³ Dette synet medførte kulturelle endringer, og var en viktig sak i samfunnsdebatten på den tiden.¹⁴ Vi ser da også at Paulus går fra å bruke ordet vennskap til ekteskap, 1. Kor 7,3-4. Paulus seksualmoral mener jeg kommer klart til uttrykk i 1 Kor 6.12-20. Her snakker Paulus til menn som det moralske subjektet, og kvinner blir moralske objekter (Moxnes 2002 s. 51).

¹² Balch og Osiek 1997 s. 112

¹³ Moxnes 2002 s. 40

¹⁴ Balch og Osiek 1997 s. 115

Det at kjønnsrollemønstret ble oppfattet svært ulikt i tidlige tider av kristendommen synes jeg kommer godt frem i Gal. 3.28. Her blir menn og kvinner sett på som tilsynelatende likeverdige. Men det har sannsynligvis vært en konfliktfylt holdning hos mange i den tidligkristne tiden til hvordan kjønn skulle defineres og hvordan kjønnsrollemønstret skulle praktiseres og utøves, ikke minst hos Paulus. Men det kan allikevel synes som om antikkens kjønnsbilde forandret seg noe i førkristen og tidlig kristen tid og med Paulus, kanskje mest på den sosiale inndeling av kjønn, som til en viss grad styrket kvinnens status og rolle. Men jeg synes også at mange av Bibeltekstene gir klare føringer i forskjellen mellom kjønn, og spesielt for kjønnsrollene. Denne bastante og klare kjønnsdelingen har etter min mening sannsynligvis hatt en underkuende virkning på kvinners kjønnsrolle i forhold til menn både før og etter Jesus tid.

3.4. Radikal videreføring av Paulus

Det at tolkningen av å leve i sølibat var bedre enn ekteskap skulle komme til å spre seg i de første århundrene etter Jesus død. Denne tolkningen fikk også stor oppslutning blant ungdom, og særskilt populær ble historien om Tekla (Pagels 1989 s. 18). Tekla var en ung kvinne og tilhenger av Paulus. Oppmuntret av Paulus snakket hun i sin hjemby om det rene livet i sølibat, og hun nektet derfor å gifte seg med sin rike kjæreste som kunne forsørge både henne og moren, på bakgrunn av Paulus sine oppmuntringer om å leve i sølibat. Kjæresten som hadde stor innflytelse fikk Paulus arrestert, fordi Paulus i hans øyne gikk rundt og oppfordret og oppmuntret folk til å bryte med gamle lover og seder. Tekla ble stevnet inn som vitne i saken mot Paulus, men hun nektet å uttale seg. Hennes mor fikk da et raseriutbrudd og oppfordret byens borgermester til å brenne Tekla på bålet som skrekk og advarsel til andre kvinner fordi hun brøt med de lover og regler som var vanlige på den tiden. Paulus ble av borgermesteren dømt til pisking og forvisning fra byen, og Tekla skulle brennes på bålet. Men akkurat da bålet tar fyr kommer det et kraftig regnvær innover byen, og i alt oppstyret som skjer klarer Tekla å rømme fra byen. Hun leter etter Paulus, og på sin vei blir hun flere ganger forsøkt voldtatt. For å unngå lignende hendelser klipper hun håret sitt og kler seg ut som en mann. Hun lykkes i å finne Paulus, som i følge historien til å begynne med ikke ville godta henne som evangelist. Hun døper da seg selv og fortsetter standhaftig å følge Paulus, som til slutt gir henne sin velsignelse. Historien forteller at hun reiste rundt med sitt budskap, og at hun senere ble en hellig kvinne. I flere århundre så de østlige kirkene på henne som en Helgen.

Om denne historien er sann eller ikke så inspirerte den mange kvinner til å bryte med sine familier og nekte å gifte seg. Historier som denne kunne nok ha påvirket mange av datidens unge til å bryte med tradisjoner som kjentes urettferdige, og velge et liv i sølibat.

Et liv som sikkert for mange føltes som en befrielse i forhold til hva som ellers var tradisjon på den tiden. Videre tror man også at denne historien ble brukt som et forsvar for kvinners rett til å døpe og reise rundt med det kristne budskapet om sølibat. Kvinnelige asketer har da også senere kalt seg for ”nye Tekler” (Pagels 1989 s. 20).

En annen historie som var populær under denne tiden var historien om Mygdonia (Pagels 1989 s. 21ff). Mygdonia var hustru til en indisk aristokrat. Ved en anledning fikk hun høre

at apostelen Thomas skulle tale i hennes hjemby, og som skikken var ble hun båret på stol av sine slaver til begivenheten. Thomas overså henne helt, og henvendte seg i stedet til hennes slaver og snakket om likhet for alle mennesker innenfor Gud. Full av anger kastet Mygdonia seg ned på bakken og innrømte at ”vi virkelig handler som ufornuftige dyr”, hvorpå hun ba Thomas om å lære seg evangeliet. Foruten å lære henne evangeliet overbeviste Thomas henne at om hun virkelig ønsket å leve etter og følge evangeliet så måtte hun også leve i sølibat i sitt ekteskap for ellers ville hun miste den sanne samhörigheten med Gud. Hun ble overbevist om det Thomas fortalte, og lykkes også å overbevise sin mann om at dette var det rette.

3.5. Mot en modifisering av budskapet

Historier som nevnt over florerte blant de tidligkristne, og viser hvordan en del av disse oppfattet Jesus sitt budskap om at samhørighet med Gud krevde store forsakelser.

Samtidig kritiserte mange av datidens kristne denne radikale holdningen, og disse forsøkte å komme frem til en mer moderat tolkning av evangeliet. Pagels nevner for eksempel Clemens av Alexandria som levde i Egypt omkring år 180 som anså at de som forsøkte å etterleve Jesus i ett og alt var arrogante og dumme (Pagels 1989 s. 22). En mer liberal tolkning av Jesus og Paulus sitt budskap skapte imidlertid problemer (Pagels 1989 s. 23ff). Noen av Jesus sine uttalelser kunne være vanskelige og modifisere, som forbudet mot skilsmisse og ”Om noen kommer til meg, må han sette dette høyere enn far og mor, hustru og barn, brødre og søstere, ja, sitt eget liv. Ellers kan han ikke være min disippel” (Lukas 14.26).

Forfatteren av Matteusevangeliet velger å skyte inn bisetninger, som for eksempel etter Jesus fordømmelse av skilsmisse, der Matteus skriver: ”Den som skiller seg fra sin hustru av noen annen grunn enn hor, og gifter seg med en annen, han begår ekteskapsbrudd” (Matteus 19.9), eller der Matteus omformulerer Jesus uttalende i forhold til Lukas 14.26 som nevnt over:

”Den som elsker far eller mor mer enn meg, er meg ikke verd. Den som elsker sønn eller datter mer enn meg, er meg ikke verd” (Matteus 10.37).

Pagels mener at Matteus må ha vært klar over bristen på overensstemmelse og at han hadde vanskeligheter med den. Hvordan det enn nå er så åpner Matteusevangeliet opp for to tolkningsmuligheter. Et liv i kyskhets og sølibat med forsakelser for de som ønsker å fremstå som ”fullkommen” (Matteus 5.48), eller et liv som ikke skiller seg så veldig fra datidens jødiske familieliv. Dessuten er skilsmisse igjen tillatt.

Når det gjelder Paulus har hans elever skrevet flere egne brev i Paulus sitt navn, sannsynligvis i et forsøk på å modifisere Paulus mest radikale uttalelser og tekster. Flere av disse finnes i Det Nye Testamentet som ekte Paulusbrev. Det er til og med i dag en viss uenighet om hvilke av Paulus sine 13 brev i Det Nye Testamentet som kan regnes for å

være ekte. De fleste forskere er i dag er enige om at første og andre brev til Timoteus og brevet til Titus ikke er Paulus egne. De skiller seg i vesentlig grad fra de andre både når det gjelder stil og innhold. Videre regner de fleste forskere også med at brevet til Efeserne, Kolosserbrevet og 2 brevet til Tessalonikerne hører med i kategorien til de sekundærpaulinske brevene. Disse sekundærpaulinske brevene forkaster alle Paulus sine mest radikale asketiske hensikter. Han fremstår i disse brev med Pagels ord som en ”hjemmets beskytter fremfor en radikal forkynner” (Pagels 1989 s. 23).

I noen av de sekundærpaulinske brevene rettes det en oppfordring til kvinnene om å overlate forkynnelsen av evangeliet til mannen. Kvinnen skal:

”...ta imot læren i taushet; hun skal underordne seg. Jeg tillater ikke en kvinne å opptre som lærer, heller ikke å være herre over mannen; hun skal være stille. For Adam ble skapt først og så Eva. Og Adam ble ikke forført, men kvinnen lot seg forføre, og brøt budet. Men hun skal bli frelst, igjennom sin barnefødsel, så sant hun holder fast ved tro, kjærlighet og helliggjørelse og lever som det sømmer seg” (1 Tim. 2.11-15).

Pagels får bred støtte fra flere forskere i sitt syn på at 1 Timoteusbrev reiser kritikk mot de som ble oppmuntret av historiene om Tekla og Mygdonia (Pagels 1989 s. 24).

Jeg har tidligere vist at selv om Paulus ikke anser sølibat som en tvingende nødvendighet, så oppfordres om ikke annet, elevene hans til det. I brevet til Timoteus oppfordres elevene til det motsatte. En forsamlingsleder/tilsynsmann er en som viser at han kan ”...lede sitt eget hus...” (1 Tim. 3.2-5), og en kvinne kan reddes om hun holder seg til det tradisjonelle familiemønsteret.

Inntil nå har jeg vist hvordan Jesus og Paulus sitt budskap tolkes og omtolkes under det første århundre etter Kristus. Det er kanskje ikke så rart å forstå at det fantes mange ulike tolkninger av budskapet med tanke på hvilke forhold de levde under. Man må tenke på de sosiale normene og skikkene man hadde å rette seg etter på den tiden, noe som krevde store

oppofringer både for mann og kvinne. Mannen hadde som regel alt ansvar når det gjaldt forsørgelse av familien, og kvinnene var henvist til hjemmet og til ekteskap som var gjort opp mellom foreldrene uten at kvinnene hadde mulighet til å påvirke dette i særlig grad. Avhengig av hvilken oppfatning man hadde og hvilke normer man levde under så ble Jesus og Paulus tolket på ulike måter. De som valgte å tolke Jesus og Paulus på en mer moderat måte hadde sine utfordringer å slite med. Dessuten var mange av de første tilhengerne til Jesus jøder, og så ikke seg selv som skapere av en ny religion, men forsøkte å anpasse Jesus sitt budskap så langt som det var mulig i forhold til de jødiske tolkningene av Bibelen.

Jesus krevde mye av sine elever i forbindelse med oppofringer og indre renhet, noe som i seg selv ikke var lett å leve opp til. Mange av hans elever innså kanskje dette, og nedtoningen av familiespørsmålene var kanskje et forsøk på å "lettere selge" Jesus sitt budskap til samtidens jøder og hendninger.

3.6. Finner vi belegg i bibelske tekster som konkluderer med at seksualiteten er syndig?

Så langt i dette kapittelet har diskusjonen for det meste handlet om deler av Jesus og Paulus sitt budskap når det gjaldt deres syn på familiære spørsmål. Det har kommet frem at både Jesus og Paulus sto for et meget radikalt syn på både familiespørsmål og seksualitet. Begge to forkynte at det nye riket var nært forestående, og at det ville kreve en ny måte å leve på. Om man ville å full nærhet til Gud og forstå hans budskap, var kravet et liv i sølibat og askese (øvelser) dvs. åndelige øvelser. Familieplikter var et hinder for disse øvelsene. Gjennom å oppmuntre sine elever til ikke å gifte seg ville Jesus og Paulus gjøre det lettere for dem å nærme seg Gud. Det er gjennom denne forståelsen man bør tolke Jesus og Paulus sitt budskap. Men hvordan og hvorfor ble seksualiteten syndig? Verken Jesus eller Paulus sier i klar tekst at seksualitet er syndig. Paulus sammenligner riktignok seksualiteten som slaveri, men sier allikevel at det er bedre å gifte seg å ha et samliv enn ”å brenne av begjær”, noe som underforstått innebærer at seksuell omgang utenfor ekteskapet ikke tolereres.

For å forstå de tolkninger som de tidligkristne gjorde angående seksualitet er det på sin plass å kort beskrive jødernes og romernes syn på det samme. Hva angår jødene så finner de svar på sine spørsmål i Genesis. Jødene holdt først og fremst fast på ordene: ”Vær fruktbare og bli mange...” (Genesis 1.28), og: ”Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett” (Genesis 2.24). Meningen med livet var altså å forplante seg, men ikke på hvilken som helst måte. Forplantningen skulle finne sted innenfor ekteskapet innstiftet av Gud. Ettersom meningen med livet er forplantning kan ikke seksualiteten i seg selv være syndig. Det fantes allikevel ulike syn blant jødene på hva som lå i seksualiteten. Fariseerne for eksempel godtok seksuell nytelse innenfor ekteskapet, mens essenerne la opp til seksuell avholdelse. Allikevel var den mest utbredte oppfatningen at seksuell omgang innenfor ekteskapet ikke var syndig. Syndig er imidlertid alle seksuelle handlinger som ikke kan føre til graviditet. Likeså var seksuell omgang utenfor ekteskapet ulovlig. Siden meningen med ekteskapet var å lage barn ble følgende av det at polygami og skilsmisse var lovlig.

Romerne som levde på samme tiden hadde et annet syn på seksualiteten enn jødene. Pagels fører ingen dypere diskusjon om bakgrunnen for romernes syn, men det er vel ikke usannsynlig å anta at romerne, som jødene, gikk ut fra sin religion når man bestemte hva som skulle være tillatt og ikke. Romernes religion utgikk i vesentlig grad fra den antikke greske religionen. Romernes syn på seksualiteten var derfor med våre øyne sett på som friere (Pagels 1989 s. 26). Homoseksualitet var tillatt, likeså abort i forhold til å begrense barneantallet. Det var heller ikke uvanlig at man satte ut uønskede spedbarn, men i hvor stor grad dette skjedde er usikkert. Men både jødene og de tidligkristne tok sterk avstand fra denne skikken, og så på den sammen med homoseksualitet, abort og romernes seksuelle utnyttelse av slaver som barbarisk. Det må allikevel ikke forstås dit hen at absolutt alle hendinger, romere og andre anså disse sedvaner for moralsk forsvarlige. Pagels nevner en moderne forsker ved navn Paul Veyne, som påpeker at det blant hendingene fantes filosofer som hadde et tilnærmet likt syn som jødene og de tidligkristne (Pagels 1989 s. 10). Det må også kunne tillegges at romerne igjen så på polygami og omskjæring som barbarisk.

Seksualiteten blir syndig

En av de første diskusjonene om hvorvidt seksualiteten skal betegnes som syndig skjer mellom noen lærde kristne mer enn hundre år etter Paulus (Pagels 1989 s. 25ff).

Det fremkommer da at om man så på seksualiteten som syndig eller ikke så baserer man sitt ståsted ut fra Genesis. En syrisk kristen lærer ved navn Tatianos (120-173 e.Kr.) mente at frukten på kunnskapens tre gjorde Adam og Eva seksuelt bevisste med henvisning til ordene: ”Da ble deres øyne åpnet, og de merket at de var nakne...” (Genesis 3.7). Tatianos mente at det var Adam som fant opp ekteskapet, en ikke helt utrolig tolkning med hensyn til det Adam sier i følge Genesis når Gud skapte Eva av Adams ribben; ”...derfor skal man forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett” (Genesis 2.23-24) På grunn av denne synd skulle Gud ha drevet ut Adam og Eva fra Paradis (Pagels 1989 s. 27).

En tyrkisk asket og kristen lærer ved navn Julius Cassianus (170-240 e. Kr.) mente i stedet at det var Satan inspirert av dyrene som oppfant seksualiteten og samleie. Cassianus uttalte bl.a.

"And let no one say that because we have these parts, that the female body is shaped this way and the male that way, the one to receive, the other to give seed, sexual intercourse is allowed by God. For if this arrangement had been made by God, to whom we seek to attain, he would not have pronounced eunuchs blessed; nor would the prophet have said that they are 'not an unfruitful tree,' using the tree as an illustration of the man who chooses to emasculate himself of any such notion".¹⁵

Uansett om det er Adam eller Satan som oppfant seksualiteten så virker det som om både Julius Cassianus og Tatianos oppfattet seksualiteten som syndig. Clemens av Alexandria var en fremtredende kristen lærer ved kirken i Alexandria, og han hadde et annet syn enn de to forannevnte, og mente at seksuelt samkvem ikke er syndig. I følge Clemens er legitim forplantning å følge Guds plan. Hva var det da som fikk Gud til å forvise Adam og Eva fra Paradis? I følge Clemens og en av hans samtidige, biskop Irenaeus av Lyons, var riktignok Adam og Evas ulydighet av seksuell karakter. Men det var ikke det seksuelle i seg selv som gjorde at Gud bortviste dem, men fordi de var intime med hverandre før de hadde fått Guds velsignelse. Clemens og Irenaeus oppfatter altså Adam og Eva som to ungdommer som har det altfor travelt. I følge Irenaeus er Adam klar over at det er hans seksuelle lyst som drev ham inn i synden fordi bladene han og Eva skjulte seg med var enkle fikenblad. Adam kunne ha valgt andre typer blader som ikke ville ha irritert deres kropp slik fikenbladet gjorde. Valget av blad skulle med andre ord være en straff for de organer som forledet dem. Hva Clemens og hans tilhengere søkte var altså en tolkning som ikke forbyr seksuell omgang, men heller ikke oppmuntret til det.

Clemens etterstreber et monogamt og uoppløselig ekteskap, der det seksuelle er tillatt innenfor ekteskapet, og bare der. Men også innenfor ekteskapet skulle mann og kvinne være måteholdne. De måtte forsøke å holde tilbake for begjæret, for de troende skal renses. Bare om hensikten med samleiet var å få barn var det tillatt. Hver form for seksualitet som ikke kan lede til graviditet er en krenkelse av Guds bud. Denne noe ambivalente innstillingen til seksualitet ble delt av mange kristne både den gang og nå.

¹⁵ <http://www.earlychristianwritings.com/text/cassianus.html>

Clemens og hans tilhengere avviser heller ikke det asketiske idealet. Sånn sett inkluderes i den nye religionen både de som er gifte, og etter Matteus også de som er skilte, og de som velger å leve avholdene (Pagels 1989 s. 27).

Augustins innflytelse på seksualitet og synd

I slutten av 300- og i begynnelsen av 400-tallet ble pånytt det kristne budskapet og Genesis omtolket. I Rom hadde allerede på denne tiden flere kristne keisere hatt makten, og forfølgelsen av de kristne var opphørt. Like mye som tidligere apologeter hadde hevdet menneskets frie vilje ut fra Genesis, skulle nå en av de mest betydningsfulle personer for kristendommen hevde menneskenes slaveri under synden (Pagels 1989 s. 32ff).

I den tiden da de kristne var forfulgt var det ikke så rart at man fokuserte på menneskets frie vilje og på mennesket som helhet skapt i Guds bilde. Med denne tro trøstet og kjempet de første kristne for retten til å utøve sin religion. Men etter Konstantins omvendelse i år 313 fikk kirken og presteskaper en annen plass i samfunnshierarkiet.

Mens folket, kristne eller hedninger, fremdeles ikke hadde noen innflytelse fikk nå i første rekke biskopene bl.a. større inntekter og sosial makt. Dette nye maktforholdet måtte legitimeres, og lederne innenfor kirken fant ut at Augustins tolkning av Genesis gav det nye hierarkiet den legitimitet som behøvdes. Det er vanskelig å tolke Augustins innflytelse på annen måte. Hans tolkning av Genesis ville sannsynligvis tidligere blitt oppfattet som kjettersk, men nå gikk det rett hjem hos den nye makteliten.

Augustins syn som på mange måter ble dogmatisk for kristendommen, bygde mange av sine ideer på bakgrunn av denne historien, som for eksempel at seksuell lyst er syndig, at vi er født syndige, og at Adams synd (for ikke å glemme Evas) korrumperte hele naturen i seg selv.¹⁶ Augustin leste, forsto og tolket historien om Adam, Eva og Slangen svært forskjellig fra majoriteten innenfor de jødiske og kristne miljøene på sin samtid. Disse miljøene hadde gjennom århundre lest og tolket denne historien som relatert til menneskelig frihet, men Augustin gjorde historien til en menneskelig tvangstrøye (Pagels 1989 s. xxvi). Også ikke-kristne mennesker lever i dag i en kultur som er formet av denne forståelsen. Den

¹⁶ <http://southerncrossreview.org/14/pagels.htm> s. 1

menneskelige friheten som en gang ble sett på som selve hjertet av evangeliene i NT møtte sin teppesfall når Augustins teologi om syndefallet ble kirkens offisielle dogma.

Hva var det da som Augustin kom frem til? Augustin sier at han ikke er enig i den katolske læren som mener at det er menneskets frie vilje som får mennesket til å synde. Han henter noen ord fra Paulus for å beskrive sitt syn på viljen. ”det jeg vil, det gjør jeg ikke, det jeg avskyr, det gjør jeg..... Viljen har jeg, men å gjøre det gode makter jeg ikke” (Rom. 7.15-25). Man vil gjøre det rette, men drives til å gjøre det onde (Pagels 1989 s. 107).

Augustin mener at det som driver mennesket til å gjøre det det ikke vil må være noe annet enn ens egen vilje. På den tiden mente de fleste jøder og kristne at meningen bak historien om Adam var å advare alle om ikke å misbruke den valgfrihet som Gud hadde gitt mennesket, men Augustin tolket den samme historien diametralt motsatt. Mennesket har ikke arvet Adams og Evas frie vilje. I og med at de satte seg opp mot Gud ble deres natur syndig, og det er denne syndige natur vi arver. Synden fantes i Adams sæd, og via forplantningen har hver generasjon etter Adam og Eva arvet denne synden, samtidig som vi mistet vår frie moralske vilje. Derfor er alle mennesker syndige i det øyeblikket det unnfanges, alle uten Jesus som ble til uten sæd. Adam og Evas første synd var at de spiste av den forbudne frukten. Adam brøt mot sine rettigheter gjennom å hevde sin selvbestemmelsesrett og spise av frukten (Pagels 1989 s. 99). Augustin har nemlig et merkelig syn på Adam og Evas frie vilje. De var frie til å gjøre det de ville, så lenge de gjorde det Gud ville.

Augustin skiller videre på sjel og kropp, og mener at når ”Sjelen, som hadde funnet en pervers glede i sin egen frihet og unnlatt å tjene Gud, hadde da mistet sin opprinnelige myndighet over kroppen” (Pagels 1989 s. 99). Det som da skjer iflg. Augustin er at menneskets får et ”nytt liv” der den seksuelle lyst er vekket, og det er i følge Augustin det tydeligste beviset for arvesynden. Han mener at Adam og Eva ikke kjente noe seksuelt begjær for synden ble vekket, og at de med en bevist vilje allikevel ville ha forplantet seg. Nå, etter synden, lever de seksuelle kroppsdelene sitt eget liv og kan ikke lengre styres av viljen. Seksuell opphisselse skiller seg derfor fra andre former av lidelse. Lysten til å slå noen kan du stagge, men ereksjonen kommer uansett om du vil eller ikke. Det at vi alle

opplever seksuelt begjær skilt i fra viljen innebærer at vi opplever det mot vår vilje. Derfor er seksuelt begjær beheftet med skamfølelse.

Finnes det noen bot for vår synd? Ikke i følge Augustin (Pagels 1989 s. 109). Ikke en gang askese eller sølibat kan gjøre bot og gi mennesket den frie viljen tilbake. Hvor gode vi enn er så kommer en del av vår natur i stadig konflikt, og får oss til å gjøre mindre gode ting mot gode mennesker. Mennesket har for alltid mistet retten til selvstyring. Da vi ikke lengre kan styre oss selv, trenger vi noen til som styrer over oss. Augustin aksepterte dermed en regjering, til og med en despotisk, som et forsvar mot de krefter som synden utgjorde i menneskets natur. Staten blir dermed et nødvendig onde. Selv om regentens motiv var av egeninteresse, så var det nødvendig fordi i følge Augustin: ”det syndige mennesket hater alle menneskers likhet under Gud, og elsker å tvinge sin myndighet på sine medmennesker, som om han var Gud”.¹⁷

Menneskene behøver støtte hva angår den ytre disiplin da vår indre fiende som har makt over vår vilje ellers kanskje kunne få oss til å begå enda verre forbrytelser. Augustins tolkning blir da at mennesket skulle unngå å leve i strid med sitt indre og i stadig strid med sine medmennesker gjennom å la andre bestemme over en. Derfor aksepterte Augustin at både kirken og staten benyttet seg av tvang, straff osv., ja til og med fysisk vold for at menneskene skulle holde seg til ”den smale veien”. Men Augustin innrømmer og sier at politisk autoritet ikke er naturlig for menneskene, men en følge av menneskenes syndige tilstand. Så om mennesket ikke hadde begått den første synden så skulle vi heller ikke behøve noen form for styring. Da skulle vi alle både ville og gjøre det som var godt (Pagels 1989 s. 109).

Augustins tolkning av skapelsesberetningene fikk selvsagt ikke stå uimotsagt. Mange av hans samtidige gikk i sterk polemikk mot han og den debatten har fortsatt frem til våre dager, men det er fremdeles hans tolkning som får størst oppslutning blant kristne. En forklaring på hvorfor Augustins tolkning ble så godt mottatt var at den passet inn i tiden. Deg gav legitimitet både til staten og til kirkens myndigheter. Men Augustins tolkning alene kan ikke forklare hvorfor hans tolkning overlevde 400-tallet. Pagels gir enda en

¹⁷ Pagels 1989 s. 113

forklaring (Pagels 1989 s. 147ff). Hun viser til menneskenes behov for å finne årsaker til sine ulykker. Og Augustin gir dem en årsak, arvesynden. Sånn sett kan mennesket kjenne seg skyldig i egen ulykke, noe som kjennes bedre enn hjelpeløshet. Arvesynden gir også en forklaring på hvorfor mennesket kjenner seg skyldig i noe det ikke er herre over, som for eksempel å være den eneste overlevende etter en stor katastrofe. Man spør ikke om årsaken til ulykken men derimot hvorfor hendte den! Hvorfor klarte jeg meg? Gjennom å kjenne skyldfølelse i slike situasjoner gir det en forsikring om at ingenting skjer på grunn av tilfeldigheter, men alt har spesielle årsaksregler. En stor del av disse ligger innenfor moralens område, og man får dermed en illusjon om at man kan kontrollere det som skjer. Augustin sier at du allikevel ikke er personlig skyld i ulykken, men at det finnes en årsak til hvorfor du føler skyld i en ulykke, være seg om du selv er årsak til ulykken eller noen andre eller annet forårsaket den. Skylden går nemlig tilbake til Adam og Eva i følge Augustin, og han sier at du heller ikke i virkeligheten kan gjøre noe med din situasjon fordi ”menneskehetens moralske sykdom er ikke bare universell, den er også ubotelig, uten gjennom Guds nåde” (Pagels 1989 s. 147).

Mine kommentarer

I denne delen av oppgaven har jeg vist at synet på seksualitet og moral har endret seg gjennom tiden. Verken Jesus eller Paulus sa noe om at det seksuelle begjæret var skammelig eller ikke. Deres anbefaling av sølibat var for at menneskene ikke skulle belaste sitt sinn med slike ting som kunne være et hinder på veien til å nærme seg Gud. Paulus sier at om begjæret er for stort så er det bedre å gifte seg og dermed ha et legitimt samvær med sin hustru. Paulus og Jesus oppfatter altså ikke det seksuelle behovet som roten til det onde. Det radikale i deres budskap er at de anser sølibat bedre enn ekteskap. De oppmuntrer til og med menneskene til å leve i sølibat innenfor ekteskapet, og det viste seg at det var mange som fulgte denne krevende oppfordringen, den gang som nå. Datidens forpliktelser, seder, skikker og normer kjentes nok for mange som altfor strenge og tunge. Det å velge sølibat kunne være en grei utvei om valget sto mellom det og et påtvinget ekteskap. Andre etterfølgere av Jesus og Paulus opplevde synet på sølibat som altfor strengt, og at det var i altfor stor strid i forhold til samfunnets normer og seder. Jeg viste til at deres elever, spesielt Paulus sine, forsøkte å tone ned budskapet, noe som fremkommer når man leser Matteusevangeliet og de sekundærpaulinske brevene som

finnes i det Nye Testamentet. Her anses det tradisjonelle familielivet å være sidestilt med sølibat.

Først cirka hundre år etter Paulus finner vi en diskusjon om hvorvidt seksualiteten er syndig eller ikke. Den tolkning som da får størst gehør er at Adam og Evas synd ikke var seksualiteten i seg selv, men at de var intime med hverandre før de hadde fått velsignelse av Gud. Ved et slikt syn verken forbys eller oppmuntres man til seksuelt samvær.

Forbudt er imidlertid all seksuell omgang utenfor ekteskapet, og den som ikke leder til graviditet. Videre har forfatteren til Matteusevangeliet modifisert Jesus syn på skilsmisse. Ved slutten av 200-tallet aksepterte man således både de som valgte ekteskapet og de som valgte sølibat.

Mot slutten på 300- og begynnelsen på 400-tallet forandret mange igjen syn på seksualitet, og da på bakgrunn av Augustins tolkninger. Han mente at det var Adams ulydighet som gjorde at det seksuelle begjæret våknet til liv. Kroppen begynte da å leve sitt eget liv, og sjelen kan ikke lengre kontrollere kroppen. I og med Adams ulydighet så mister menneskene for alltid sin frie vilje. Vår kropps egen vilje får til og med gode mennesker til å synde. Arvesynden innføres nå som et begrep. Synden arves via mannens sæd til alle kommende generasjoner. Ingen mennesker, ikke en gang den ivrigste asket, kan kontrollere kroppens egen vilje mot synd, og aller minst mot det seksuelle begjæret. Menneskets begjær frister det til å begå onde handlinger. Derfor må menneskene disiplineres. Staten og kirkens makt over menneskene blir derved legitimert.

Det er altså Augustin som definitivt gjør seksualiteten syndig, noe også Pagels konkluderer med (Pagels 1989 s. 150). Augustins tolkning lever fremdeles i mange av dagens kristne og andre. Selv om mange i dag ikke oppfatter seksualiteten som syndig i seg selv, anses allikevel mange seksuelle former for unaturlig, og da i første rekke homoseksualitet, noe jeg vil komme tilbake til i del 4 i denne avhandlingen. Kristendommens oppfattelse av seksualiteten førte blant annet til at seksuell utnyttelse av slaver ble forbudt, likeså incest, men det er allikevel min mening at Augustins oppfatning av det seksuelle begjæret har forårsaket store lidelser for veldig mange mennesker gjennom historien. Det å oppfatte noe som ikke kan påvirkes som syndig, må helt enkelt ofte føre til fortvilelse. Allikevel har

mange mennesker sluttet opp om Augustins teorier om synden. Pagels mener dette kan skyldes at mennesket heller velger skyldfølelse fremfor hjelpeløshet, en teori som ikke virker helt urimelig.

Vi får også et bevis på at vi ikke kan påvirke vår syndefulle natur fordi den har vi arvet fra Adam og Eva. På det viset kan vi føle skyld for uforklarlige ulykker og anger i vår synd, og vi kan streve etter å bli et bedre menneske, men samtidig må vi vite at vi aldri kan bli helt syndfrie. Det onde vi gjør, gjør vi ikke fordi vi vil det, men fordi vår syndefulle kropps egen vilje "tvinger" oss til det. Vi tillates å kjenne skyld, og finne en årsak til vår oppførsel, men vi er allikevel ikke skyldige i det onde vi gjør. Jeg forstår Augustins følelse av å ikke ha noen egen vilje, og at det er noe annet som driver oss når vi gjør onde ting, men jeg mener allikevel at Augustins konklusjon om at mennesket ikke har noen fri vilje er feil. Mange teologer har debattert dette emnet både før og etter Augustins tid, og det synes for meg som om de fleste i dag er av den oppfatning at mennesket har en fri vilje.

Del 4. Bibelske tekster og homoseksualitet

4.1. Homoseksualitet i antikken og tidlig kristen tid

Jeg har nå kommet frem til kjernen i denne oppgaven, nemlig synet på og forståelsen av homoseksualitet. I denne delen vil jeg derfor se nærmere på hvordan homoseksualiteten har blitt forstått, beskrevet og tolket på opp gjennom tiden av ulike teologer og historikere. Jeg vil se nærmere på ordbruken, ordenes betydning og hvordan de er blitt oversatt. Mange av dagens forskere bruker henvisninger til *John Eastburn Boswell* (1947 - 1994), bl.a. Moxnes og Germond. *Boswell* var en kjent professor i historie ved Yale University, som viet mye av sin tid på forskning rundt homoseksualitet og religion. Jeg har derfor valgt å bruke de enkelte forfatters egne henvisninger til *Boswell*. Jeg vil avslutte med å se nærmere på hvordan den sørafrikanske forfatteren Paul Germond tolker ulike tekster når det gjelder homoseksualitet. Bakgrunnen for at jeg henviser til hans tolkninger er fordi jeg mener han representerer et syn som gir oss en større forståelse av selve frelsesbudskapet innenfor kristendommen, og dermed også synet på homoseksualitet.

Hva er seksualitet?

Seksualitet er ikke entydig, og derfor vanskelig å forklare. Mange forklaringsmodeller kan legges til grunn, men når det gjelder debatten rundt seksualitet er det heteroseksualitet som er den normgivende og som vi tar utgangspunkt i, enten vi ønsker det eller ikke.

Homoseksualitet er et minoritetsfenomen, og derfor diskuteres ofte dette fenomenet ut fra heteroseksuelle normer. Heteroseksualitet ses på som naturlig, mens homoseksualitet ses på som unaturlig.

Det seksuelle begjæret finnes hos alle mennesker, og det er like stort for heteroseksuelle som hos homoseksuelle. I den kirkelige debatten skiller man mellom det å være homofil og det å leve som homoseksuell. Det å være homofil synes å være akseptert av de aller fleste innenfor kirken, men å leve ut sin homofili i et homoseksuelt forhold mener mange er uforenlig med Guds skaperordning.

Ser vi på historien når det gjelder homoseksualitet, eller seksuell draging mot eget kjønn, har dette fenomenet alltid vært tilstede. Mange forklaringsmodeller har vært brukt i forsøket på å forstå homoseksualitet, men vi er vel i dag kommet så langt at det ikke er annerledes enn det å forklare hvorfor heteroseksualitet finnes.

4.2. Det greske synet på homoseksualitet

Det er en vanlig konklusjon at den greske kulturen i platonisk tid hadde en positiv innstilling til homoseksualitet. I mine studier om dette har jeg funnet ut at meningene er svært delte. Det som fremstår som viktig er at den greske kulturen så ut til å akseptere at det i et og samme menneske fantes to poler, homoseksualitet og heteroseksualitet. Det ble derfor ikke sett på som noe stort problem at en og samme person utøvde og levde ut begge polene. (Dover 1978 s. 1).

Ser vi igjen til Platon så forherliger han guttekjærligheten på mange måter som det fineste, men han er ganske så bestemt når det gjelder mindreårige og seksualitet. Han referer bl.a. til Pausanias` tale hvor det fremgår følgende:

”Ja, det burde være forbudt ved lov å elske de mindreårige. Da ville en unngå å spille kreftene på tvilsomme prosjekt. For det er høyst usikkert med et barn hvorledes utgangen blir – om det ender som et godt eller dårlig menneske, fysisk som psykisk. Hederlige mennesker stiller forresten frivillig opp en slik lov for seg selv. Men også de simple elskere bør tvinges til å avholde seg fra mindreårige, på samme måte som vi gjør alt som står i vår makt for å hindre dem i å legge seg etter frie kvinner. Det er nemlig den slags typer som setter hele guttekjærligheten i vanry, slik at enkelte endog våger å påstå at det er stygt å gi seg hen til en elsker. De henspiller da nettopp på de vulgære og har deres taktløse overgrep for øye. For man kan i rettferdighetens navn ikke kritisere en handling som blir utført på et anstendig og sømmelig vis”.¹⁸

”Så lenge de er barn, elsker de mannen, og de gledes ved å ligge hos og favnes av en mann”.¹⁹

”Nå finnes det folk som sier at de eier ikke skam i livet disse guttene, men det er løgn. Så langt fra at det er skamløshet som driver dem, er det tapperhet og modighet og mandighet, fordi de elsker alt som har likhet med dem selv”.²⁰

¹⁸ Platon Symposion 2001 s. 128 (kap.2, Drikkegildet i Aten)

¹⁹ Platon Symposion 2001 s. 139 (kap.2, Drikkegildet i Aten)

Det synes liten eller ingen tvil om at Platon ser på guttekjærlighet som positivt, men han skiller meget klart på *guttekjærlighet* og *mindreårige*. Hvor grensen gikk på mindreårige i antikken har jeg ikke klart å finne ut helt eksakt, men mye tyder på at barn under 12 år var å anse som mindreårige.²¹

Den svenske forfatter og teolog Holsten Fagerberg skriver i sin bok *De homoseksuelle och kyrkan*(1974) at det ikke kan påvises i samtidens kilder at homoseksualitet var noe allment eller en tolerert foreteelse i det antikke Grekenland. Men det utgjorde et motiv i både kunst og litteratur, og det er vel ingen som forneker at homoseksualitet forekom i det greske samfunnet, selv om man er uenige om hvor utbredt det var. Fagerberg mener at den greske homoseksualiteten i klassisk tid lå mer på det åndelige planet enn på det kroppslige planet, og jeg finner til dels støtte for det synet hos Platon som med sine tanker om at den mannlige kjærligheten til sitt eget kjønn var det fineste og nobleste av alle pasjoner. Han idealiserte mannens kjærlighet til mannen like mye som den vestlige sivilisasjonen i middelalderen gjorde når det gjaldt den idealiserte kjærligheten mellom mann og kvinne. I denne tolkningen handler det kun om skjønnhetsidealet (Fagerberg 1974 s. 83-84).

Den engelske forfatteren Kenneth J. Dover er av en helt annen mening enn Fagerberg, og i sin bok *Greek homosexuality* (1978) mener han at man gjennom den greske kunsten og litteraturen (800-200 f.Kr.) kan finne den rette oppfatningen og synet man hadde på homoseksualitet i den greske verden som var mye mer utbredt enn det Fagerberg antyder. Når og hvorfor homoseksualitet ble en slik spesiell foreteelse i det greske samfunnet kunne vært interessant å vite, men til det finnes det for lite kilder og bevis. Men det synes liten tvil om at homoseksualitet var utbredt på 600-tallet f.Kr.. Homoseksualitet og pederasti var forbudt på de fleste steder i den greske verden, men det praktisertes allikevel. Grunnen til at atenerne på 400-tallet f.Kr. aksepterte og utøvde homoseksualitet var sannsynligvis fordi deres forfedre også praktiserte den form for seksualitet (Dover 1978 s. 2).

²⁰ Platon Symposium 2001 s. 139 (kap.2, Drikkegildet i Aten)

²¹ Forfatterens egen påstand

Homoseksualitet som motiv i gresk vasekunst

K.J. Dover viser til den greske vasekunsten, og at vi gjennom den kan få en viss ide om hvor sentral homoseksualiteten var. På gamle vaser kan man se malte bilder av unge gutter sammen med eldre menn som kurtiserer de unge guttene ved å gi dem gaver, bønnfalle og omfavne dem. På vasebildene kan man se alt fra avslappet konversasjon mellom en ung gutt og en eldre mann, til en eldre mann som presser sin stive penis mellom bena på den unge. Mellom disse ytterlighetene kan man se bilder av unge gutter som vegrer å ta imot pressanger eller en eldre mann som berører kjønnsorganet til en ung gutt. Også kvinner finnes på disse vasebildene, men de fremstår som mandige i sitt utseende. Mange av disse vasene inkluderer små inskripsjoner der den vanligste typen er uttrykk om skjønnheten hos enten en navngitt eller en ikke navngitt gutt. Den type uttrykk om kvinners skjønnhet er mindre vanlig (Dover 1978 s. 5).

Mine kommentarer

K.J. Dover (1978) viser til Aiskhines verk ”*Prosecution of Timarkhos*”, som handler om den politiske lederen Timarkhos som levde i Aten 346 f.Kr.. Han ble dømt for å ha prostituert seg selv til en yngre mann. Politikere hadde forbud mot å gjøre dette, og han ble utesluttet fra å delta i all politisk aktivitet resten av livet. Verket er i seg selv en nedskrevet versjon av selve domsslutningen. Dover mener at dette er det eneste vesentlige verket vi har å utgå fra når det gjelder gresk litteratur som helt og holdent tar for seg homoseksuelle relasjoner. Dette er også den eneste overgitte teksten som gir oss en formening og forklarer det offisielle synet på homoseksualitet i Aten under den klassiske tiden. De forfattere som skrev på 100/200-tallet skrev med relatering til den klassiske perioden, og gjennom disse har vi tilgang til andre tekster som er fra 400 f.Kr. (Dover 1978 s. 13-14).

Jeg er av den mening at grekerne hadde et positivt syn på homoseksualitet. De levde i sine ekteskap, men ved siden av hadde de også seksuelle relasjoner til andre menn, som oftest unge gutter.

4.3. Bibelen og homofili

Til tross for mange misvisende oversettelser er det etter min mening ikke noe i Bibelen som fordømmer homofile, og så langt meg bekjent forekommer ikke ordet ”homoseksuell” i Bibelen. I GT finner vi spesielt tre steder hvor det kan være snakk om homoseksuelle handlinger, og det er i fortellingen om Sodoma og Gomorra (1 Mos 19.1-13), og i 3 Mos 18.22 og 20.13.

Skapelsesfortellingen

I henhold til den første skapelsesfortellingen, Genesis 1.27, skapte Gud mennesket til mannlig og kvinnelig. Gud skapte verden i en bestemt ordning, noe som fremgår av henvisningene til de ulike skapelsesmomentene. I den andre skapelsesfortellingen, Genesis 2.5 ff, fremheves de ulike aspekter på mennesket som mann og kvinne. Det er i lyset av disse skapelsesfortellingene som mange kristne mener gir uttrykk for, og som må ses i relasjon til de Bibelske tekstene når man behandler homoseksuelle handlinger. Den eneste ”ett kjøtt relasjonen” som Bibelen referer til er så langt meg bekjent mann – kvinne. Paulus går tilbake til disse tekstene når han argumenterer i spørsmålet om homoseksualitet. Han motiverer sin negative innstilling ved å hevde at homoseksualitet er unaturlig og avviker fra skapelsens ordning. Om det i utgangspunktet ikke fantes ulikheter skulle ikke problemet om homoseksualitet finnes. Mange kristne mener at skapelsen bare omhandler en form for seksuell forbindelse, den mellom mann og kvinne. Den ekteskapelige relasjonen mellom mann og kvinne ses på som guddommelig (Fagerberg 1974 s. 108). Thomas Aquinas har formulert seg på følgende måte: ”En seksuell akt kan utføres enten for å avle barn eller i lystens hensyn” (Fagerberg 1974 s. 130). Thomas anser at det som ifølge naturen forsvarer seksuell aktivitet er begrunnet i hensynet til forplantning og videreføring av slekten. Om dette formålet ikke ligger til grunn begår man ifølge Aquinas ”synd mot naturen” (Fagerberg 1974 s. 130).

Når NT utdyper sin teologi om ekteskapet står også forholdet mellom mannen og kvinnen som modell for forholdet mellom Kristus og kirken (Fagerberg 1974 s. 108).

Holsten Fagerberg (1974) viser i sin bok til en rekke forfattere som har ulike meninger, og setter disse opp mot hverandre. Han refererer bl.a. til den tyske forfatter og teolog Walther Eichrodt, som i følge Fagerberg mener at GT vender seg mot den homoseksuelle atferden

fordi den strider mot den guddommelige skaperordningen som ekteskapet gir uttrykk for. Paulus er dypt forankret i den jødiske tradisjonens avvisende holdning til homoseksualitet, men hvilken type homoseksualitet det er snakk om berører han ikke (Fagerberg 1974 s. 97).

Den jødiske reaksjonen til homoseksualitet som en pervers handling, en hedensk styggedom, er mer eller mindre gjennomgående i GT, med fortellingen av Sodoma som et hedensk varsel. Jødernes motvilje mot homoseksualitet går som et distinkt drag av jødernes forståelse for hva menneskets skapelse krever og innebærer. Homoseksualitet er en del av avgudsdyrkelsen, og skal ses på med nedlatenhet overfor de som hengav seg til den type seksualitet. Forholdet mellom menneskets fall og seksuell perversjon er typisk jødisk (Dunn 1987 s. 66).

Historien om Sodoma

Det mest brukte eksempel på fordømming av homoseksuell atferd i GT er fortellingen om Sodoma i Genesis 19.1-13. Sodoma blir i GT omtalt som en ondskapens plass. Det står ingenting i GT om homoseksuelle forseelser. Teksten har vært tolket på flere måter, bl.a.:

- a) Sodoma ble tilintetgjort p.g.a. den ondskap som rådde der og som hadde fått Herren til å sende engler til byen for å undersøke forholdene.
- b) Mennene i Sodoma ønsket å voldta englene.
- c) Byen ble ødelagt fordi mennene i Sodoma ønsket å ha homoseksuell omgang med englene
- d) Byen ble ødelagt fordi gjestene Herren hadde sendt til byen ble ugjestmildt behandlet.²²

Nyere tids forskere, bl.a. D. Sherwin Bailey, har foretrukket tolkning d (Germond 1997 s. 213). Han og mange andre mener at de seksuelle overtonene i fortellingen er overdrevet, og at Sodoma ble tilintetgjort fordi byen ikke var gjestmild nok. Det hebraiske verbet *yada* "å kjenne" henledes ikke direkte til seksuell betydning. Det forekommer hele 931 ganger i GT,

²² Germond 1997 s. 213 kap. 23

men kun 12 av disse kan henledes til kjødelig betydning. Fortellingen om Sodoma er det eneste stedet man har antatt at ordet referer til homoseksualitet (Germond 1997 s. 214).

I Matt. 10.14-15 sier Jesus: ”Og er det noen som ikke vil ta imot dere.....osv...”

Liberales forskere mener Jesus sitt utsagn her tilsier at Sodoma ble tilintetgjort p.g.a. ugjestmild opptreden og ikke p.g.a. homoseksuelle forbrytelser. Andre steder i Bibelen motsier også teorien om at dette gjelder homoseksuelle forbrytelser. Byen blir heller brukt som et symbol på ondskap. Ecclesiasticus sier at Gud avskydde sodomittene p.g.a. deres stolthet, og Visdomsboken gir uttrykk for den samme teorien. Esekiel ramser opp Sodomas synder og sammenligner med Jerusalem som han mener er verre (Esek 16.48-49). En annen historie som har mange likehetstrekk med Sodoma er ”Skjendelsesdåden i Gibeon” (Dom 19.22 ff). Denne historien har ikke blitt tolket og sett på som en fortelling om homoseksualitet, men heller en historie om ugjestfrihet. I oldtiden var brudd på gjestfrihet en alvorlig hendelse. Gjестfrihet var nærmest en hellig forpliktelse som alle måtte følge, og derfor måtte Sodoma tilintetgjøres. Byen hadde brutt sine hellige forpliktelser ved ikke å vise gjestfrihet overfor de fremmede som kom til byen.

3 Mosebok er loven for jødene og her finner vi det eneste stedet der liberale forskere mener homoseksuelle handlinger er nevnt, og der mer konservative forskere mener at vi finner de klareste tekstene hva angår forbud mot homoseksualitet.

I 3 Mos 18 kan vi lese om ulike forskrifter når det gjelder seksualitet, og hvilke forbud som gjelder. Det meste konkrete skriftstedet hva angår homofili finner vi i 3 Mos 18.21-22: ”...du skal ikke ligge med en mann slik som en ligger med en kvinne. Det er styggedom”. Vi vet at homofili var utbredt i antikken, og det kan synes som om det også var tilfellet i den tidlige jødedommen. I 3 Mos 18.24-30 omtales skikkene til de omliggende folkeslagene som skamløse. Dette avsnittet representerer i høy grad et brudd med det som var vanlig i andre omliggende folkeslag.

I 3 Mos 20.13 står det skrevet:

”Når en mann har omgang med en annen mann slik som en har omgang med en kvinne, har de begge gjort en avskyelig gjerning. De skal dø; det hviler blodskyld på dem”.

Begge disse tekstene er en del av Mosestradisjonen, også kalt for ”hellighetsloven” –

3 Mos. 17-26, som fikk sin endelige form i perioden fra 900 – 600 f.Kr.

Loven skulle bevare det utvalgte folket rent og hellig, avgrenset fra de andre menneskene som utførte ”slike handlinger”. Dessuten fantes det også et krav om fruktbarhet. Israels folk skulle forholde seg til Guds lover. I hellighetsloven finnes det en opprømsing av mange påbud, der noen var relatert til ulike avgudskulter som for eksempel det å ikke ofre noen av dine barn, avkom, til Molok. Andre igjen er helt uten tilknytning til hedenske religionskulter, for eksempel det å ligge med en nær familiemedlem, eller med en kvinne under hennes menstruasjon, eller det å ikke spise et selvdødt dyr eller ihjelrevet dyr eller gjøre forskjell på rene og urene firbente dyr.

Fagerberg viser til den tyske teologen Schoeps som mener at det her handler om kultritualer og ikke om etiske bestemmelser (Fagerberg 1974 s. 97). Bakgrunnen til forbudene er den utstrakte rituelle bruken i de omliggende steder og miljøer som israelittene tok avstand fra. Et eksempel på ritual var den sakrale tempelprostitusjonen som hørte til i den kanaaneiske kulten. Den homoseksualitet som GT tar avstand fra var da den sakrale form som stod i forbindelse med fruktbarhetskulten. Schoeps mener at GTs sine tekster uttrykker stor avsky mot homoseksualitet som har å gjøre med *ukontrollert begjær* (Fagerberg 1974 s.97-98).

Fagerberg viser hvordan Schoeps blir motsagt av en annen teolog B.E. Gärtner som anser at kultprostitusjonen med homoseksuelle innslag ikke hadde noen plass i grunnmønsteret med sin fruktbarhetskult. I stedet var det seksualiteten mellom mann og kvinne som gjenspeilet naturens forløp. De seksuelle ritualene skulle påminne gudene om at den seksuelle foreningen var nødvendig for naturens gjenfødelse.

Homoseksuell prostitusjon kunne her ikke ha noen mening så lenge det ikke førte til fruktbarhet (Fagerberg 1974 s. 98). Det er liten tvil om at hellighetsloven forbyr homoseksuelle *handlinger*. Det snakkes ikke om en persons seksuelle legning, men om handlinger som kan betegnes som homoseksuelle. Årsaken til forbudene kan være et forsøk på å avgrense seg mot andre folks måte å handle i kult og privatliv. B.E. Gärtner mener at det nesten er umulig å skille kulten og privatlivet, og sa man nei til homoseksuelle handlinger i kulten sa man også nei til dem i privatlivet (Fagerberg 1974 s. 92).

Det kan her være interessant å nevne at Fagerberg viser til teologen D.S. Bailey som påpeker at tekstene i NT handler om homoseksuell prostitusjon i kultsammenheng, og at tekstene i hellighetsloven handler om vanlige homoseksuelle handlinger mellom menn. Det fordi denne teksten inneholder så mye som ikke har med hedensk kult å gjøre (Fagerberg 1974 s. 94).

At GT`s samtlige uttalelser mot homoseksualitet har rituell eller kultisk bakgrunn tar Fagerberg sterk avstand fra. Han mener at bibelske kanoniske og utenomkanoniske skrifter klart viser at homoseksualitet ikke hadde rotfeste i den jødiske etikken. Paulus har tatt opp homoseksualitet som en illustrasjon på en synd der følgende blir ulydighet overfor Gud. Derfor kan man heller ikke likestille homoseksualiteten med rene kultforskrifter som omskjæring og ofring mener Fagerberg (Fagerberg 1974 s. 98).

3 Mos. er skrevet spesielt for å opprettholde skillet mellom jødene og hedningene. Det viser innledningen på kapittelet der Gud sier at jødene ikke skal oppføre seg som folket i Egypt eller i Kanaan. Kapittel 20 er et klart mål for utarbeidelse av et system for ”rituell renhet”, dette for å skille jødene fra folkeslagene rundt.

Forskjellen mellom det som er iboende galt og det som er rituelt urent kommer tydeligere frem i den greske oversettelsen. Her skjelnes det mellom det som er galt i henhold til lov og rett og det som er krenkelse av den rituelle renhet. Moselovens forbud mot homoseksuelle handlinger faller etter min mening i den siste kategorien. Dette synet bekreftes for en stor del av greske filosofer som mente at homoseksuell atferd var blitt forbudt blant jøder fordi slik atferd var forbundet med avgudsdyrkelse. Dette ble videre understreket av Jesus og

Paulus i Luk. 16.15 og Rom 2.22, der det fremkommer klart at det ikke var de ytre brudd på Moseloven som utgjorde det ”avskyelige”, men sjelens indre utroskap.

Vi må anta at seksuell utfoldelse og homofili var utbredt og en del av gamle tradisjoner, og ikke minst akseptert i samtiden. Men homofili blir ikke entydig omtalt som negativt i GT. Går vi til 2 Sam 1.26 ser vi hvordan kong David omtaler sin kjærlighet til en mann:

”Bittert sørger jeg over deg, Jonatan, min bror! Jeg hadde deg inderlig kjær. Din kjærlighet var mer verd for meg enn kvinners kjærlighet”.

Hva som ligger i denne teksten i henhold til homofili kan være vanskelig å konstatere, men teksten åpner opp for at David kan ha hatt et homofilt forhold til sin venn.

Taler så Bibelen helt klart om homofilt samliv? D.S. Bailey har i sin bok *Homosexuality and the Western tradition* (1955) forsøkt å påvise at Bibelen ikke uttaler seg tydelig om homoseksualitet, og mener at den kristne kirken har misbrukt Skriften i sin forfølgelse av homoseksuelle (Børtnes 2002 s. 175). Han viser til fortellingen i GT om undergangen av Sodoma og Gomorra (1. Mos 19), og at de angivelig gikk under på grunn av innbyggernes homoseksuelle atferd. Dette var en teori som den jødiske filosofen Filon av Alexandria fremsatte i det første århundre e.Kr.. Den teorien har senere ikke vært en del av jødisk tradisjon, men i kristen bibelfortolkning har den hele tiden vært levende (Børtnes 2002 s. 175).

Mine kommentarer til GT's syn på homoseksualitet

Ved gjennomgåelsen av de tre tekstene i GT som ofte blir oppfattet å omhandle homoseksualitet er det etter min mening ingen av dem som kan relateres til det vi i dag forstår som homoseksualitet i vår moderne verden. Tekstene i Genesis som berører dette er mer opptatt av den voldelige seksualiteten og voldtekt, mens tekstene i Leviticus sannsynligvis omhandler mannlig prostitusjon i kultsammenhenger.

4.4. Paulus sitt syn på homoseksualitet

Hos Paulus finner vi to sentrale tekster der homoseksualitet tas opp, henholdsvis i 1 Kor 6.9-11 og Romerbrevet 1.26-27. Forskningen på disse sentrale tekstene er omfattende, hvilket gjør at jeg vil begrense meg til de mest sentrale syn og forskningsresultatene. Disse to tekstene er de som i følge forskere er de mest interessante siden de mener at man her finner Paulus syn på homoseksualitet. Disse tekstene av Paulus har så langt jeg har lest og erfart vært brukt av de fleste teologer som de tydeligste og mest sentrale vitnesbyrd om bibelens syn på seksuell omgang mellom personer av samme kjønn. Det er imidlertid viktig å påpeke at Paulus så langt jeg kan tyde ikke bruker et spesielt kristent resonnement i disse tekstene, men til den kunnskap som Gud har gitt skapelsen. Det synes også å være den gjennomgående argumenteringen når det gjelder NT sine tekster i dette spørsmålet..

Første Korinterbrev

I dette brevet skriver Paulus til forsamlingen i Korint som var kjent for sin seksuelle løsslupenhet. Han binder her sammen kapittel 6.9-10 med kapittel 6.1-8. De syndige i v. 1 er de som skal bli dømt, en dom som gjør at de ikke får arve Guds rike. Paulus sitt poeng i dette brevet er ikke bare å advare mannen som feilet overfor sin bror, men hele samfunnet, at om de holder fast ved de sanne onde ”syndene”, står de i fare for å ikke arve Guds rike. Paulus svar finner vi i v. 11, der han oppfordrer dem til å endre sin oppførsel gjennom å minne dem på at de tilhører Gud gjennom Jesus og åndens store verk (Fee 1987 s. 242).

”Vet dere ikke at de som gjør urett, ikke skal arve Guds rike? Ta ikke feil! Verken de som lever i hor, avgudsdyrkelse, ekteskapsbrytere eller menn som ligger med menn eller lar seg bruke til dette, verken tyver, pengegriske, drukkenbolter, spottere eller ransmenn skal arve Guds rike. Slik var noen av dere en gang. Men nå er dere blitt vasket rene, dere er blitt helliget, ja, rettferdige for Gud i Herren Jesu Kristi navn og ved vår Guds Ånd” (1 Kor 6.9-11).

I originalteksten er det spesielt to greske begrep som er interessante her. Det ene er **μαλακκος**, som betyr ”myk”, men det kunne også oppfattes nedsettende overfor menn som var myke eller feminine. Sannsynligvis refererte Paulus her til den unge ”passive” partneren i et pederastiforhold (Fee 1987 s. 243). Det andre er **αρσενοκοιτης**, som

sannsynligvis refererer seg til den som tar initiativ til å utføre seksuell omgang med andre gutter eller menn. Ordet er en sammensetting av mannlig og omgang. I annen bevart litteratur har man ikke brukt dette ordet, spesielt da man beskriver homoseksuell aktivitet (Fee 1987 s. 244). Etter det jeg har kommet frem til var det først flere århundre etter denne tekstens tilblivelse at ordet begynte å brukes om homoseksuelle.

Når Gordon D. Fee tolker denne teksten legger han til grunn at i denne teksten er homoseksualitet tatt opp som en av mange synder i en såkalt syndekatalog. Paulus definerer ”de syndige” i forhold til de seks syndene (utukt, selvgodhet, avgudsdyrkelse, uvettig tale, fyll og utsugning) fra kapittel 5:10-11 hvor han nå legger fire nye til (**πορνο** = sjøge, **μοιχο** = ekteskapsbryter, **μαλακος** og **αρσενοκοιτιχ** = homoseksualitet. Disse fire har alle seksuelle handlinger som fellesnevner, derav to ord som er relatert til homoseksuelle handlinger. **μαλακο** betegner den mest vanlige formen for homoseksualitet i den greske verden. Unge menn solgte seg selv som ”elskere” for den seksuelle nytelsens skyld til eldre menn. Problemet her er at det fantes en term for slike menn, og **μαλακο** er sjeldent brukt (om noen gang). Siden dette er en term som vanligvis ikke ble brukt, er det vanskelig å si med sikkerhet hva meningen er i en liste som denne. Sikkert er det at det har å gjøre med en type oppførsel, og ikke personlighet eller karakter. Denne termen følges umiddelbart av **αρσενοκοιτης**, som ser ut til å referere til mannlig homoseksualitet, spesielt den aktive parten. Hva som derimot ikke er klart er om ”mannlig” er subjekt (= menn som har omgang, således et ord for mannlige prostituerte av alle slag) eller et objekt (= omgang med ”mannlig”, og derfor mannlig homoseksualitet) (Fee 1987 s. 243-244).

Boswell har tatt dette spørsmålet opp og argumentert for at ingen av disse ordene med sikkerhet kan sies å bety homoseksualitet. Han mener at ordene må tolkes individuelt. Her er allikevel ordene plassert side om side i en såkalt syndeliste mot seksuelle sinn. Man kan med andre ord ikke være sikker i betydningen av disse ordene.

Igjen repeterer Paulus at de som gjør slike ting, med mening eller holder fast ved slike synder, ikke skal få arve Guds rike. Konsekvensen synes å være klar, men den kommer først i v. 11. Paulus avslutter ikke med å skrive ned sine advarsler, da man kanskje kan få

følelsen av at Korint fremdeles var blant ”de syndige”, noe de var om de levde i seksuell synd. Men nå i Kristus er de noe annet, og skal leve som det. De har blitt ”helliget”, noe som står i sterk kontrast til deres tidligere syndige livsførsel. Nå har de blitt rettferdiggjort slik at de kan arve Guds rike. Men den som interesserer seg for nåden, men som ikke er like opptatt av hvordan man oppfører seg, har mistet Paulus egen teologi (Fee 1987 s. 244-245). Fagerberg viser til at homoseksualitet i følge Paulus en synd, men han anser at det er mulig å legge den bak seg gjennom omvendelse (Fagerberg 1974 s.102).

De greske betegnelser som anvendes om de seksuelle forhold *malakoi* og *arsenokoitai*, er ikke så entydige som mange tror når de leser dem oversatt i våre bibelutgaver. Men om det er så at de beskriver seksuelle handlinger mellom menn er det ikke dermed ensbetydende med at de passer til våre forestillinger om homoseksualitet/homofili.

Dersom ordet *malakoi*, bløt/myk/svak, skulle ha et meningsinnhold som beskriver personer som utfører homoseksuelle handlinger, må det være i den avgrensede betydningen ‘effeminate’/ ‘catamites’/ ‘Lustknaben’/ menn eller unge gutter som tillater seg selv å bli misbrukt homoseksuelt. Ordet *arsenokoitai* er sammensatt av *arsen/arseno-* som betyr mann/mannlig/maskulin og *-koitai* som betyr seng, også kvalifisert: ekteseng/seksuell omgang. Ordet kan forstås i retning av ‘people who fuck men’ eller ‘men who fuck’ (Germond 1997 s. 224).

Det er langt fra noen enighet blant forskerne om at de to ordene nødvendigvis må betegne homofile handlinger selv om oversettelsestradisjonen og tolkningstradisjonen har vært ganske massiv siden Thomas Aquinas på 1200-tallet (Germond og Gruchy 1997 s. 225), som den første teolog av betydning, anvendte disse begrepene i 1 Kor 6.9 og 1 Tim. 1.10 til fordømmelse av homoseksuell atferd. Thomas Aquinas fikk sterk innflytelse på forståelsen av dette i århundrene som fulgte.

Romberbrevet 1.18-32

Det finnes imidlertid en tekst i NT som man vanskelig kommer utenom når det gjelder å ta avstand fra homoseksuelle handlinger, og det er Rom 1.18-32, og kanskje spesielt v. 26 og 27. Her diskuterer Paulus menneskenes muligheter til å kjenne Gud, og det fremgår av teksten at han mener at alle mennesker kan finne Gud om de selv ønsker, og at det derfor

ikke finnes noen unnskyldning for de som er henfalte til avgudsdyrkelse og tilber det skapte. En konsekvens av dette er at de eger seg til et umoralsk liv. Gjennom sitt umoralske liv straffer de seg selv. De har byttet ut den naturlige seksualiteten med kvinner som ligger med kvinner (dette er for øvrig det eneste stedet i Bibelen der lesbiske relasjoner blir omtalt), og menn med menn. Paulus viser til seksuelle handlinger mellom personer av samme kjønn som eksempler på ugudelighet og urett som rammes av Guds vrede. Paulus mener det er menneskets manglende kunnskap om Gud som gjør at de hengir seg til unaturlig kjønnsliv.

Rom 1.26-27

(26) ” Derfor overgav Gud dem til vanærende lidenskaper. Kvinnene gav seg hen til unaturlig kjønnsliv istedenfor det naturlige.

(27) På samme måte sluttet mennene å ha naturlig samliv med kvinner og brente i begjær etter hverandre. Menn drev utukt med menn, og de måtte selv ta straffen for at de var kommet slik på avveier”

I den grad Paulus tar avstand fra homoseksualitet bruker han argumentet at det strider mot naturen. Et tegn på menneskets avstand fra Guds vilje er at de har byttet ut det naturlige mot noe unaturlig (Fagerberg 1974 s. 134). De synder som Paulus nevner i denne sammenheng er ikke noe han selv har satt sammen, men hentet det fra lignende eksempler bl.a. fra Visdomslitteraturen som reflekterer negativt på homoseksualitet (Fagerberg 1974 s. 98). Paulus går ikke inn på betydningen av homoseksualitet og dets natur, men forklarer bare hvilke konsekvenser gudsfraværelsen fører til (Fagerberg 1974 s. 96), noe vi får bekreftet når Paulus forutsetter i Rom 1.18ff at Gud gav seg til kjenne for at menneskene skal dyrke ham og vite hva han krever av dem. Men menneskene følger ikke sin innsikt. De distanserer seg fra Gud, og forvrenger skapelsens gode ordning – ordningen som gjør dem til mann og kvinne. Homoseksualitet er da en følge av Gudsfornektelsen. Når menneskene vender seg bort fra Gud, og dyrker andre guder, straffer han menneskene ved at de hengir seg til unaturlige lyster og begjær. Homoseksualitet blir da å se på som en guddommelig straff, en konsekvens av at menneskene dyrker det skapte i stedet for skaperen (Fagerberg 1974 s. 100).

Fagerberg viser bl.a. til den tyske teologen Thieliicke som han hevder mener at Paulus i første rekke henviser til den homoseksualitet som utøves i handlinger i analogi med ekteskapsbrudd og polygami (Fagerberg 1974 s. 96).

Fagerberg viser i samme teksten til Schoeps som mener at homoseksualitet har en kultisk og rituell bakgrunn i GT. Det kan derfor sammenlignes med andre forskrifter som for eksempel forbud mot visse typer mat. Bakgrunnen til forbudene er den rituelle bruken i de omliggende miljøer som Israel tok avstand fra (Fagerberg 1974 s. 97).

I følge B.E. Gärtner (Fagerberg 1974) kan de homoseksuelle handlinger som nevnes i teksten ikke tolkes som om de bare gjaldt for visse homoseksuelle drifter i tempelkulturen, prostitusjon eller en innskrenkning av tekstens innhold til pederasti. Han mener Paulus ser lengre og dypere enn til pederasti eller tempelkultur. Rom 1.18-32 skal i stedet ses på som en fremstilling på hva som skjer når man forveksler Guds vilje med sin egen. Paulus er ikke ute etter noen spesiell form for avgudsdyrkelse eller form for homoseksualitet. Det er handlingen som er det avgjørende. I teksten kan man se en forbindelse mellom ordene i skapelsen – naturen, og Guds lov som uttrykk for den ordning som bør være gjeldene i samfunnet og i relasjonen mellom menneskene. I v. 26.27 man ”overgav” den naturlige omgangen har blitt tolket som om det bare vedgår de andre, de som ikke er genuint homoseksuelle (de som frivillig har ”valgt” den måte å leve på). En og samme handling skulle da for det ene mennesket være forkastelig, mens det for et annet menneske skulle være akseptabelt, noe Gärtner tviler sterkt på (Fagerberg 1974 s. 98).

I følge E. Franck (Fagerberg 1974) mener Paulus med både sin kristne tro og hele sin bakgrunn i GT at seksuell løssluppenhet – prostitusjon, homoseksualitet osv. var truende for en ekte gudstro. I denne sammenheng er det viktig å påpeke at denne seksuelle utlevelse ikke ses som naturnødvendig, like lite som det ugudelige i seg selv er konstitutiv fra begynnelsen. I begge tilfellene er det snakk om en måte å forholde seg på som man selv har valgt. Verbet ”bytte ut” – **αλλάσω** i v. 23 og **μεταλλάσω** i v. 25f gir belegg for det. De betegner en aktivitet der man forlater noen til fordel for noe annet. Når det gjelder avgudsdyrkelse i v. 23ff kan det synes som om det nærmest er snakk om et permanent

forhold blant hedningene, mens derimot den seksuelle omgangen mellom personer av samme kjønn i v. 26f snarere synes å være tilfeldig. En type omgang som utøves når begjæret blusser opp. Paulus beskriver her en seksualitet som er begrenset til selve den seksuelle handlingen, uten innblanding av følelser. Paulus kjente sannsynligvis til hvordan mennesker ble misbrukt og nedverdiget i forbindelse med homoseksualitet, pedofili og prostitusjon. Man kan legge merke til hvordan Paulus beskriver seksuelle ”lidelser” og ”begjær” helt uten noen form for kjærlighet, ansvar og varige relasjoner. Når han skriver om utukt må det etter min mening sannsynligvis være ut fra en situasjon der homoseksualitet og prostitusjon er utbredt.

Man kan dra visse konklusjoner ut fra disse tekstene, men det er vanskelig å slå fast hvilken type homoseksuelle handlinger som Paulus eventuelt tar avstand fra. Det jeg mener er viktig å merke seg er at omtalen av homoseksualitet i Bibelen ikke er noe stort verken etisk eller moralsk problem, i hvert fall ikke i den grad som enkelte fordømmere mener og antyder.

Mine kommentarer

Paulus sier ikke mye om homoseksualitet. I brevet til korinterne kommer Paulus med klare formaninger når det gjelder moralske spørsmål. Korint som var en viktig havneby og et handelssentrum i Hellas, var på sin tid beryktet for kriminalitet og umoral. Paulus var nok redd for at hans menighet i Korint skulle bli påvirket av den for ham umoralske og usømmelige måten å leve på, noe som kommer klart frem i 1 Kor 6.9-10. Her nevner Paulus ulike menneskegrupper som hver på sin måte representerer en moralsk forkastelig levemåte. Blant disse nevnes menn som ligger med menn som et av flere eksempler på grupper som er utelukket fra arverett i Guds rike.

Boswell mener at Paulus i 1 Kor 6.9, 1 Tim 1.10 og Rom 1.26-27 ikke fordømmer homoseksuelle personer eller handlinger, og at de han angriper er personer som ikke er homoseksuelle av legning, men de som har sex med personer av samme kjønn for lysten sin skyld.

Når det gjelder 1 Kor 6.9-11 og Rom 1.26-27 synes det klart at forskerne deler seg i to grupper. Den ene gruppen mener at på bakgrunn av disse tekstene er det å forstå at Paulus mener at homoseksualitet er synd. Det er sannsynligvis ikke den homoseksuelle natur, men utøvelsen av homoseksualitet som Paulus mener er synd. Paulus med sin jødiske bakgrunn går tilbake til skapelsesfortellingen der mann og kvinne blir ”ett kjøtt”, og i så henseende blir homoseksualitet noe unaturlig og avvikende fra skapelsens ordning. Paulus oppfattet homoseksualitet som perverst og en konsekvens av menneskets avstand fra den levende Gud.

Den andre gruppen forskere anser også at homoseksualitet er synd, men definerer ordet homoseksualitet som pederasti. Da handler det mer om homoseksuell prostitusjon, og da muligens innenfor ulike kultsammenhenger. Ingen steder i bibelens tekster mener denne gruppen at det finnes forståelse eller bevis for at homoseksualitet er det samme som vi i dag forbinder med homoseksualitet – genuin homoseksualitet (kjærlighet mellom to likesinnede), dvs. mennesker som har hele sin draging rettet mot sitt eget kjønn. Så langt jeg vet finns det ingen veiledning eller beskrivelse av denne type værende homoseksualitet i Bibelen. Man kan heller ikke se bort fra at Paulus referer til faktiske forhold når han i sine brev tar avstand fra homoseksualitet.

Den greske antikken legger etter min mening vekt på det hierarkiske systemet når seksualitet omtales, mens Paulus i stor grad legger vekt på innholdet i handlingene. Og dette gir etter mitt syn et godt bilde av hvor forskjellig den greske antikken så på seksualitet i forhold til Paulus og den tidlig kristne tiden.

4.5. Homoseksualitet i en ramme av ”*theology of inclusion*”

Min interesse for Paul Germond sin artikkel *Heterosexism, homosexuality and the Bible* i boken “*Aliens in the household of God*” har sin bakgrunn i Germonds syn når det gjelder *inclusion*. Jeg mener Germond klargjør Bibelens hovedtema når han skriver om ”*theology of inclusion*”. Det er mange i dagens samfunn som føler seg ekskludert på bakgrunn av Bibelske tekster og de tolkninger som kommer for dagen, og Germond har gjennom mange tiår kjempet for de ekskludertes rettigheter i det sørafrikanske samfunnet.

Så vidt meg bekjent er den sør afrikanske konstitusjonen ”The Bill of Rights” den eneste konstitusjonen i verden som har grunnlovfestet at lesbiske og homoseksuelle ikke skal diskrimineres:

“The Bill of rights enshrines the rights of people regardless of sexual orientation”.²³

“the state may not unfairly discriminate directly and indirectly against anyone on one or more grounds including race, gender, sex, pregnancy, marital status, ethnic or social origin, colour, sexual orientation, age, disability, religion, conscience, belief, culture, language and birth”.²⁴

Gjennom å lese boken “*Aliens in the household of God*”, som er redigert av Paul Germond og Steve de Gruchy, får man allikevel et klart bevis på at det er langt mellom liv og lære. Homoseksualitet i Afrika har som i mange andre land vært omfattet med fortieelse. Og når det har vært snakket om, har det vært beskrevet som et fremmed fenomen som er påført Afrika gjennom kolonialisme. Først etter at apartheid tok slutt ble det mulig å diskutere dette i mer åpne rom (Germond og Gruchy 1997 ss. 295-312).

I begynnelsen på denne oppgaven tok jeg for meg Hans-Georg Gadamer sin teori om hvilke forutsetninger som ligger til grunn for forståelsen av Skriften, noe jeg finner svar på hos Germond som gir klart uttrykk for det samme, at ingen kommer helt nøytral eller uten visse forutsetninger til Bibelteksten. Germond skriver: ”We read the Bible with certain eyes, from a particular perspective”.²⁵ Han viser i denne sammenheng til uttrykket

²³ Germond & Gruchy , 1997 ss. 132-145 kap. 24

²⁴ Germond & Gruchy, 1997 s. 133 kap. 24

²⁵ Germond 1997 s. 189 kap. 23

”a hermeneutics of suspicion”. ”*Mistenksomhetens hermeneutikk*” gjør at man på en kritisk måte spør etter tekstens egne fordommer, forutsetninger og kulturelle begrensninger, noe som gjør oss beviste på om hvilke forutsetninger som ligger til grunn når folk leser skriften ut fra sine egne interesser. Germond stiller også spørsmålet “Do we really read the texts as they are or do we read something into them?” Her viser han til helt sentrale hermeneutiske problemstillinger som bl.a. Gadamer også er opptatt av. Spørsmålet er om Germond selv klarer å vise objektivitet på bakgrunn av sitt eget ståsted og forutsetninger når han leser Skriften. Germond har helt klart rett når han hevder at måten vi leser og bruker Bibelen skaper konturene av våre liv (Germond 1997 s. 197).

A ”six-gun pistol loaded with six texts”!

Paul Germond peker i sin artikkel på 6 bibelavsnitt, henholdsvis *Gen. 19.1-29, Lev. 18.22 og 20.13, Rom. 1.18-32, 1 Kor. 6.9 og 1 Tm. 1.8-11* som han mener står sentralt i debatten rundt homoseksualitet. Han bruker en sterk polemikk når omtaler og viser til hvordan disse bibelavsnittene blir brukt/misbrukt av sine meningsmotstandere, og Germond kaller disse tekstene for: ”a six-gun, a pistol loaded with six texts that are used as bullets – Bible bullets – to kill lesbian and gay people in a contest about whether they can be full members of the community of faith” (Germond 1997 s. 193).

Det er imidlertid verdt å merke seg at før han begynner sin egen eksegese av de aktuelle tekstene så peker han på ulike teologiske posisjoner under overskriften ”The battle for the Bibel”, og viser til at Bibelen støtter flere ulike tolkninger, og at dette gir oss ulike signaler (Germond 1997 s.188). Det er ikke først og fremst bruken av bibelord og tekster som Germond uttrykker sitt syn gjennom, og han bruker heller ikke tekstene i seg selv for å overbevise sine meningsmotstandere. For Germond handler det om et overordnet teologisk motiv. Han tar for seg ord og setninger i Bibelen som han setter opp mot andres argumenter i homofilispørsmålet, hele tiden med fokus på det som synes å være hans viktigste motiv og bibelske hovedtanke, nemlig ”*theology of inclusion*”. For å illustrere sine motstanderes syn bruker han begreper som ”The exclusivist theology of heterosexism”(Germond 1997 s. 194), og sitt eget syn gjennom begrepet ”The biblical theology of inclusion” (Germond 1997 s. 203).

Det som Germond legger avgjørende vekt på er ordene *exclusive* og *inclusive*, noe som uttrykker hele Germonds teologiske hovedtanke. Han hevder at hans eget syn er det rette i forhold til Bibelen fordi det handler om Bibelens hovedtema som er ”inclusion”. Han argumenter imot sine meningsmotstandere gjennom å hevde at deres teologi ikke står i forhold til Bibelens hovedtema fordi den er ekskluderende. Gjennom denne metoden utvikler Germond det han kaller for ”a biblical theology of inclusion”(Germond 1997 ss. 203-211). Han tar utgangspunkt i Skriften og spør “how does Christ fit in with the heterosexist Bible which proclaims him to us? Is there in this heterosexist text a message of liberation for both heterosexual and homosexual? Are there messages of inclusivity that lie at the heart of the Bible transcending the culturally bound messages that marginalise women, slaves, and gay and lesbian people? My answer is an unequivocal ‘Yes’. The message lies in a biblical theology of inclusion”.²⁶

Ser vi på Jesus sitt liv, virke og det som ellers fremkommer i de Bibelske tekstene så fremstår Jesus som inkluderende. Han forsvarte i stor grad de som ble ekskludert, både i samfunnet generelt og innenfor de ulike religiøse institusjoner og grupperinger. I de synoptiske evangeliene beskrives Jesus som en som forkynte at de ekskluderte hadde del i Guds rike. Jesus berørte selv de urene for å helbrede dem, som for eksempel de spedalske. Og han lot seg til og med berøre av dem (Germond 1997 ss. 204-206).

Germond trekker frem flere aktuelle tekster fra evangeliene for å vise eksempler på hvordan Jesus inkluderte de som på mange måter var ekskludert i samfunnet.

Men en ting som Germond ikke nevner er at også Jesus kunne være det motsatte av inkluderende. I Matt. 18.15-17 fremgår dette klart at Jesus også kunne være ekskluderende. Men at Jesus i det store og hele sto for en inkluderende teologi synes det ingen tvil om. I Apostlenes gjerninger følger Lukas opp den inkluderende teologien i Ap.gj. 1.8 der han favner om alt og alle ”like til jordens ender”, og Germond viser til ”The Ethiopian eunuch, an alian and a defective male, is the first gentile convert to the Christian church.” (Germond 1997 s. 207). I Ap.gj. kap. 10 kan vi lese om Peter, som understreker denne inkluderende teologi veldig klart når han sier: ”Men Gud har vist meg at jeg ikke har lov til å si at noe menneske er vanhellig eller urent”. Denne teksten bruker Germond når han

²⁶ Germond 1997 s.203 kap. 23

fastslår følgende: "The purity system which devides Jew and Gentile was abolished. The system of exclusion had been replaced with a system of inclusion".²⁷

Germond bruker følgende tekst som belegg for sin teori om "*theology of inclusion*":

"In Christ there is no longer Jew or Gentile; there is no longer slave or free; there is no longer male or female; there is no longer gay or straight; for we are all one in Christ Jesus".²⁸

Denne teksten siterte jeg til i innledningen av oppgaven, og det er for meg som "å komme hjem" når jeg også referer til den mot slutten av oppgaven. Den hermeneutiske sirkel er sluttet!

Germond tar sterke ord i bruk når han omtaler hvordan Bibelen har vært brukt mot lesbiske og homoseksuelle, og sier: "For countless gay and lesbian people the Bible has brought death, not life" (Germond 1997 s. 193), og han fortsetter med å hevde at Bibelen har vært brukt "to create outcasts, to make countless Christians feel like aliens in the household of God" (Germond 1997 s 193). Gjennom sin argumentasjon gir Germond et overbevisende bilde av sitt eget ståsted, og det ståsted han mener både kirken og andre bør ha i forhold til homoseksuelle.

"I then demonstrated that the hetero-sexism of biblical interpreters and of the biblical texts has got largely unexamined, and that these unexamined assumptions have led to a misreading of several biblical passages..... I have reached a conclusion about what the Bible says about homosexuality without dealing with the six principal texts that appear to reject homosexuality outright. Am I being fair? I think it is at least fair for me to approach the texts with this theological assumption. I have placed my assumptions on the table in full view. Heterosexist interpreters are often not even aware of the assumptions they are making. With my assumptions made clear I can enter into dialogue with the texts in an open way. If they are

²⁷ Germond 1997 s. 208 kap. 23

²⁸ Germond 1997 ss. 209-210 kap. 23

overwhelming in their rejection of homosexuality, then I must deal with the consequences by modifying my theology. But if they are not, then they will be interpreted in light of my assumptions about a biblical theology of inclusion”.²⁹

Jeg har tidligere i oppgaven vært inne på flere av de tekstene som Germond omtaler som ”a six gun loaded with bullets.....”, men gjentar de nå ut fra Germonds egen eksegese.

Genesis 19.1-29

Hva var grunnen til Sodomas ødeleggelse? Germond peker på fire muligheter ut fra teksten: a) befolkningens generelle ondskap. b) folk i Sodoma ønsket å voldta Guds engler.. c) mennene i Sodoma ønsket å ha homoseksuell omgang med Guds engler. d) den ugjestfrie behandlingen av Jahves sendebud. Germond slår fast at denne teksten fokuserer på trussel om seksuell vold mot uvillige offer, som til og med var Jahves sendebud. Stedet fordømmer voldtektsforsøk og det er en komplett misforståelse av teksten å bruke den til en generell fordømmelse av alle former for homoseksualitet. Verken, profettekstene i GT eller de nytestamentlige stedene som referer til Sodoma nevner homoseksualitet som byens synd eller årsak til dens ødeleggelse. “The horror of Sodom was that a man was willing to have his daughters raped to death” (Germond ss. 212-216).

Som vi her kan se er Germonds tolkning i tråd med synet og oppfattelsen til mange av dagens forskere når det gjelder forståelsen av denne historien, bl.a. D.S. Bailey og Halvor Moxnes.

Dom 19.16-29

Dette er en historie som har mange likhetstrekk med Sodoma, med mange av de samme momentene som krenkelse av gjestfrihetens lov og grov seksuell vold mot en vergeløs fremmed kvinne. Germond beskriver dette slik: “It depicts the horrors of male power, brutality and triumphalism; of female helplessness, abuse and annihilation....The true horror of the story is what happens to the concubine, and what happened to her is precisely what might have happened to Lot’s two virgin daughters in Sodom”. Germonds måte å vise

²⁹ Germond ss.211-212 kap. 23

tekstene på i denne sammenheng, og hva disse egentlig går ut på, stiller innholdet i et nytt lys, og han mener derfor at disse tekstene ikke har noen relevans for den diskusjon som føres i kirkene i dag om homoseksualitet. (Germond ss. 216-217).

Leviticus 18.22; 20.13

De to tekstene står i Hellighetsloven og bør forstås i rammen av denne, og ikke som morallover primært, men ”as a part of a system of ritual purity”. Kultisk urenhet i sammenhengen er alt som avviker fra det som ble antatt å være i overensstemmelse med skaperverkets naturlige kategorier. Omgang mellom personer av samme kjønn blir her satt i samme bås som med blanding av dyrearter og ulike arter av såkorn. Urene er også blinde, lamme, skadede, dverger o.l.. Noen av de ting som nevnes som urene forbyr vi også i dag fordi vi anser dem for å være moralsk forkastelige, som for eksempel voldtekt, incest og tyveri. Vi forbyr dem ikke fordi de nevnes i Hellighetsloven, men ut fra vår moralske standard (Germond ss. 217-220).

1 Kor 6.9 og 1 Tim 1.10

Germond behandler disse to stedene under ett da de inngår i de såkalte lastekataloger i den paulinske litteratur, kataloger eller lister som karakteriserer personer som er omtalt som *adikoi* ‘urettferdige’ og *asebesi kai hamartolois* ‘ugudelige og syndere’, og fordi tolkningen av begge stedene er avhengige av hvordan en forstår de greske ordene *malakoi* og *arsenokoitai* (som jeg har vært inne på tidligere). Mange bibeloversettelser har valgt å oversette ordene med klar referanse til de som utøver homoseksuelle handlinger, mens andre ikke velger en slik oversettelse. Dette viser at betydningen av ordene ikke er entydig. Tolket av den overveiende majoritet av ’heterosexists’ i kirken er den vanligste oversettelsen blitt ”the passive and active partners respectively in male homosexual relations”. Germond viser til at spørsmålet om homoseksualitet og heteroseksualitet mellom menn i gresk-romersk sammenheng bare var et sosialt og ikke et etisk spørsmål. “Both societies simply assumed that adult males would be capable of, if not interested in, sexual relations with both sexes”. Den vanligste termen for mannlig homoseksualitet er *pederastai* som er sammensatt av *pais*, gutt, og *eran*, elske. Ordet dekker også den mest

vanlige formen for homoseksuell aktivitet i antikken, 'pederasti', voksne og eldre menns seksuelle utnytting av unge gutter. (Germond ss. 220-224).

Rom 1.18-32

Spørsmålet er hva slags homoseksuelle handlinger Paulus her er opptatt av. Til tross for at Paulus også nevner lesbiske forhold antar Germond at Paulus henviser til pederasti som den mest kjente form for homofili i samtiden. I følge Germond ser Paulus på homoseksualitet som en av mange resultater av avgudsdyrkelse og en av syndens mange følger. Han antyder at det som omtales kanskje bare skal anvendes på heteroseksuelle som velger å involvere seg i homoseksuelle handlinger, men innrømmer at "Of all the biblical passages of both Old and New Testaments, Romans 1.26-27 presents the most clear, but by no means unambiguous, argument against homosexual activity" (Germond ss.225-228).

Mine kommentarer

Etter å ha vist at av alle de 6 skriftavsnittene som tradisjonelt har vært hevdet å fordømme homoseksualitet er det bare teksten i Rom. 1 som blir stående tilbake som et troverdig vitne for dem som vil hevde at Bibelen er imot homoseksualitet. Stedet er dessuten ikke entydig og ikke egnet til en generell avvisning av enhver homoseksuell handling og selv om denne ene teksten skulle vise seg å gjøre det, så mener Germond at hans "*theology of inclusion*" er et massivt motstykke til dette ene stedet og i sin helhet til "the pitiful defence of the six texts". "Romans 1 offers the best defence for heterosexuals, but it stands alone against the cumulative force of the inclusive work of Jesus on the cross (Germond, s. 228).

Etter å ha lest Germonds artikkel kan jeg trygt tilslutte meg hans syn på Bibelens overordnede hovedbudskap, og på hans eksegese av de tekstene han tar for seg.

5.0. Mine kommentarer

Innledningsvis viste jeg til Gadamer's teorier om det som han mener ligger til grunn for vår forståelse. Jeg har gjennom arbeidet med hele denne oppgaven forsøkt å være bevisst på min egen forforståelses betydning av den litteraturen og de Bibelske tekstene jeg har lest, og de resultater jeg har kommet frem til. Gadamer har gitt meg en bredere horisont i forståelsen og tolkningen av Bibelske tekster, noe jeg tror er viktig og helt essensielt for hvordan vi skal kunne forstå hverandres ulikheter og ulike meninger. Setter vi Paul Germonds Bibelske hovedtanke om *inkludering* i fokus har vi kanskje lettere for å akseptere hverandres ulikheter.

I del 2 ønsket jeg å se nærmere på seksualsynet som lå til grunn i det greske menneskesynet og Det gamle Testamentet. Skillet mellom mann og kvinne mener jeg kommer klart til uttrykk. Kvinnen var underordnet og det meste handlet om mannen. Likheten mellom det greske menneskesynet og det som fremkommer i GT sine skrifter har mange felles trekk, men også klare skiller når det gjelder seksualitet. I den greske antikken var det skjønnhetsidealet som rådet, og menn hadde sex med både kvinner, menn og gutter, mens GT i stor grad tar avstand fra begjærets lyster og legger vekt på de reproduktive evnene. Jeg kan allikevel ikke se at det verken i den greske antikken eller i GT fremkommer noen direkte seksualforakt slik som mange har hevdet.

I del 3 ønsket jeg å se på når og hvordan seksualiteten ble oppfattet som syndig, og på hva Jesus og Paulus mente om seksualitet. Selv om begge satte visse grenser når det gjaldt ekteskap, og at de begge anbefalte sølibat, kan jeg ikke finne belegg for at de så på seksualiteten som syndig. Syndig ble den først med Augustin som hevdet at synden fantes i Adams sæd, som via forplantningen har gjort at hver generasjon etter Adam og Eva arvet denne synden, *arvesynden*. Derfor er alle mennesker syndige i det øyeblikket det unnfanges, alle uten Jesus som ble til uten sæd.

I del 4 var tema homoseksualitet. Jeg mener å ha kommet frem til at grekerne hadde et positivt syn på homoseksualitet. Ved siden av sine ekteskap hadde de også seksuelle relasjoner til andre menn og unge gutter.

Til tross for mange misvisende oversettelser er det etter min mening ikke noe i Bibelen som fordømmer homofile. Den eneste teksten som det kan være vanskelig å komme utenom når det gjelder homoseksualitet er Rom 1.26:27. Men det er stor sannsynlighet for at denne teksten ikke kan overføres til dagens kontekst når det gjelder forståelsen av homoseksualitet. Gjennom sitt begrep ”*theology of inclusion*” blir Paul Germond selve rammen rundt denne oppgaven.

5.1. Avsluttende kommentar

Det finnes visse grunnleggende verdier og normer som alle mennesker må forholde seg til. Den kristne moralen har på mange måter vært en standard for alle mennesker opp gjennom all tid nettopp kanskje fordi den omfavner mange og at den kanskje ikke minst har evnen til å fornye seg. I dag kan vi se kjærligheten avspeile seg i mange ulike uttrykk, og kanskje gjennom uttrykk vi selv ikke forstår eller godtar. Men grunnholdningen i all kristen etikk og moral må være at kjærligheten skal være inkluderende og at den skal omfavne alle, uansett rase, kjønn, seksuell legning eller livssyn. Vi trenger ikke å være enige i ett og alt, og i mange tilfeller finnes det kanskje flere spørsmål enn svar. Men det som gjør kjærligheten så stor er at den er så mangfoldig. Det finnes mange ulike oppfatninger når det gjelder moralske spørsmål, og nettopp mangfoldet er det som beriker oss og som viser at vi lever. Har vi et syn som utgår fra at hovedmotivet for Bibelen er å være inkluderende, ja da må vi også kunne akseptere ulikhetene i samfunnet når det gjelder både kjønn og seksuell legning.

Litteraturliste:

- Aspelin, Gunnar (1962): *Tankens veje*.
En oversikt over filosofiens utvikling (Bind I).
København. Rosenkilde og Bagger.
- Bibelen (1978/85): *Bibelen*.
Det gamle og Det Nye Testamentet.
2. utgave 1985. 14. opplag 2001.
Det Norske Bibelselskap.
- Børtnes, Jostein (2002): *Sex og vennskap mellom menn i antikken og den tidlige kirken* av Jostein Børtnes I: Naturlig sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken av Jostein Børtnes (red.), Dag Endsjø (red.) og Halvor Moxnes (red.)
Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS
- Dover, K.J. (1978): *Greek Homosexuality*.
London NW1. Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Dunn, James D.G. (1988): *Word Biblical Commentary*
Volume 38. Romans 1-8
Texas, Dallas. Word Books.
- Ehnmark, Erland (1960): *Etiske idéer i främmande religioner*.
Stockholm. Svenska Bokförlaget.
- Eichrodt, Walther (1975): *Theology of the Old Testament*
Volume one. Fourth impression.
London. SCM Press Ltd.
- Fagerberg, Holsten (1974): *De homoseksuelle och kyrkan*
Stockholm. Aktiebolaget Tryckmans.
- Fee, Gordon (1987): *The First Epistle to the CORINTHIANS*.
USA. Wm.B. Eerdmans Publishing Co.
- Gadamer, Hans-Georg (2001): *Sannhet og metode*. "Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk Prinsipp". I: Sissel Læg Reid og Torgeir Skorgen (red.) *Hermeneutisk lesebok*.
Oslo: Spartacus forlag as.
- Germond, Paul og Gruchy, Steven (1997): *"Aliens in the Household of God"*
Homosexuality and Christian Faith in South Africa.
Cape Town & Johannesburg.

- Johnstad, Gunnar (2005): ”Ekteskapet i Bibelen”
I: Kjærlighet i egoismens tid.
 Artikler om sex, kjønn og samliv.
 Oslo: Lunde Forlag
- Meiselman, Moshe (1978): *Jewish Woman in Jewish Law.*
 USA. New York. KTAV PUBLISHING HOUSE.
- Moxnes, Halvor (2002): *Mannes begjær som moralsk problem*
 i: Naturlig sex?
 Seksualitet og kjønn i den kristne antikken
 Av Jostein Børtnes (red.), Dag Endsjø (red.)
 og Halvor Moxnes (red.)
 Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS
- Møller-Sogne, Vigdis (1999): *Den greske drømmen om kvinnens overflødighet.*
 Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas.
 Oslo. Cappelen Akademiske Forlag as
- Ruth Nilsson og
 Lennart Thorsell (1976): *Kvinno Roller genom tiderna.*
 Nacka, Sverige. Esselte Herzogs.
- Osiek, Carloyn &
 Balch, David L.(1997): *Families in the New Testament World.*
 Louisville: Westminster/John Knox
- Pagels, Elaine (1989): *Adam, Eve, and the Serpent.*
 New York. Vintage Books.
- Pedersen, Ingmar (1920): Israel del I og II
 Stockholm. Bolaget Strøm.
- Platon (2001): *Symposion, Samlede verker Bind IV*
 Oversatt av Egil A. Wyller
 Oslo. Vidarforlaget AS.
- Ringgren, Helmer (1970): *Israels religion.*
 Lund. Berlingska Boktryckeriet.
- Ringgren, Helmer og
 Strøm, Åke V. (1968): *Religionerna i historia och nutid.*
 Stockholm. Aktiebolaget Tryckmans.