

5. Samlivsetik I: Homoseksualitet

1. DEFINITION OG METODE

Homoseksualitet – natur eller opvækst

Homoseksualiteten har i de senere år vist sig at være et af de mest omstridte emner inden for kristen etik. Det skyldes især to forhold. For det første er man uenig om, hvordan homoseksualitet skal forstås. For det andet skærper dette emne spørgsmålet om Bibelens rolle i nutidig kristen etik.

Hvad forstår vi i dag ved homoseksualitet? Og hvordan opfattede man fænomenet på bibelsk tid? Disse spørgsmål besvares forskelligt. Svarene afhænger også af, hvordan man forholder sig til et andet spørgsmål: Er homoseksualitet en del af ens natur (genetisk udrustning), eller er det noget, der skyldes miljø og opvækst? Fagkundskaben er ikke enig.

Vores svar på de ovennævnte spørgsmål påvirker den måde, hvorpå vi læser teksterne. De teologer, der mener, at homoseksualitet ikke strider mod kristendommen, henviser ofte til den opfattelse, at seksuel tiltrækning til en person af samme køn er en del af nogle menneskers natur. De teologer, der vender sig imod accept af homoseksuelt samliv, påråber sig derimod de fagfolk, der betragter miljø og opvækst som afgørende for homoseksualiteten.

De fleste fagfolk ser ikke natur og opvækst som et enten-eller. Begge faktorer er af betydning.¹ Alligevel taler man i medicinske og psykologiske kredse om ægte eller genuin homoseksualitet og mener dermed, at der homoseksuelle anlæg er ét med de pågældendes personlighed og

1. Se hertil Th. Jørgensen, „Gudbilledlighed og seksualitet“, s. 813: „Der er fremdeles et mysterium, hvad der forårsager homoseksualitet. Årsagerne kan være genetiske og hormonale eller psykologiske og familiære. Blandt forskerne hersker der stor enighed om, at den homoseksuelle disposition grundlægges i et barns første måneder, hvis ikke den er medfødt“. Med henvisning til P. Hertoft (*Klinisk sexologi*, 3. udg. 1987, s. 278ff.) hedder det endvidere, at nyere undersøgelser mener at kunne fastslå, at der på den ene ende af en skala er 5 pct. entydigt heteroseksuelle, svarende til 5 pct. entydigt homoseksuelle i den anden ende af skalen. Ind imellem ligger i forskellig graduation alle øvrige (s. 813).

identitet.² Det drejer sig således om mennesker, der ikke har valgt at være homoseksuelle, men som er det: enten har de været det i hele deres bevidste liv, eller de har på et tidspunkt i deres liv opdaget, at de er det, og de har i mange tilfælde uden held søgt at bekæmpe dette anlæg.³

Den historiske og kulturelle afstand

Mange i den kirkelige debat tager det for givet, at homoseksualitet i antikken er identisk med homoseksualitet i dag.⁴ Den historiske og kulturelle afstand tillægges ingen betydning, og bibelske fordømmelser anses for at være umiddelbart gyldige i dag. Men derved overser man, at udsagnene i Ny Testamente er reaktioner på den kulturelle kontekst.

Det er problematisk uden videre at sætte lighedstegn mellem homoseksualitet i dag og homoseksualitet i Bibelen. Det ses allerede af terminologien. Hverken på hebræisk, græsk eller latin findes der ord for „homoseksuel“. Derimod havde man ord for seksuelle handlinger. Men seksuel tiltrækning til en person af samme køn blev ikke på samme måde som i vores kultur opfattet som en dyb, personlig identitet. Den afgørende to-delning gik mellem mænd og kvinder og deres sociale roller. De etiske vurderinger var derfor ikke knyttet til sondringen mellem „heteroseksuel“ og „homoseksuel“. Det var ikke „disposition“ eller „identitet“, men handling, der blev genstand for en moralsk vurdering.⁵

Dette ændrede sig mod slutningen af forrige århundrede. „Opfindelsen“ af betegnelsen „homoseksualitet“ er et led i denne udvikling. Ordet blev skabt på tysk i 1869 og introduceret på engelsk i 1892. Terminologi afspejler de sociale og kulturelle ændringer. Der er næppe korrekt at bruge ordet „homofili“ om det, som omtales i Bibelen og antikken. Ordet er nemlig stærkt forbundet med forestillinger om psykisk og social identitet i vor egen kultur. Derimod er det rimeligt at bruge betegnelsen „homoseksualitet“ om seksuel omgang mellem mennesker af samme køn.

2. Om homoseksualitet i biologisk, psykologisk og sociologisk lys se bl.a. „Kyrkan och homosexualiteten“, s. 16-19; B. Hedenrud, „Homosexualiteten ur psykiatrisk perspektiv“.

3. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 147.

4. Undertiden tales om en „essentialistisk“ forståelse, hvorefter homoseksualitet opfattes som et fænomen, der væsentligt har været identisk med sig selv gennem hele historien. Det modsatte synspunkt kaldes „konstruktivistisk“, dvs. homoseksualitet, som den forstås nu, er et fænomen, der var ukendt i antikken.

5. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 2.

Til gengæld bør man nok undlade at bruge udtrykket „homoseksuelle“ for at undgå moderne forestillinger om identitet.⁶

Studier af græsk kultur viser, at det samme menneske kan veksle mellem heteroseksuel og homoseksuel tiltrækning, og at grækerne lagde mere vægt på praksis og vane end på „disposition“ eller genetisk bestemte egenskaber. Spørgsmålet om „identitet“ i forhold til homoseksuel eller heteroseksuel tiltrækning spillede ingen synderlig rolle. Seksualiteten var nøje forbundet med mandsrollen. De græske bystater og Romerriget var patriarkalske, hvor de frie mænd havde magten og satte normerne. En almindelig form for homoerotisk forhold var pæderasti, dvs. forholdet mellem en voksen mand og en ung mand. Et sådant forhold blev ikke hindret af, at manden var gift. Platon og Sokrates satte forholdet til unge mænd ind i en filosofisk, idealiseret sammenhæng, idet det „sjælelige“ fællesskab blev tillagt særlig vægt.

Mænds seksuelle forhold blev ikke vurderet ud fra en gensidighed i følelser og ligeværdighed, men som udtryk for begær fra en mand med en høj social status i forhold til en person (kvinde eller ung mand) med lavere social status. Og det var de herskende grupper, der fastsatte, hvilke værdier der var værdifulde hos dem, der blev styret.

Homoseksualitet i antikken må ses i lyset af hele familieforståelsen. Slægten er det afgørende. Både jødisk og græsk kultur var familiecentreret. Man kendte slet ikke vores vægtlægning på det enkelte individ.⁷ Når vi i dag ser to mennesker indgå et ægteskab, er det ikke to familier, som forenes, men to enkeltindivider. Dengang var det anderledes. Det drejede sig om familiens ære eller skam. Den enkelte havde værdi som medlem af familien og skulle medvirke til at opretholde gruppens sociale position.

Sparsomt tekstmateriale og tolkningsproblemer

Homoseksualitet er ikke noget centralt tema i Bibelen. Det er os, der gør det vigtigt, ud fra en række årsager, som ligger i vores tid.⁸ Seksualitet mellem mennesker af samme køn omtales kun to steder i Gammel Testamente, i den såkaldte hellighedslov, 3 Mos 18,22 og 20,13. I Ny Testamente er det med sikkerhed kun omtalt en gang, af Paulus i Rom 1,26-

6. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 3.

7. Denne forskel understreges især af den kulturanthropologiske eksegese, se bl.a. B.J. Malina, *The New Testament World*.

8. Jf. H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“.

27. Med en vis sandsynlighed er det behandlet yderligere to gange i de paulinske skrifter, nemlig 1 Kor 6,9 og 1 Tim 1,10.

Dette sparsomme tekstmateriale er vigtigt at have in mente. Når vi nemlig analyserer og diskuterer et emne, har vi altid en tendens til at gøre det vigtigere, end det er.

Men i Bibelen drejer det sig som sagt om et perifert emne. Når den kristne etik plejer at udtale sig om et område, er tekstmaterialet som regel langt bredere. Vigtigheden af et etisk emne afgøres dog ikke af statistik (antallet af tekstbelæg), men den sparsomme forekomst udgør et tolkningsmæssigt problem. En almindelig luthersk tekstudlægning vil som regel lade de klare steder belyse de dunkle. Det er imidlertid vanskeligt, når der er så få klare steder.

Umiddelbart synes tekstudvælgelsen ikke at volde problemer. Men det meget beskedne antal tekster rejser alligevel nogle spørgsmål. For det første kan man spørge: Hvilke tekster er relevante? Er det kun de tekster, der i snæver forstand synes at handle om homoseksualitet? Eller gælder det også en videre gruppe af tekster, der handler om seksualitet og samliv? Hvilken rolle spiller f.eks. kærlighedsbudet i denne sammenhæng? Hvilke konsekvenser får det for emnet, hvis et bredere tekstmateriale inddrages?

For det andet støder vi på en række oversættelses- og tolkningsproblemer. Man må bl.a. spørge:⁹ Hvilken slags homoseksualitet behandles i teksterne? Tales der kun om mandlig homoseksualitet? Drejer det sig kun om kultisk og/eller prostitueret homoseksualitet? Er det frafaldet fra Gud, som er det store fejltrin, og ikke homoseksualiteten som sådan? Er det, vi i dag kalder ægte homoseksualitet, ukendt for de bibelske forfattere, sådan at teksterne helt enkelt ikke siger noget om kristne homoseksuelle, der ønsker at leve i troskab og kærlighed?

Som vi skal se, er der altså ikke kun uenighed om, hvordan man skal tolke teksterne (deres oprindelige mening), men også om, hvordan de skal bruges (deres aktuelle betydning).

9. Se bl.a. G. Bexell, *Kyrkan och etiken*, s. 81.

2. TEKSTANALYSER

A. Det gamle Testamente

1 Mos 19,1-29

I den kirkelige tradition har Sodomahistorien spillet en afgørende rolle for fordømmelsen af homoseksualitet, idet man i overleveringen fra de jødiske pseudepigrapher har tolket det homoseksuelle voldtægtsforsøg som udtryk for, at byens borgere var homoseksuelle. Desuden har man opfattet denne homoseksualitet som årsag til byens ødelæggelse.¹⁰ Men ingen af delene holder. Byens ondskab var fastslået forud for denne begivenhed. Denne omfattende ondskab bekræftes af det kollektive forsøg på homoseksuel voldtægt. Det siger meget om voldelig seksualitet, ligesom de heteroseksuelle voldtægtshistorier i 1 Mos 34 og Dom 19-20, men intet om homoseksualitet.¹¹

3 Mos 18,22 og 3 Mos 20,13

De to tekster er en del af den såkaldte hellighedslov (3 Mos 17-26), hvor Herren giver bud og forskrifter i en række spørgsmål. Her findes Bibels klartest udtalte forbud mod seksuel omgang mellem personer af samme køn. „Du må ikke have samleje med en mand, som man har samleje med en kvinde. Det er en vederstyggelighed“ (3 Mos 18,22). I 3 Mos 20,10-16 nævnes denne handling sammen med en række andre seksuelle overtrædelser, der alle skal straffes med døden, bl.a. ægteskabsbrud, incest og seksuel omgang med dyr.

Ved vurderingen af disse udsagn bør flere forhold betænkes. For det første bemærkes lovbestemmelsernes *kontekst*. Heraf fremgår, at man har forbundet de nævnte seksuelle forhold med kanaanæisk kultur (18,3.24.27.30 og 20,23). Ordet „vederstygge“ (hebr. *to'eba*) anvendes i sammenhængen som et teknisk udtryk for de forhold ved kanaanæisk kultur, som lovgivningen vil distancere sig fra. Disse stærke udsagn og strenge regler tjener med andre ord det formål at stå vagt om Israel som folk og dets tro.¹²

10. Se til denne udlægningshistorie J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.

11. Jf. L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 543; Se også R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 381.

12. Jf. L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 543; E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 141.

For det andet er det *handlingen*, at en mand ligger hos en anden mand, der forbydes. Motiverne for denne handling bliver ikke betragtet som en moralsk betydningsfuld faktor.¹³

For det tredje er det med henblik på den hermeneutiske overvejelse værd at bemærke, at der iflg. 3 Mos 18,19 også er forbud mod seksuelt samkvem med en kvinde i hendes menstruationsperiode. Det vidner om, at vi her befinder os i en helt anden tid med en helt anden opfattelse end i nutiden. Hvis man ud fra 3. Mosebog fordømmer homoseksualitet, må man også fordømme seksuelt samkvem med en kvinde, der har menstruation (se også senere under afsnittet „Hermeneutiske perspektiver“).

Endelig kan det nævnes, at teksten er en fordømmelse af mandlig seksualitet (den kvindelige homoseksualitet omtales ikke). Det kan hænge sammen med, at denne seksualform er spild af sæd, som kunne have været anvendt bedre, nemlig til reproduktion og dermed til en forøgelse af slægten og til folkets velsignelse.¹⁴

B. Paulus' breve

Foruden disse gammeltestamentlige steder, der undertiden suppleres med enkelte andre,¹⁵ kan nævnes tre steder fra de paulinske breve.¹⁶ Det drejer sig om Rom 1,24-27 – det eneste sted med antydningen af en egentlig drøftelse – og to lastekataloger, nemlig 1 Kor 6,9-11 og 1 Tim 1,9-10. Det er skrifter, som er henvendt til kristne i den græsk-romerske verden. Der er ikke megen omtale, så det er rimeligt at sige, at det har ikke været et særlig aktuelt problem for de kristne på den tid.¹⁷

Et enkelt eksempel på tolkningsvanskelighederne skal nævnes: Opstillingen af dyder og laster var almindelig både i græsk-romersk littera-

13. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 381.

14. Således L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 544.

15. F.eks. har man villet forstå fortællingerne om David og Jonatan (1 Sam 18,1-4; 1 Sam 20 og 2 Sam 1,26) som udtryk for homoseksualitet, men beskrivelsen af det indbyrdes forhold mellem de to kan ikke række som bevis for en seksuel relation. Se P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 29.

16. Af og til møder man også den opfattelse, at Jesus var homoseksuel, bl.a. henvises til Jesu kærlighed til yndlingsdisciplen i Johannesevangeliet. Efter en diskussion af denne tese konkluderer Honoré med rette: „Evangelierne rekster og samtidens litteratur giver os ingen baggrund for at udtale os om Jesu seksualitet, hverken i homo- eller heteroseksuel retning“ (P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 30).

17. Jf. J. Becker, „Zum Problem der Homosexualität in der Bibel“, s. 48; H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 7.

tur og i jødisk og tidlig kristen litteratur. Ny Testamente har her meget til fælles med hellenistisk jødiske skrifter. Og man kan ikke bruge dem til at drage mere vidtrækkende slutninger om Paulus eller andre forfatters etik i dybere forstand.

Rom 1,24-27

Denne tekst anses almindeligvis som det mest centrale udsagn om Bibeliens syn på seksuelt samkvem mellem personer af samme køn. Det bemærkes, at teksten ikke har karakter af bud eller forbud, men giver en *beskrivelse* af den virkelighed, som er følgen af et liv, hvor man bevidst bortvælger Gud og hengiver sig til billeder af forgængelige mennesker, af fugle, firbenede dyr og krybdyr (v. 23). „De udskiftede Guds sandhed med løgnen og dyrkede og tjente skabningen i stedet for skaberen ...“ (v. 25). Især tre spørgsmål er blevet drøftet i forbindelse med Rom 1,24-27.

For det første diskuteres det, i hvor høj grad homoseksualitet her er forbundet med *afgudsdyrkelse*. Nogle fortolkere mener, at man skal fastholde afsnittets generelle karakter, nemlig at de anførte synder er udslag af menneskehedens frafald fra tilbedelsen af Skaberen, og at homoseksualiteten på samme måde som bl.a. den almene seksuelle perversion må bedømmes som forkert, hvad enten den forekommer i en konkret hedensk kontekst eller ej.¹⁸

Andre peger imidlertid på, at teksten forudsætter en sammenhæng mellem homoseksualitet og afgudsdyrkelse.¹⁹ Det stemmer overens med, at den grundlæggende tankegang i Rom 1,18-32 er frafaldet fra den sande gudsdyrkelse. Det svarer endvidere til, at samtidens hellenistiske jødedom betragtede homoseksualitet som et tydeligt udtryk for den unatur, som fulgte af den tabte kundskab til Gud.

Hovedsagen i 1,18-32 er ikke etik, men derimod afvisningen af kendskabet til Gud.²⁰ Det drejer sig om, at Guds vrede rammer hedningernes afgudsdyrkelse, der konkretiseres i forskellige synder, bl.a. den seksuelle omgang mellem personer af samme køn. Dog skal en væsentlig ting fø-

18. Således bl.a. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 46; B. Gärtner, „Till man och kvinna“, s. 115-116.

19. Således bl.a. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 21; E. Franck, „Bibeln och homoseksualiteten“, s. 143. J. Aagaard, „Etisk argumentation omkring homoseksualitet“, s. 98-127.

20. Jf. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 109-11; V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 78.

jes til.²¹ Teksten viser også, at tilhørerne ikke kan opretholde den traditionelle fordømmelse; de står selv under dommen. De, som dømmer, er selv medskyldige (jf. 1,32 og 2,1). Jøder og hedninger, rerfærdige og syndere, står alle sammen i syndens fællesskab.²²

Dermed skal ikke afvises, at Paulus deler den jødiske fordømmelse af (grækernes) homoseksualitet, men betydningen heraf relativiseres kraftigt, når adressaten selv trækkes ind under Guds dom. Det er denne omvending af perspektivet, ophævelsen af skellet mellem hedninger og jøder, der er målet for Paulus. Denne udlægning betyder, at vi ikke kan trække Rom 1,26-27 ud af sammenhængen og gøre det til et centralt udtryk for Paulus' teologi eller etik.

2/
For det andet har man ud fra Rom 1 drøftet spørgsmålet om *medfødt eller tillært* homoseksualitet. Nogle sætter spørgsmålstegn ved, at Paulus skulle kende det, vi i dag forstår ved genuin homoseksualitet. De få bibelske steder, som berører emnet, skelner tilsyneladende ikke mellem genuin og tilegnet homoseksualitet. Der fokuseres på den homoseksuelle adfærd, ikke på orienteringen.

Alligevel hævder nogle, at Paulus kendte den tankegang, vi møder hos flere græske filosoffer. Således sonderer Aristoteles mellem homoseksualitet „af natur“ og homoseksualitet „af vane“. Ifølge B. Gärtner kan man derfor på ingen måde udelukke, at Paulus har kendt flere forskellige former for homoseksualitet.²³ Det er imidlertid umuligt at sige, hvorvidt Paulus var bekendt med disse forestillinger. Det afgørende i vores sammenhæng kan ikke være, om urkirken kendte til den aristoteliske sontring eller ikke, men om den alment erkendte kundskabsforøgelse vedrørende homoseksualitet gør, at vi i dag befinder os i en ny situation for anvendelsen af teksterne.²⁴

3/
For det tredje er der uenighed om, hvad der menes med talen i v. 26-27 om *naturlig/naturstridig* omgang. Et synspunkt går ud på, at det natur-

21. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 18.

22. Også V.P. Furnish (*The Moral Teaching of Paul*, s. 81) understreger, at Paulus' bemærkninger om homoseksuel adfærd ikke må isoleres fra den videre teologiske sammenhæng. Alle står under dommen. Men alle har også behov for Guds nåde (2,1-3,20).

23. B. Gärtner, „Till man och kvinna“, s. 114. Jf. også „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 45-46. Se imidlertid Kvanvigs kritik af denne brug af Aristoteles; H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“, s. 66-67.

24. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 148.

stridige (græsk: *para fysin*) ligger i, at heteroseksuelle mennesker er begyndt at praktisere homoseksuelle handlinger.²⁵ Det ville indebære, at disse udsagn ikke har relevans for det, vi i dag forstår ved genuin homoseksualitet (for hvem homoseksuel adfærd er naturlig). Opfattelsen kan hente støtte i Paulus' sprogbrug: „man udskiftede“ og „opgav“. Imidlertid har man indvendt, at teksten ikke i første række beskriver individers valg, men et kollektivt frafald fra Gud.²⁶

Det er umiddelbart indlysende, at Paulus i v. 26-27 går ud fra et bestemt naturbegreb. Men hvad der helt præcist ligger heri, er omstridt.²⁷ Det anføres ofte, at Paulus med udtrykket „naturstridigt“ bygger på hellenistiske jøders kritik af homoseksuel adfærd. Han giver altså ikke på dette punkt et eget bidrag til en teologisk refleksion over homoseksualitet. Endvidere bemærkes det, at selv om han ikke kommer med direkte refleksioner over begrebet „natur“, forbinder han det på dette sted med skabelsens orden.²⁸

Det er formodentlig en rigtig forklaring, men en væsentlig tilføjelse skal gøres.²⁹ Når Paulus i lighed med tidens jøder afviser homoseksualiteten, hænger det sammen med, at den bryder med kønsrollemønstret. Ny Testamente er blevet til i en „ære-skam“-kultur. De to begreber spiller en afgørende rolle, hvilket bl.a. kan ses af Paulus' argumentation i 1 Kor 11,14-15: „Lærer ikke naturen selv, at det er vanærende for en mand at have langt hår, mens det er ærefuldt for en kvinde at have langt hår?“ I sammenhængen i Rom 1 kommer det klart frem, hvordan „æren“ er knyttet til at opfylde kønsrollemønstret med hensyn til seksuel omgang. Der er således bestemte regler knyttet til de to køn. Og man så det som noget foruroligende, hvis den ene part brød med dette mønster.

25. Således bl.a. J.J. McNeill, *Kirken og den homoseksuelle*, s. 75: „De personer, der refereres til i Romerbrevet 1,26, er rimeligvis ikke homoseksuelle – dvs. mennesker, der psykologisk er tiltrukket af deres eget køn – siden de beskrives som mænd, der 'ombyttede den naturlige omgang med den unaturlige'“. Se endvidere J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 108-111.

26. Således „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 45. Tekstens mening er efter denne rapport, at „set i skabelsens kontekst er alle homoseksuelle relationer unaturlige“.

27. For en udførlig drøftelse af naturbegrebet i eksegetisk og systematisk belysning se J.-O. Henriksen, „Naturen som norm?“.

28. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 387; jf. også flg. udsagn: „The understanding of „nature“ in this conventional language does not rest on empirical observation of what actually exists; instead it appeals to a conception of what ought to be, of the world as designed by God and revealed through the stories and laws of Scripture“ (s. 387).

29. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 15-17.

Denne tilføjelse maner til forsigtighed, når man i dag konkret skal anvende det, Paulus siger om natur og unatur – jf. også ovennævnte parallelisering med 1 Kor 11,14. „När därför Paulus talar om det 'naturliga umgänget' i motsats till det 'onaturliga', är det inte säkert att han lägger in alldeles samma saker i dessa begrepp som en läsare i det tjugonde århundradet“.³⁰ Vi får en påmindelse om, at det er vanskeligt at tolke tekster om seksualitet fra fjerntliggende kulturer. Synet på seksualitet indbefatter jo både en tolkning af menneskets biologi og en tolkning af køn i forhold til samfund.³¹

1 Kor 6,9-11

I 1 Kor 6,9-11 bliver læserne først spurgt, om de ikke ved, at „uretfærdige ikke skal arve Guds rige“ (v. 9). Dernæst hedder det: „Far ikke vild! Hverken utugtige eller afgudsdyrkere eller ægteskabsbrydere eller *malakoi* eller *arsenokoitai* eller tyve eller griske mennesker, ingen drukkenbolte, ingen spottere, ingen røvere skal arve Guds rige“ (v. 10). Lasterne hører fortiden til og er i strid med de kristnes tilværelse som „hellige“ (v. 11).

Den præcise betydning af de to græske ord *malakoi* og *arsenokoitai* er omstridt. Det gør oversættelsen vanskelig. I flere tilfælde giver de moderne oversættelser indtryk af, at grundteksten er mere klar, end den i virkeligheden er. Al oversættelse er med nødvendighed også en tolkning. Som eksempel kan nævnes forskellige engelske gengivelser. Første udgaven af RSV (Revised Standard Version) har „homosexuals“. NEB (New English Bible) taler om „homosexual pervers“ og New American Bible om „homosexual pervers“, mens anden udgaven af RSV har „sexual pervers“. Billedet bliver uklart, fordi man i alle disse oversættelser bruger *et* ord, hvor grundteksten har *to* ord.³²

Derimod har de to autoriserede danske oversættelser fra henholdsvis 1948 og 1992 begge *to* ord. De peger på, at det drejer sig om seksuelle forhold mellem mænd med en inddeling i aktive og passive roller. I DO 1948 hedder det „de, der lader sig bruge til unaturlig utugt, eller de, der over den“. Men hvad er „unaturlig utugt“? I DO 1992 hedder det: „mænd der ligger i med mænd“. Her har man dog vendt om på rækkefølgen – i grundteksten nævnes den passive part først.

30. E. Franck, „Bibeln och homösexualiteten“, s. 144.

31. Jf. H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“, s. 65.

32. Se V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 68.

Det skal bemærkes, at ordet *malakos* ikke er nogen fast betegnelse på homoseksuelle. Det er et almindeligt græsk ord, der har en række forskellige betydninger. Den bedste oversættelse ville vel være „feminin“. Det drejer sig om feminine mænd, noget som bliver stærkt nedvurderet i græsk kultur. Der andet ord *arsenokoites* bruges sjældent i græsk-sproget litteratur. Der er en sammenstilling af to ord: „mand“ og „ligger“, altså en „mand-ligger“. Det betegner formodentlig den, der tager initiativet til et seksuelt forhold til drenge og andre mænd. Flere forskere er af den opfattelse, at de to ord ikke entydigt peger på homoseksuel praksis i almindelighed, men at der sigtes til prostitution, dvs. heteroseksuelle, der foretager homoseksuelle handlinger.³³

1 Tim 1,9-10

Der er tale om et lastekatalog, der i lighed med 1 Kor 6,9-11 omtaler *arsenokoites* (men ikke *malakos*). DO 1992 har igen oversat ved „mænd, der ligger i med mænd“.

I lastekataloget gøres op med den lovløshed, som synes at præge den situation, hvori brevet er skrevet. Loven har en delvis anden rolle end i de ældre paulinske skrifter. Her skal loven ikke lukke munden på det menneske, som roser sig selv (f.eks. Rom 3,19), men i stedet drejer det sig om den lov, som gennem en rigtig anvendelse kan dæmme op for ondskabens ytringer, jf. statens funktion i Rom 13. „Loven er god, hvis man bruger den, som lov skal bruges, og når man ved, at en lov ikke er bestemt for retskafne, men for lovbyggere og genstridige ...“ (1 Tim 1,8-9). Den skal altså give beskyttelse mod en ondskabsfuld omverden, hvor man finder foreteelser som f.eks. mænd, der skrupelløst udnytter andre mænd for at tilfredsstille alle slags seksuelle behov.

Lastekatalogerne i 1 Kor 6,9-11 og 1 Tim 1,9-10 rejser et hermeneutisk problem. Man kan som f.eks. R. Scroggs søge at påvise, at de ikke rammer den ægte homoseksualitet (nutidigt forstået), men kun det homoseksuelle misbrug. F.eks. hævder Scroggs om 1 Kor 6,9, at stedet *ikke* ekskluderer homoseksuel praksis i almindelighed fra Guds rige, men kun prostitution.³⁴ H. Moxnes påpeger imidlertid, at denne løsning ikke er helt tilfredsstillende. Det hermeneutiske problem er ikke, om lastekatalogerne fordømmer *alle* former for seksuel omgang mellem mænd el-

33. Således f.eks. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 109.

34. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 109.

ler kun prostitution, men at de fordømmer en *stereotypi*. Mennesker får ikke nogle muligheder for at foretage moralske valg.³⁵

På den måde kommer lastekatalogerne til at fungere bare som moralsk fordømmelse og ikke som en moralsk vejledning. De har derfor en helt anden form og funktion end evangeliernes beskrivelse af Jesu møde med mennesker. Lastekatalogerne kan give nyttig information om, hvad de første kristne fordømte, og historisk materiale kan forklare, hvorfor de gjorde det, men de kan ikke være eksempler for, hvordan vi i dag på en acceptabel måde kan drøfte etiske spørgsmål.³⁶

3. BIBELENS ENKELTANVISNINGER OG DENS CENTRUM

Skabelsestanke, ægteskabsforståelse og kærlighedsbud

Der hersker ingen tvivl om, at i de få tekster, hvor homoseksualitet omtales, findes der en utvetydig fordømmelse af den mandlige form for homoseksualitet; et enkelt sted nævnes også den kvindelige form (Rom 1,26).³⁷ Emnet homoseksualitet adskiller sig således fra mange andre etiske emner, hvor der er en indbyrdes uoverensstemmelse mellem de bibelske tekster. Det gælder f.eks. forholdet kvinde-mand og holdningen til staten.

Men det betyder ikke, at problemet er løst, for en teologisk overvejelse af homoseksualitet kan ikke bygge på nogle ganske få steder. Derfor er det nødvendigt at se emnet i en større sammenhæng. Vi må bl.a. spørge: Hvordan beskrives menneskers seksualitet i Bibelen som helhed? Hvordan skal de få tekster om homoseksualitet ses i en større bibelsk sammenhæng?

35. H. Moxnes („Hedningenes synder?“, s. 11) henviser til, at vi i græsk tradition finder en diskussion af kriterier for „ærefulde“ og „skammelige“ former for seksuelle forhold mellem mænd. Det vil sige, at de mennesker, det gjaldt, kom ind i synsfeltet som personer med muligheder for moralske valg. Lastekaralonerne rummer derimod kun en afvisning og lader ikke menneskene komme til syne.

36. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 11.

37. Enkelte – f.eks. L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 544 – mener dog, at det, der siges om kvinder, sandsynligvis sigter til omgang med dyr (jf. 3 Mos 18,23 og 20,16).

Modstandere og tilhængere af en kirkelig anerkendelse af homoseksualitet synes enige om, at bibelske enkeltanvisninger skal prøves på Bibelens centrum. I modstandernes rapport „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“ hedder det: „De nytestamentlige tekster skal derfor læses i lys af de centrale tekster f.eks. det dobbelte kærlighedsbud og Bjergprædikenen, hvor Jesu etiske undervisning kommer frem“.³⁸ Den officielle rapport „Registreret partnerskab, samliv og velsignelse“ fremhæver på samme måde nødvendigheden af at prøve enkeltanvisningerne på Bibelens centrum.³⁹

Endelig kan der henvises til følgende argumentation fra S. Andersen: „En luthersk kristen må læse skriften ud fra den grundtanke, at frelsen gives os i Kristus alene. Det betyder, at ikke alle skriftsteder er lige vigtige; de er kun vigtige, for så vidt som de udtrykker frelsen i Kristus ... Hvad gode gerninger er, er udtrykt i budet om, at du skal elske din næste som dig selv. En moralsk forskrift, der ikke kan forstås som udtryk for næstekærligheden, kan jeg ikke betragte som hørende til kristen etik“.⁴⁰

Der er således principiel enighed om at lade spørgsmålet om gyldigheden af bibelske enkeltanvisninger prøve på Bibelens centrum. Imidlertid er der uenighed om, hvad det konkret indebærer. Vi finder nemlig en forskellig opfattelse af den teologiske helhedsforståelse. Det viser sig i relation til skabelsestanke, ægteskab og kærlighedsbud.

1. Med hensyn til skabelsestanken hævder „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, at kønsdifferentieringen er et skabelsesgivet grundvilkår. Mennesket er skabt som mand og kvinde (1 Mos 1,27; Matt 19,4). Forbudet mod homoseksuel praksis er baseret på Guds skabervilje og har dermed universel adresse.⁴¹

Spørgsmålet er nu, om formuleringen i 1 Mos 1,27 – „og Gud skabte mennesket i sit billede; i Guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem“ – indebærer, at mennesket defineres ved sin (hetero)seksualitet: „som mand og kvinde“. I så fald kommer den homoseksuelle i klemme. Det er da også modstandernes synspunkt.⁴² Efter deres

38. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 41.

39. Registreret partnerskab, samliv og velsignelse, s. 55-56.

40. S. Andersen, „Kristendom og homoseksualitet“.

41. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 49; se også F. Kofod-Svendsen, „Bibelen og homoseksualitet“.

42. Synspunktet kan hente støtte i store dele af den kirkelige tradition, f.eks. K. Barth, (Die kirchliche Dogmatik III, s. 155). Kritisk hertil J.J. McNeill, Kirken og den homoseksuelle, s. 80-81.

opfattelse er den homoseksuelle indstilling et resultat af syndefaldet og en afvigelse fra den af Gud viliede heteroseksuelle tilstand, som er udtrykt i skabelsen.

Andre vender sig imidlertid imod, at den heteroseksuelle kønsbestemthed kanoniseres som *den* gudskabte menneskelighed. I bogen „Homoseksualitet moralsk og teologisk“ hedder det således: „Gud har skabt mennesket – også lesbiske og bøsser – i sit billede. Derfor må vi understrege det for homo- og heteroseksuelle fælles menneskelige“. ⁴³ Det gudbilledlige ved mennesket er ikke den kønsligt betingede evne til forplantning (der omtales i v. 28), men derimod menneskets henvisthed til medmennesket. Gudbilledlighed betyder, at mennesket ikke lever alene, men er skabt til fællesskab.

Mens denne forståelse synes at anbringe seksualiteten *uden for* gudbilledligheden, sætter Th. Jørgensen menneskets seksualitet, dets kønsbestemthed som mand og kvinde, *ind i* tanken om gudbilledligheden. ⁴⁴ Han understreger, at rigdommen af den menneskelige væren bekræftes og antages af Gud, jf. Gal 3,28. „I betragtning af den menneskelige seksualitets differentierethed, ja af menneskers forskellighed i det hele taget nøder den indsigt sig på, *at Gud ikke kender normalmennesker, men kun mennesker*. Denne indsigt er for mig afgørende. Den er begrundet i retfærdiggørelsen ved tro. Mennesket ejer ingen kvalitet, som gør det beretiget til frelsen“. ⁴⁵

2. Forholdet mellem homoseksualitet og *ægteskab* vurderes også forskelligt. Hos modstanderne lægges vægten på ægteskabsordningen: „I Bibelen opfattes ægteskabet som den fundamentale samfundsmæssige

43. S. Bjerg m.fl., *Homoseksualitet – moralsk og teologisk*, s. 8.

44. Th. Jørgensen pointerer, at vi må skelne mellem en teksts historiske og teologiske mening. Enhver ny kontekst giver en tekst en betydningstilvækst og kan også korrigere den. Vor forståelse af skabelsesberetningerne i Gammel Testamente forandrede sig, da naturvidenskaben formidlede os en hel anden viden om universets tilblivelse og vi fik en ny dybere forståelse af skabelsesberetningerne. Det samme må gælde ny viden vedrørende den menneskelige seksualitet. „Vi ved i dag betydeligt mere om menneskers seksualitet, også homoseksualitet. Kan man uden videre tilsidesætte en sådan viden med bibelhenvísninger for at lade sig nøje med den tids viden? Ville det ikke være en fornægtelse af trossandheden som en levende sandhed og også en uetisk måde at bedrive etisk normdannelse på?“ (Th. Jørgensen, „Gudbilledlighed og seksualitet“, s. 811).

45. Th. Jørgensen, „Gudbilledlighed og seksualitet“, s. 816 (hans kursivering). For en nærmere drøftelse af Th. Jørgensens synspunkter se også K. Busch Nielsen, „Lyst og lære“, s. 66-69.

institution. Ægteskabet er udtryk for Guds skabervilje og er derfor en ordning, som er tiltænkt alle mennesker uafhængig af tro og kultur. Ægteskabet er altså hverken en menneskelig opfindelse eller et kirkeligt sakramente, men en gudgiven institution⁴⁶. Efter denne opfattelse er ægteskabet den eneste legitime ramme for alt seksuelt samliv. Her argumenteres med andre ord skabelsesteologisk (ud fra 1 Mos 1,27), og der argumenteres teologisk-etisk ud fra Jesu forkyndelse om ægteskab og skilsmisse.⁴⁷

Imidlertid har denne forståelse af ægteskabet som en skabelsesordning ikke den entydige bibelske begrundelse, som den fremtræder med. Det overses, at der er væsentlige forskelle mellem Gammel og Ny Testamente i synet på seksualitet og ægteskab. I Gammel Testamente handler det om reproduktion (slægtens formering) og renhed. I Ny Testamente lægges større vægt på det indre: følelserne og kravet om gensidigt hensyn, forpligtelse og ansvar.⁴⁸

Rapporten „Registreret partnerskab, samliv og velsignelse“ påpeger, at det gammeltestamentlige „ægteskab“, som omhandles i 1. Mosebog, ikke er identisk med den ægtekabsinstitution, som vi kender, og som Luther kendte. Det adskiller sig f.eks. klart ved ikke at være monogamt, således som det f.eks. ses af patriarkfortællingerne. Det er derfor ikke muligt at betragte de i ritualerne citerede steder fra 1 Mos 1-2 som en „indstiftelse“ af ægteskabet i netop den overleverede form, og det er ikke muligt at tale om det bibelske syn på ægteskaber.⁴⁹

3. Det tredje og sidste punkt angår forholdet mellem homoseksualitet og kærlighedsbud. Mens modstanderne binder kærlighedsforståelsen til ægtekabsordningen (jf. ovenfor), hævder tilhængerne, at homoseksualitet ikke behøver at stride imod budet om næstekærlighed. Således argumenterer S. Andersen for, at homoseksualiteten kan være lige så naturgiven og uimodståelig som seksualiteten i heteroseksuel form. Der vil kun komme perversitet og elendighed ud af at ville sætte sig op imod

46. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 50. Se også F. Kofod-Svendsen, „Bibel og homoseksualitet“.

47. Fordømmelsen af homoseksualitet ledsages ofte af en betydelig sjælesørgerisk interesse for de fordømte. Se bl.a. J. Schmidt Larsen, *Homofili*.

48. Jf. L. Müller, „Bibel og seksualitet“.

49. *Registreret partnerskab, samliv og velsignelse*, s. 82. Se også J.J. McNeil, *Kirken og den homoseksuelle*, s. 82.

den.⁵⁰ Ud fra dette synspunkt er det afgørende spørgsmål derfor, om homoseksuel praksis strider mod næstekærligheden. Det kan den gøre – akkurat som heteroseksuel praksis – men begge former for seksualitet kan (også) være grundlag for kærlighed mellem mennesker. Vi må med andre ord spørge, hvordan den etiske relation ser ud: Er det gensidig tjene-
nende kærlighed, eller er det kærlighedsløs udnyttelse? At spørge efter
dette og ikke arten af den seksuelle kærlighed, er det vigtige.⁵¹

I grunden rummer Bibelen ikke en egentlig ægteskabsetik (i betydningen: systematisk udfoldet lære om ægteskabet).⁵² Derimod rummer den en kærlighedsetik, der blev bragt i anvendelse på de seksualvaner og normer, der gjaldt på et bestemt sted og i en bestemt periode (f.eks. Palæstina på Jesu tid, den græsk-romerske verden på Paulus' tid). På samme måde er det vores opgave i dag at bringe denne kærlighedsetik i anvendelse på de seksualvaner, der gælder i vores tid.

Normplaner og tekstgenrer

Det er tankevækkende, at homoseksuelitet ikke omtales i evangeliernes Jesustradition, selv om Jesus slet ikke synes uinteressert i seksualitet og ægteskab.⁵³ Den naturligste forklaring er, at i Jesu palæstinensiske miljø har homoseksuelitet ikke spillet nogen rolle. Det maner til stor forsigtighed med hensyn til at drage konsekvenser vedrørende synet på homoseksuelitet.

Sontringen mellem centrum og periferi må anvendes (se også 1. del, 7). Jesu etik og hans forbillede må være et absolut etisk centrum, ud fra hvilket alt andet skal bedømmes. Dermed er ikke sagt, at de paulinske tekster om homoseksuelitet er uden betydning. De oplyser tværtimod

50. S. Andersen, „Kristendom og homoseksuelitet“, foretager en sammenligning mellem nutidig forståelse af ægte homoseksuelitet og Luthers opfattelse af seksualiteten. Luther betragtede seksualiteten som en stærk og uimodståelig kraft i menneskelivet, som er nedlagt i vor natur af skaberen. At undertrykke den – som cølibater krævede – kan kun føre til en pervers udfoldelse af seksualiteten.

51. Jf. også G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 311.

52. Jf. W. Wink, „Biblical Perspectives on Homosexuality“, s. 1085. Se også J. Nissen, „Nyttestamentlig seksualitet“, s. 52-53.

53. En mulig undtagelse er Matt 19,12, hvor Jesus omtaler tre kategorier af mennesker, der er uegnede til ægteskab. Om den første gruppe hedder det, at de „er uegnede til ægteskab fra moders liv“. Det bemærkes, at der er tale om en beskrivelse og ikke et etisk udsagn, altså heller ikke nogen fordømmelse. Den første kategori af uegnede i Matt 19,12 anses af nogle som den nærmeste beskrivelse, vi har i Bibelen af, hvad vi i dag opfatter som homoseksuelitet. Således J.J. McNeill, *Kirken og den homoseksuelle*, s. 84.

om, hvordan en fremtrædende apostel nytolker budskabet. Men ikke alt i de nytestamentlige breve er absolut normativt. Heller ikke den biblicistiske tradition tolker på den måde. Spørgsmålet er derfor, hvordan normeringsproblemet afgøres.

Forfolkeren må være opmærksom på, at paulinske råd og anvisninger ikke i alle tilfælde følges efter deres bogstavelige indhold i nutidig kristen etik, f.eks. rådet om ikke at føre proces for den verdslige domstol (1 Kor 6,1-8).⁵⁴ Den rette måde at følge Paulus på er at undersøge, hvordan han kom frem til sine tolkninger, hvad han opfattede som absolut normerende, og hvilke værdier han prioriterede, dvs. man bør gøre, som Paulus gjorde, men ikke altid tolke hans råd og anvisninger som direkte normerende i en nutidig kristen etik.⁵⁵

4. HERMENEUTISKE PERSPEKTIVER

Som tidligere nævnt er der ikke kun uenighed om det rent historiske spørgsmål (hvad siger teksterne i deres oprindelige situation?), men også om det hermeneutiske spørgsmål: Hvordan skal vi i dag bruge de bibelske tekster? Eller sagt på en anden måde: Hvilken bærekraft har de forskellige udsagn i Bibelen for nutidig kristen tro og praksis?

Biblicistiske og kasuistiske tolkninger

Ifølge den biblicistiske tolkning har teksterne absolut gyldighed også i dag. Opgaven er at praktisere Bibelen, sådan som den faktisk er skrevet. Men den opgave er yderst vanskelig med hensyn til homoseksualitet. Alle – også biblicisterne – tolker. Målet må derfor være at modvirke en vilkårlig fortolkning.

Moseloven påbyder dødsstraf for homoseksuelle handlinger, ligesom der er dødsstraf for samleje med en menstruerende kvinde. Men det er de færreste, der vil følge Moseloven på det punkt, hvad enten det drejer sig om homoseksualitet eller „urene“, menstruerende kvinder. Sådan ser vi på det i dag, men opfattelsen af menstruerende kvinder som urene var længe fast forankret i det kristne Europa, og i mange lande var der dødsstraf for homoseksualitet langt op i 1800-tallet.⁵⁶

54. Jf. G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 310.

55. Jf. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 48ff.

56. Se hertil bl.a. P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 47-48.

En variant af den biblicistiske tolkning er den kasuistiske, som siger: Bibelteksten er normgivende i de tilfælde, hvor den siger noget om et fænomen. Med hensyn til homoseksualiteten i de gammeltestamentlige tekster sonderer man ofte mellem borgerlig lov, ceremoniallov og morallov.⁵⁷ De to første er ikke længere bindende, men den tredje er fortsat bindende. Straffen for praktiseret homoseksualitet falder ind under den borgerlige lov og behøver derfor ikke længere anvendes, mens homoseksualitet i sig selv skal bedømmes ud fra moralloven og derfor stadig er uacceptabel.

„I „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“ bruges en lignende argumentation. Her afvises dødsstraffen, mens forbudet mod homoseksualitet opretholdes. Det hævdes nemlig, at Jesus i en lignende situation anvendte samme metode. I forbindelse med „kvinden grebet i hor“ (Joh 8,1-11) afviste han dødsstraf, men fastholdt budets etiske indhold („Synd fra nu af ikke mere“, Joh 8,11).⁵⁸ Argumenter holder kun, hvis man betragter homoseksualitet som en synd på lige fod med ægteskabsbrud. Dertil kommer, at man ved paralleliseringen lægger vægten det forkerte sted. Hovedsagen i fortællingen er tilgivelsen og ikke fordømmelsen af en bestemt synd (her: ægteskabsbrud).

Anvendelsen af sondringen mellem borgerlig lov/ceremonial lov og morallov i Ny Testamente er vanskelig at gennemføre. Som eksempel kan nævnes diskussionen i ApG 15,4-20 om de forpligtelser, som skal pålægges hedningerne. Resultatet er, at de ikke behøver at blive omskåret, men forbudet mod at spise kød af kvalte dyr og blod opretholdes. Men man kan næppe sige, at omskærelsen skulle repræsentere den borgerlige lov eller ceremonialloven og derfor kunne behandles efter omstændighederne, mens spisningen af kød af kvalte dyr og blod faldt ind under moralloven og derfor var forpligtende. Andre hensyn bidrog i stedet til dette „kompromis“. Virkelig problematisk bliver sammenligningen mellem afstandtagen fra homoseksualitet ud fra 3 Mos 18 og forbudet mod blodmad, da også dette forbud har sin baggrund i hellighedsloven i 3 Mos 17,10-15.⁵⁹

57. Således f.eks. Bo Giertz i et arbejdspapir fra foråret 1988; se hertil henvisningen hos E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 159, n. 42.

58. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 42.

59. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 149-150, gør opmærksom på, at da bør også dette forbud opfattes som morallov og følgelig have blivende normativ værdi. Men det er klart, at de, der tager afstand fra homoseksualitet bl.a. ud fra 3 Mos 18, ikke anvender forbudet mod blodmad.

Spørgsmålet er altså, om noget i Ny Testamente kan bedømmes som „borgerlig lov“ og „ceremoniallov“ (bundet af tiden, dvs. ikke forpligtende) og andet som „morallov“ (forpligtende). Eller er alt i Ny Testamente morallov? I praksis svarer de fleste nej til begge spørgsmål. Når vi kommer til forskellige løsninger, skyldes det ikke, at nogle tolker Ny Testamente absolut (de konservative teologer) og andre tolker relativt (de liberale teologer). Alle tolker vi *mere eller mindre relativt* og har forskellige vurderinger af, hvad der er umisteligt, og hvad der kan forandres ud fra evangeliet om Jesus Kristus.

Et andet eksempel på vanskeligheden ved den kasuistiske tolkningsmodel er 1 Kor 6,9-11. Hvis man tolker teksten som støtte for forbud mod homoseksuelle relationer, må man også – hvis man er konsekvent – sige, at heller ikke de, der drikker, skal arve Guds rige. Men de, der ud fra denne tekst tager afstand fra homoseksualitet, vil formodentlig tøve med at oversætte det græske ord med „alkoholister“, for dette begreb er – ligesom „homoseksuel“ – en senere tids begreb og præget af den øgede kundskab og indsigt, vi nu har om alkoholisters baggrund, situation og levevilkår. Forskellige indsigter påvirker tolkningen.

Det er ikke ualmindeligt, at repræsentanter for den biblicistiske tolkning sonderer klart mellem homoseksuelt anlæg og homoseksuel handling. F.eks. synes B. Gärtner ikke at se noget problem i at have en homoseksuel orientering eller personlighed. Men den seksuelle *handling* er uacceptabel.⁶⁰ På baggrund af den nævnte sondring stiller man ofte kravet om, at homoseksuelle må leve i afholdenhed.⁶¹

Denne argumentation er imidlertid uholdbar, for mennesket splittes i et ydre og et indre. I Bjergprædikenens antiteser (Matt 5,21-48) argumenteres med, at en handling er det synlige udslag af noget, som findes

60. B. Gärtner understreger vigtigheden af at sondre mellem på den ene side „homoseksuelt anlæg“ eller „genuin homoseksualitet“ (som de bibelske tekster ikke taler om) og på den anden side homoseksuelle handlinger (som reksterne taler om). „Homosexuell lägnig är något som inte nödvändigtvis leder till homosexuella handlingar. Om texter talar negativt om sådana handlingar så finns det inga texter som talar negativt om dem som känner en dragning till personer av samma kön“ (B. Gärtner, „Till man och kvinna“, s. 103).

61. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 72: „Mennesker, der kæmper med homoseksualitet, kan støttes til erften år leve seksuelt afholdende eller at gå ind i en forandringsproces – det viser erfaringer fra såvel kirkeligt som sekulært regi“. Se endvidere J. Schmidt Larsen, *Homofili*, s. 38ff.

i hjertet. Derfor findes det primære moralske ansvar netop i hjertet.⁶² Bjergprædikenen handler om det hele menneske.⁶³ Vi må sammenholde drivkraft og handling, når vi tager stilling til moralske og etiske problemer ud fra et kristent perspektiv. Det er mennesket i sin totalitet, det drejer sig om, ikke visse dele af mennesket, som kan adskilles fra andre.

En afvisning af den ^xbiblicistiske metode kan føre til den opfattelse, at de bibelske tekster er uden betydning for en nutidig stillingtagen til emnet homoseksualitet. Men det ville indebære, at der fandtes sider af menneskets liv, som Bibelen ikke kunne kaste lys over. Det ville stride mod de grundlæggende etiske intentioner både i Gammel og Ny Testamente.

x) en teologi som er stærkt bundet til udsagn i Bibelen.

Andre tolkningsmodeller

Hvordan løser man det hermeneutiske problem, hvis man ikke deler den biblicistiske og kasuistiske opfattelse?⁶⁴ Det følgende er en oversigt over forskellige forsøg på at besvare dette spørgsmål:

1. En mulighed er at finde *meningen* med de bibelske udsagn i deres historiske kontekst. En repræsentant for denne metode er R. Scroggs.⁶⁵ Efter hans opfattelse giver udsagnene kun mening for os i dag, hvis to krav er opfyldt: For det første må det bibelske udsagn være i overensstemmelse med en større bibelsk sammenhæng (teologisk og etisk). For det andet må der være en rimelig lighed (analogi) i situationen (jf. omtalen af analogimodellen, 2. del, 3). Scroggs finder ikke disse forudsætninger opfyldt.⁶⁶

62. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 160, n. 52.

63. Se også min artikel „Det hele menneske“.

64. K. Hafstad, „Homoseksualitet og kristen etikk“, s. 110, gør gældende, at de biblicistiske normative teorier svigter, fordi de ikke fuldfører forsøget på at forstå skriftens mening. De undergraver desuden, at den troende tager sit selvstændige ansvar for at handle i overensstemmelse med skriften. „Ansaret reduceres til å repetere skriftsteder, som assosieres fram vilkårlig“.

65. Lasrekataloget i 1 Kor 6,9-10 gælder ikke homoseksuelle i almindelighed, men derimod homoseksuel prostitution, dvs. former for seksualitet, der står langt fra idealerne blandt nutidens homoseksuelle; R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 109.

66. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 127: „The fact remains ... that the basic model in today's homosexual community is so different from the model attacked by the New Testament that the criterion of reasonable similarity of context is not met. The conclusion I have to draw seems inevitable: *Biblical judgments against homosexuality are not relevant to today's debate*“ (hans kursivering).

2. En variant af den første model findes hos T. Engberg-Pedersen, der betoner nødvendigheden af at komme til en historisk forståelse af teksterne, før vi eventuelt kan drage en analogi. Ifølge Engberg-Pedersen har Paulus generelt en negativ holdning til seksualiteten. Inden for denne holdning hører homoseksualiteten hjemme. Forfatteren pointerer: „Deler man ikke Paulus' asketiske tilbøjeligheder, kan man ikke påberåbe sig Paulus som autoritet for påstanden, at homoseksuel praksis er synd“. „En halv Paulus-efterfølgelse, der vælger ud efter forgodtbefindende, men alligevel påberåber sig Paulus som autoritet, er værre end ingen“. ⁶⁷

3. Man kan også pointere forskellen i forståelsen af homoseksualitet dengang og nu. ⁶⁸ Homoseksualitet i betydningen personlighedens hele tilbøjelighed og identitet er en nyere forestilling, som ikke var formuleret i antikken, hvor man først og fremmest tænkte på homoseksuel praksis, jf. de indledende bemærkninger om definition og metode.

4. En fjerde mulighed er at registrere Paulus' fordømmelse af homoseksuelle handlinger og især analysere, hvilke *forudsætninger* han bygger på i sin afvisning. Dernæst kan man drøfte, hvorvidt disse forudsætninger holder i dag. Denne fremgangsmåde anvendes af de fortolkere, der finder en afgørende sammenhæng mellem afgudsdyrkelse og homoseksualitet. F.eks. spørger K. Wengst: Hvad sker der i dag, når homoseksualitet ikke optræder sammen med afgudsdyrkelse, men tværtimod findes hos mennesker, der bekender sig som kristne? ⁶⁹ I dette tilfælde er sammenstillingen ikke længere troværdig.

5. En femte tolkningsmodel findes hos L.W. Countryman. ⁷⁰ Han mener, at Paulus i Rom 1, 26-27 ser på homoseksualitet først og fremmest som udtryk for urenhed hos hedningerne. Hvis man (i dag) opretholder forbudet mod homoseksualitet, vil det kunne sammenlignes med, at

67. T. Engberg-Pedersen, „Paulus om homoseksualitet“. Citaterne fra s. 52 og s. 34-35.

68. Se f.eks. S. Bjerg m. fl., *Homoseksualitet. Moralsk og teologisk*, s. 8: „Den fordømmelse, som Bibelen nogle få steder udtaler over homoseksualitet, rammer ikke der, vi i dag forstår ved homoseksualitet“. V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 80: „What Paul accepted as a matter of course about homosexual behavior, we can no longer take for granted“.

69. K. Wengst, „Paulus und Homosexualität“.

70. L.W. Countryman, *Dirt, Greed, and Sex*, s. 244-245.

man i dag holder fast ved de jødiske renhedsregler eller ser omskærelsen som et frelseskrav.

6. Endelig skal nævnes en forståelse, der ligesom de foregående betoner, at den historiske og kulturelle afstand må tages alvorligt. Forskerne forsøger at beskrive etikken i de nytestamentlige skrifter ud fra deres egen situation og ikke primært ud fra vore problemstillinger. Det kan gøre *indholdet* noget mere fremmed for os. Men samtidig skaber det nærhed til den *moralske opgave*, som er at finde former for liv og fællesskab som udtryk for vor gudstro (H. Moxnes). Forbud mod homoseksuel adfærd er forståeligt inden for en kulturel kontekst præget af jødisk afgrænsning i forhold til et hellenistisk miljø, men ikke nødvendigvis udtryk for den tilsvarende opgave i dag.

Evangeliet taler ikke så meget om, „hvad vi skal gøre“, men mere om „hvad vi skal blive“, dvs. det opstiller mål, retning og visioner for det menneskelige liv. Et direkte møde med de nytestamentlige skrifter giver mere udfordring til opbrud end direkte regler for den konkrete udformning af rammerne og ordningerne for det menneskelige liv.⁷¹ Det er først og fremmest evangelierne, som kaster lys over spørgsmålet: „Hvad skal vi blive?“ Jesu eget liv og hans forkyndelse må være den afgørende målestok i etisk handling.

Et interessant forsøg på at formulere den hermeneutiske opgave er fremlagt af H. Kvanvig.⁷² Han gør opmærksom på, at vi kan vælge at læse Bibelen *baglæns* eller *forlæns*. Vi læser Bibelen baglæns, når vi binder teksterne fast til deres historiske forudsætninger og lader, som om vi kan skabe de samme samfundsforhold i dag. Vi læser den forlæns, når vi ser, hvordan Bibelen i alle kulturer har haft et frigørende potentiale, og den stiller os selv ind i denne frigørelseshistorie. Kirken har vel til alle tider både læst baglæns og læst forlæns. Men det er vores ansvar over for vor Herre og vore medmennesker, hvilken læsning vi vælger som vores.

Troens absolutte bundethed og frihed

Ved anvendelsen af de biblicistiske og kasuistiske metoder havner man før eller senere i et „hvor-meget-må-man-adlyde-ræsonnement“. Bedømmelsen bliver *kvantitativ*: Noget kan ikke ændres, andet kan ændres, fordi det er tidsbetinget. Men i stedet for dette bør man søge efter en „*kvalita-*

71. Således H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 27.

72. H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“, s. 71.

tiv“ model, dvs. en model som kan yde retfærdighed både mod teksternes udsagn i deres historiske sammenhæng og mod disse teksters grundlæggende og blivende betydning.

Udgangspunktet for urkirkens tro og liv var den absolutte bundethed til den opstandne og levende Kristus.⁷³ Erfaringen af den opstandne kastede nyt lys over det, Jesus havde sagt og gjort. Ny Testamente i almindelighed og evangelierne i særdeleshed er resultater af den tolkningsproces, som opstandelsen satte i gang. Den karakteriseres på den ene side af en total bundethed til den ophøjede og på den anden side af en stor frihed i tolkningen.

Paulus er det tydeligste eksempel på anvendelsen af denne paradoksale spænding mellem bundethed og frihed. Omvendelsen betød for ham, at han så med helt nye øjne på den gammeltestamentlige fromhedstradition. Det ses særlig klart i hans kamp mod omskærelsen i Galaterbrevet. I modsætning til de jødekristne stillede Paulus ikke noget krav om, at hedningekristne skulle omskæres. Der var tale om et traditionsbrud, hvis radikalitet vi endnu i dag har svært ved at se rækkevidden af.

En indvending mod denne model kunne være, at den giver for megen plads til jeg'ets forgodtbefindende, således at Guds vilje bliver det samme som min vilje. Denne fare kendes allerede fra Ny Testamente. Netop i Galaterbrevet, hvor Paulus argumenterer for friheden fra loven (omskærelseskravet), advarer han mod risikoen for, at denne frihed kan blive udgangspunkt for kødet (5,13), dvs. menneskets selviske jeg. Men det interessante er, at han ikke forsøger at forhindre dette misbrug af friheden ved at foreskrive galaterne en detaljeret lovoverholdelse, som skulle garantere den rette lydighed. I stedet citerer han anden del af det dobbelte kærlighedsbud (5,14). Og i stedet for detaljerede lovforskrifter sætter han den rette handling: Ånden. I kampen mellem Ånd og kød bliver det tydeligt, hvordan de handlinger er, som præges af kærligheden/Ånden eller af kødet/det selviske jeg (5,17-23).⁷⁴

73. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 150-152.

74. Det overordnede mål er det dobbelte kærlighedsbud: at ære Gud og elske mennesket. Man kan aldrig slå sig til ro med, at man har opfyldt et bud eller en forskrift. Man kan heller ikke ud fra en tidligere situation og dets krav bestemme, hvordan en kærlig handling skal formes i en anden situation. I hver situation rettes den totale etiske fordring mod hele mennesket: både hjertet og handlingen, jf. Matt 5,21-48; E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 152.

5. MØDET MELLEM BIBEL OG NUTIDSERFARINGER

„For menneskets skyld“ – *pastorale teologiske synspunkter*

Homoseksualitet illustrerer særlig klart det problem, som kan opstå, når der er *et sammenstød mellem de to „horisonter“ eller verdener: Bibelens verden og vores verden*. Findes der overhovedet en korrelation mellem tekst og nutidserfaring? Umiddelbart – dvs. ud fra de meget få „homoseksualitets“-tekster – synes der ikke at være nogen korrespondance mellem de to størrelser.⁷⁵ Men svaret bliver måske et andet, hvis „teksten“ defineres bredere, og man inddrager kærlighedsbudet og Bibelen i sin helhed.

Vi kan også stille spørgsmålet på følgende måde: Er det overhovedet muligt at „leve“ eller praktisere teksten, når det drejer sig om homoseksualitet? Svaret afhænger i høj grad af, hvordan Bibelens „tekst“ opfattes. Ifølge *den biblicistiske forståelse* betyder det at „leve“ teksten, at man må afvise homoseksualitet. Den homoseksuelle har to muligheder: enten at leve seksuelt afholdende eller at gå ind i en forandringsproces.⁷⁶

Deler man ikke denne holdning, må man spørge sig selv: Hvad er vigtigst, når livet og skriftstederne kommer i modsætning til hinanden?⁷⁷ Den homoseksuelle kan også læse de få bibelsteder, der afviser homoseksualitet, men han (eller hun) kan ikke sætte punktum her, for han står ikke kun med skriftstederne. I den anden hånd står han med sit eget liv og med sin evne til at elske og til at modtage et andet menneskes kærlighed. Undertiden står han med spørgsmålet: Hvorfor er jeg og andre blevet homoseksuelle, hvis Gud ikke tillader, at vi lever som sådan? Desuden spørger han: Er loven til for menneskets skyld, eller er mennesket til for lovens skyld?

Den homoseksuelle er ikke først og fremmest homoseksuel, men menneske. Skal vi nå frem til et bibelsk syn på homoseksualitet, kan vi ikke nøjes med 5-6 skriftsteder, men må se på Bibelens menneskesyn. Grundlæggende er her troen på Gud som skaber og viljen til at tage imod livet som gave. Grundlæggende er endvidere, at man som menneske lever i ansvarlighed over for Gud og andre mennesker. Under disse vilkår må vi træffe livets valg. Gud giver intet menneske mandat til at gø-

75. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 234: „In terms of the ‘correspondence of relationships’ hermeneutical model, there is no real correspondence!“.

76. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 72.

77. Jf. J. Sørensen, „Kristne og homoseksuelle“.

re sig til dommer over andre mennesker, heller ikke i de tilfælde, hvor man måtte finde de andres livsførelse syndig og mindreværdig (jf. Luk 18,9-14).

Moralsk uenighed i kirken

Inden for de fleste kirkesamfund oplever vi i disse år en intens debat omkring emnet homoseksualitet.⁷⁸ Baggrunden er tilstedeværelsen af en række homoseksuelle i de kristne menigheder. De gør sig gældende på flere planer, både som almindelige kristne og som ledere (præster, lærere osv.). Indtil nu har den generelle holdning ofte været, at disse mennesker må betragtes som en særlig gruppe, som en slags kaste af outsiders. De er blevet opfattet som *fremmede*.⁷⁹ Den kristne menighed har haft svært ved at acceptere dem, der er anderledes, og den har ikke været i stand til at lade sig udfordre af det fremmede.⁸⁰ Alt dette rejser spørgsmålet, hvordan det er muligt at tackle moralsk uenighed, så man undgår kirkens splittelse.⁸¹ På den ene side er det et spørgsmål om troskab mod Skriften, på den anden side rejses spørgsmålet, om det er muligt uden modsigelser at holde fast ved enkelte tekster (såsom Rom 1,26-27) og samtidig begrænse den forpligtende karakter af andre tekster i forbindelse med andre emner (f.eks. slaveri).

Diskussionen om homoseksualitet kan let ende i gensidige beskyldninger for henholdsvis „relativisme“ og „legalisme“. Situationen er ikke ulig den, som danner baggrund for Paulus' formaninger i Rom 14,1-15,7 vedrørende et andet spørgsmål, nemlig om man kan tillade sig at spise kød og drikke vin (se også 3. del, 3). For Paulus drejer det sig her om et „adiaforon“ (eller en „mellemtning“), dvs. handlinger der ikke er afgøren-

78. Se hertil bl.a. A.M. Aagaard, „Editorial“, som er indledende bemærkninger til temanummeret om kirke og homoseksualitet i *The Ecumenical Review* fra januar 1998.

79. P. Honoré minder om, at en af de første fremmede, der blev døbt, var en etiopisk hofmand (ApG 8,26-40), en eunuk, dvs. en kastrat. Eunukker var dybt foragtede af jøderne (jf. 3 Mos 21,20; 22,14), men her blev han optaget fuldt og helt i det kristne fællesskab. P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 87.

80. Se også afsnittet „Listening to the Voices of Outsiders: Challenges to Our Interpretive Practices“ i S.E. Fowl & L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 110-134, spec. 113-116.

81. Se til dette problem bl.a. W. Lienemann, „Churches and Homosexuality“.

de for troen, men som er overladt til den enkeltes frie skøn.⁸² Og han opfordrer begge parter til at give afkald på deres gensidige beskyldninger og mistillid.

I spørgsmålet om homoseksualitet er problemet imidlertid, at nogle kristne har svært ved at betragte sagen som et „adiaforon“. For dem drejer det sig snarere om en „casus confessionis“. Det principielle spørgsmål bliver derfor: Hvordan er det muligt at respektere hinandens forskellige standpunkter, uden at kirkens enhed og fællesskab trues af opløsning?

Gensidig respekt forudsætter enighed om nogle grundlæggende værdier og normer; bl.a. må kirken ikke bidrage til, at marginaliserede grupper i samfundet undertrykkes, alt samliv skal præges af personligt fællesskab, livslang troskab og ansvar og uniciter (dvs. afvisning af skiftende seksuelle forbindelser), og at ægteskabet er den samlivsform, kirken generelt skal stå vagt om. I en analyse af holdningen til homoseksualitet nævner G. Bexell fire mulige standpunkter:⁸³

1. Det er moralsk forkert både at være homoseksuel og at praktisere homoseksualitet.
2. Det er moralsk acceptabelt, og det respekteres, at en person er (ægte) homoseksuel, men det anses for moralsk uacceptabelt at udøve sin homoseksualitet.
3. Det er moralsk acceptabelt, at en person er homoseksuel og udøver sin seksualitet – forudsat at der gælder de samme normer om troskab og kærlighed som i et heteroseksuelt forhold.
4. svarer til 3, men med den forskel, at der ikke stilles krav om de samme normer om troskab og kærlighed.

Bexell anser kun den 2. og den 3. holdning for acceptabel, men han mener selv, at det tredje standpunkt er den mest velbegrundede etiske opfattelse.

82. Se også K. Hafstad, „Homoseksualitet og kristen etik“, s. 111-112. Hafstad argumenterer for, at kirken må kunne leve med vel begrundet uenighed. Retfærdiggørelse af tro sætter os fri til at udfolde etisk refleksion i ærbødighed for, at også vort medmenneske er Guds udvalgte.

83. G. Bexell & C. H. Grenholm, *Teologisk Etik*, s. 311. Se også den udførlige diskussion og begrundelse i G. Bexell, *Kyrkan och etiken*, s. 80-86. For en drøftelse af Bexell's forslag se også G. Nilsson, „Teologisk-etiske refleksioner“, s. 168-170.

Som de øvrige etiske emner rejser også homoseksualitet spørgsmålet om forholdet mellem de fire kilder til teologisk erkendelse: skrift, tradition, fornuft og erkendelse.⁸⁴ En gennemgang af udtalelserne i forskellige kirkelige dokumenter viser, at man som regel sonderer mellem de enkelte skriftsteder og Bibelens centrum, dvs. dens grundlæggende perspektiv. De fleste udtrykker den overbevisning, at de kristnes liv ikke er baseret på enkelte skriftsteder som normative. I stedet forankres kristen etik i Guds ubetingede kærlighed til mennesker – rige og fattige, kvinder og mænd, frie og slaver (– og heteroseksuelle og homoseksuelle). Idet Gud således viser os sin kærlighed, bliver vi befriet til kærlighed og solidaritet med andre mennesker. Vi får mulighed for at svare på Guds kærlighed ved at give den videre til andre. Vejen går fra Bibelens overordnede perspektiv til de enkelte regler og anvisninger, ikke omvendt. De konkrete forskrifter må altså forstås og tolkes i lyset af dette centrale perspektiv.⁸⁵

84. Se også oversigten over 6 nyere amerikanske bøger i D. C. Murchison, „Scripture, Tradition, Knowledge and Experience“.

85. Jf. W. Lienemann, „Churches and Homosexuality“, s. 12.