

DANIEL ENSTEDT

*Thanatofobi [diagnos], ars moriendi [botemedel]
Kristen tro, sexualitet och
konsten att dö*

SVENSKA KYRKAN BESLUTADE om att införa en välsignelseakt för samkönade par den 27 oktober 2005. I det följande ska jag diskutera hur välsignelseakten möjliggjordes genom att först belysa hur synen på sexualitet och samlevnad har förändrats inom Svenska kyrkan från mitten av 1900-talet fram till beslutet om en välsignelseakt för samkönade par. Därefter lyfter jag fram några problem som i första hand rör de antaganden som beslutet vilar på. Slutligen undersöker jag ett av flera alternativa sätt att tala om kristen tro, sexualitet och samlevnad. Detta sker utifrån en uppfattning om att *ars moriendi*, konsten att dö, kan vara en lösning på den samtida kristenhetens, närmare bestämt Svenska kyrkans, thanatofobi, rädsla för döden.

Den syndfulla homosexualiteten

Svenska kyrkan har länge fördömt homosexualitet som något abnormt, avvikande. År 1951 publicerade de dåvarande biskoparna ett pastoralt brev där för- och utanföräktenskaplig sex, liksom homo-

sexualitet avvisades. Det sista stycket i den lilla skriften *Ett brev i folkets livsfråga* (1951) handlar om homosexualitet. Två saker framkommer i biskopsbrevet. Det ena är biskoparnas betoning av den homosexuellt inriktade människan, det andra att de homosexuella handlingarna bryter mot Guds bud. Fokus ligger i första hand på personen och inte på handlingarna. Biskoparna söker och finner en möjlig lösning på vad de uppfattar som problemet hos läkarvetenskapen. De skriver:

Det är en synnerligen angelägen uppgift för läkarvetenskapen att finna medel att medicinskt frigöra de homosexuellt inriktade från deras abnorma drift. Angeläget är att den, som är homosexuellt inriktad utan att äga tillräcklig behärskning i sin karaktär, icke får sådan befattning med ungdom, att fara för dess förförelse uppstår. (1951:14)

Den homosexuellt inriktade människan har, enligt biskoparna år 1951, en abnorm drift som utgör ett hot, en fara. Tilltron sattes till läkarvetenskapen och dess presumtiva förmåga att stävja, befria eller undanröja homosexualiteten.

Lite drygt 50 år senare väljer Kyrkomötet, efter en rad utredningar och samtal, att bana väg för en välsignelseakt för likakönade par. Hur kommer det sig då att Svenska kyrkan fattade ett beslut om att införa en välsignelseakt för likakönade par vid Kyrkomötet den 27 oktober 2005 när både homosexualitet och likakönade relationer länge ogillats? Vad är det för slags sexualitet som det talas om i Svenska kyrkan? För att kunna besvara frågorna ska jag först vända mig till frågan om homosexualitetens uppkomst.

Från sodomi till homosexualitet

Den engelske sociologen Jeffrey Weeks (2000 s. 4) skriver att ”sexualiteten blev föremål för ett seriöst studium vid slutet av artonhundratalet” i samband med den biologiskt grundade sexologins framväxt. Sexologin kom att utgöra en brytpunkt när det gäller talet om sexualitet, såväl inom kristenheten som annorstädes. Den kristna diskursen om homosexualitet föregicks av olika diskurser kring sodomi och sodomiten. I *Invention of sodomy in Christian theology* (1997) analyserar Mark D. Jordan medeltida texter som behandlar *sodomia* för att på så sätt skärskåda hur teologin producerar argument för att kategorisera och bedöma könsumgänge mellan människor av samma kön. I de medeltida texterna förs sexuell och andlig ”störning” samman. Båda ansågs ha en djupare orsak: människan har vänt Gud ryggen. Sodomi är en teologisk kategori som är rikligt associerad med ansvar och skuld. Den boskillnad som senare gjordes mellan hetero- och homosexualitet existerade vare sig under renässansen eller tidigare. I *Sodometries* (1992) skriver kulturhistorikern och queerteoretikern Jonathan Goldberg att ”dessa sexualiteter är odifferentierade under perioden [renässansen], eftersom både pojkar och kvinnor betraktas som potentiella sexualobjekt för vuxna män.” (1992:110) Att utpeka någon som homosexuell under renässansen är som historikern Alan Brays skriver redan 1982 ”en anakronism och skadligt vilseledande” (1982:16). Homosexualitet är, enligt dessa forskare, ingen tidlös kategori. Medan sodomi betraktades som en synd mot naturen, blev homosexualitet en personage, där synden var konstituerande för individen. Den homosexuella människan internaliserar och konstitueras av ett slags latent sodomi. Som Michel Foucault skriver i den inflytelserika *Sexualitetens historia* (2002):

Sodomin [...] var en typ av förbjuden handling; utövaren av den var bara dess juridiska subjekt. Den homosexuelle på 1800-talet har blivit en personlighet med ett förflutet, en historia och en barndom, en karaktär, en livsform; en morfologi [...] Sodomitén var en återfallsförbrytare, den homosexuelle är nu en art. (2002:64f)

Denna åtskillnad har visat sig vara avgörande för studiet av sexualitet. Snarare än att hemfalla åt det teologiska syndabegreppet patologiserades homosexualiteten. Sexualiteten definierades inte längre i teologiska termer av kristendomen, utan av den biologiskt informerade medicinarvetenskapen och psykiatrin. Från slutet av 1800-talet och framåt övertar homosexualiteten och homosexuella rollen som avvikare, vilket också framkom tydligt i Biskopsbrevet 1951.

Den genuina homosexualiteten

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

Vare sig den karaktärsfärgade homosexualiteten beror på arv, miljö eller på en speciell disposition, så har homosexualiteten blivit ett med personligheten. Den är en *genuin* form ibland kallad kärnhomosexualitet i motsats till pseudohomosexualitet. (1974:18. Min kursivering)

Det är den genuina formen av homosexualitet som Fagerberg skri-

ver om, inte den tillfälliga eller ”kommersiellt betingade” homosexualiteten. ”Den genuint homosexuelle söker mänsklighet, värme, gemenskap, ömhet och kärlek i den homosexuella kontakten.” (1974:140). Det är denna av Fagerberg formulerade homosexuella *personage*, avgränsad från pseudohomosexualitet, som sakta men säkert kommer att vinna bred acceptans inom Svenska kyrkan. Utredningen satte i en mening en ny ram för den svenskkyrkliga debatten kring homosexualiteten.

Om biskopsbrevet 1951 enhälligt förklarade homosexualiteten syndfull är det andra uppfattningar som vunnit mark i samband med Kyrkomötet 2005. Biskop Martin Lind ger sin uppfattning om homosexualitet och samkönad samlevnad utifrån Nya testamentet:

Nya testamentet kan tolkas så att vi ger förbud för samkönad samlevnad, man kan tolka det så. Jag tolkar det inte så. Jag ser det nya testamentets texter om homosexualitet som ett starkt kritiskt ord emot homosexuell prostitution och homosexuell promiskuitet. Det tar jag kraftfullt avstånd ifrån med hjälp av bibeltexterna. (Svenska kyrkan. Kyrkomötet 2006 s. 57)

Biskop Lind parafraserar i det närmaste vad Holsten Fagerberg skriver: ”Den genuina homosexualiteten [...] har principiellt inget att göra med andra former av homosexualitet, t.ex. den homosexuella prostitutionen.” (1974:91) Lind tar alltså avstånd från homosexuell promiskuitet och prostitution. Det är en icke-promiskuös och icke-prostituerad homosexuell samlevnad som Svenska kyrkan ska välsigna. Hur denna homosexualitet är beskaffad uttrycker biskop Hans Stiglund: ”För min del har det inneburit väldigt tydligt att jag har kunnat se och bejaka att det finns en genuin homosexualitet som kan leva och bejakas i fasta livslånga relationer.” (Svenska kyrkan.

Kyrkomötet 2006 s. 97)

Det görs en tydlig avgränsning där två slags homosexualiteter diskuteras som varandras motsatser. Medan den ena homosexualiteten är genuin och associeras med "ömsesidighet, tålamod, förlåtelse, respekt och kärlek", så är den andra förknippad med prostitution, sexuell lössläppthet och promiskuitet. Den genuina homosexualiteten är inte promiskuös, den promiskuösa homosexualiteten är inte genuin. På så vis bekräftar Svenska kyrkan den hierarki som Gayle Rubin (1993), en av queerteorins förgrundsgestalter, beskriver:

Moderna västerländska samhällen värderar sexuella akter i enlighet med ett hierarkiskt värderingssystem. Giftna, barnalstrande heterosexuella befinner sig ensamma på toppen av den erotiska pyramiden. (1993:111)

Strax ovanför den erotiska pyramidens botten huserar promiskuösa bögar: "Promiskuös homosexualitet [...] ses fortfarande som en oföränderlig hemskhet oförmögen att innefatta ömhet, kärlek, frihet att välja, godhet eller transcendens." (1993:15). Där ovanför finner man det som liknar den homosexuella *personage* som Svenska kyrkan vill välsigna och som ges plats inom stabila, livslånga, samkönade relationer.

Det är två slags homosexualitet som formuleras i Svenska kyrkan. Den tydliga gränsdragningen mellan en genuin och promiskuös homosexualitet medför en tudelning som utesluter mellanlägen och gränsöverskridanden. Det innebär också ett uteslutande av potentiella betydelser om vem man kan vara, vilket framgår i samband med hur bisexualiteten framställs.

Bisexualitetens tvetydighet

Den med synd, avvikelse och brott förknippade homosexualitet som skrevs fram i början av 1950-talet har vid Kyrkomötet 2005 utökats med en genuin homosexualitet, som avgränsats mot den promiskuösa homosexualitet som ensidigt fördöms i de svenskkyrkliga dokumenten. Denna nya genuina homosexualitet har tagit plats i den svenskkyrkliga diskussionen på ett sätt som gjort det möjligt för Kyrkomötet att bifalla en välsignelseakt av likakönade par.

Ingen vill välsigna en promiskuös sexualitet eller livsstil. Det är den ansvarsfulla, långvariga och tvåsamma relationen som framhålls som den som Svenska kyrkan kan legitimera. Bisexualiteten har fått överta den roll som homosexualiteten tidigare spelat; som den rådande monogama ordningens hot. Bisexuella omtalas dessutom som något de flesta människor är *innan* de väljer att i en likakönad eller olikkönad monogam relationsform leva ut sin sexualitet. Det är med få undantag homosexualitet och heterosexualitet som diskuteras i de svenskkyrkliga utredningarna och dokumenten.¹ Bisexualiteten framstår som hotfull, potentiellt promiskuös, ambivalent, som följd av att den inte rymms i dikotomin mellan heterosexualitet och homosexualitet.² Hotet från bisexualiteten innebär, menar sociologen Kristin G. Esterberg (2002), att det dualistiska tänkandet kring sexuella identiteter sätts i gungning. En uppfattning om bisexualitet är påtagligt lik den stereotyp som homosexuella män tidigare var behäftade med: "bisexuella skildras som sexuella svingers som har flera samtidiga erotiska relationer med 'allt som rör sig'" (2002: 215). Bisexualiteten har därmed övertagit några av den syndfulla homosexualitetens egenskaper, samt tilldelats några egna distinkta karaktäristika. Arvet från homosexualiteten har i första hand att göra med en sexuell lössläpphet. Bisexualitet och den i dokumenten icke accepterade promiskuösa homosexualiteten fungerar som

heterosexualitetens och den genuina homosexualitetens motpart. Välsignelsen faller inte över denna motpart. Om detta tycks samtliga parter eniga.

Antropologi mellan kyrka och klinik

1800-talets sexualitetsdiskurs har i flera avseenden satt dagordningen för den samtida förståelsen, kunskapen och debatten kring sexualitet. Den engelska queerteologen Elizabeth Stuart (1997) menar att kristendomen både accepterade och legitimerade den antropologi som vetenskapen lanserade, med tillägget att heterosexualiteten är given i skapelsen. Heterosexualiteten framstår alltså som "Guds normerande vilja" (1997:186). Dessutom bejakades denna antropologis utgångspunkt, nämligen att sexualitetens *loci* är i personens centrum. Detta framgår av följande uttalande av Svenska kyrkans kyrkostyrelse (2005): "Sexualiteten är en del av personligheten och tar sig uttryck på många olika sätt. Den kan vara ett viktigt uttryck för kärlek, och genom sexualiteten kan kärleken i en parrelation fördjupas och förstärkas." Stuart (1997) nämner därtill den, enligt henne, pseudoradikala hållningen där homosexuella välkomnas in i heterosexuella institutioner som äktenskapet, familjen och prästerskapet. På ytan kan detta verka radikalt, menar Stuart, men det döljer det faktum att homosexuella förväntas anpassa sig till en heterosexuell struktur. Den "genuina" homosexualiteten är i huvudsak en karbonkopia av en förment legitim heterosexualitet, vilket förstärker snarare än förändrar Svenska kyrkans heteronormativa grundvalar.

Svenska kyrkan diskuterar sexualitet, samlevnad och kön utifrån den definition av sexualiteten som först formulerades under 1800-talet. Det som Foucault (2002) kallar "'biomaktens' tidsålder"

innefattar olika makttekniker genom vilka kropparna underkastas, kontrolleras och disciplineras. Kunskapsproduktionen och kartläggningen av sexualiteten under 1800-talet är den kanske mest betydande av dessa maktteknologier. Det är enligt Foucault inte i första hand kristendomen som definierar människan, utan medicinarvetenskapen, psykiatrin och psykologin. De sexuella "läggningarna" ges en diagnos, genes och anamnes.

Det är alltså en kategoriserings- och klassifikationsprocess, präglad av vad Foucault kallar biomakt, statens makt över medborgarnas kroppar, som ligger till grund för den svenskkyrkliga diskussionen om homosexualitet och en välsignelseakt för likakönade par. Eller som Mark D. Jordan uttrycker förhållandet mellan biomakt och kristendomen: "I Kraft-Ebing och Havelock Ellis namn, döper jag mig själv till Homosexuell." (2000:234).

Kristen sexualetik, menar Jordan (2001), måste granska sin egen sexualpolitik i relation till biomakten. Kristendomen och den kristna teologin borde visa alternativ, snarare än låta sig dikteras av biopolitiken. Men om "sexualitet" skapades på 1800-talet som ett resultat av det vetenskapliga arbetet med att kartlägga, benämna och undersöka sexualiteten, så väcks frågan om hur man kan tala om "sexualitet" utanför den kunskap som kartläggningen förde med sig. Det är emellertid inte så enkelt som det i förstone kan verka.

Alternativt tal om sexualitet

Den kristna diskursen om sexualitet har kommit att handla om av vetenskapen formulerade definitioner av den mänskliga sexualiteten. Flertalet teologer har därför ställt frågan om hur kroppen och sexualiteten kan betraktas på ett annat, kristet sätt (Jordan 2001; Stuart 1997). Några alternativ har framkommit där teologin

inte nödvändigtvis behöver anamma den sexologiska kartläggningen av sexualiteten. Ett sätt att försöka tala om sexualitet bortom de moderna identitetskonstruktionerna är att vända sig till förmoderna, medeltida källor och texter, där andra kristna sexuella identiteter träder fram; som jungfrun, helgonet, munken, nunnan och sodomiten (Jordan 2001). Men blicken kan också vändas mot hur identiteter formuleras i samtida riter, som komma ut processen, Pridefestivalen och liknande, där andra, nya sexuella förebilder och identifikationsmöjligheter uttrycks. Dessa riter, skriver Jordan, "är i själva verket liturgiska nyskapelser av de framväxande kristna grupper vars karakteristiska livsfaser utesluts eller undertrycks i befintliga liturgier." (2006:118). Det finns emellertid problem med att söka formulera nya sexualitetskategorier eftersom de befintliga sexualitetskategorierna riskerar att reproduceras, om än i något omförhandlat skick, utan att förutsättningarna för att tala om sexualitet utmanas. Med Marcella Althaus-Reids (2005) ord:

Situationen är mer komplex än så eftersom 'gender performance' aktivt upprepar 'sexual performances' (för att använda Butlers teori), men om man inte kommer åt kärnan i hur sexualiteten produceras med könsrollerna blir analysen ytlig och, vad värre är, kan till och med förstärka idén om sexualiteten som given; att tänkandet i två kategorier är given, eller att kunskap om kärlek och teologisk kunskap är skilda ting. (2005:105)

Eve Kosofsky Sedgwick (1990) förordar, i samma anda, en sexualitetens historia som gör samtidens hegemoniska uppfattning om sexualitet ogiltig: "Mitt första syfte är att ompröva det samtida, snarare än det förflutna" (1990:48). Det handlar därför inte om att formulera alternativa identiteter som ska ersätta de rådande, utan istället

att destabilisera de gängse identiteterna genom att visa att de inte är givna. Detta perspektiv hör samman med döden som teoretisk, politisk och teologisk kategori, om döden som destabilator och befriare. Resten av denna text ägnas därför åt att utforska döden som potentiell möjlighet till att förhålla sig till biopolitikens dominans på ett nytt sätt. Det är inte bara Svenska kyrkans diskurs om sexualitet som drabbats av thanatofobi, utan också den ecklesiologi som kommer till uttryck i de svenskkyrkliga dokumenten. Jag börjar med ecklesiologin.

Sekularisering, ecklesial död

Svenska kyrkan förlorar medlemmar. Håller trenden i sig kommer Svenska kyrkan i sinom tid att upphöra som kyrka. Svenska kyrkan står, utifrån denna beskrivning, inför en ecklesial död.³ Svenska kyrkans medlemsras innebär inte nödvändigtvis att Sverige har avkristnats; det innebär att Svenska kyrkans medlemsstatistik har förändrats. Religionens återkomst är alltså inte synonymt med Svenska kyrkans återkomst.

I *The church faces death* (1999) diskuterar Michel Jinkins ecklesiologin, läran om kyrkan, utifrån olika föreställningar om döden. Istället för att formulera taxonomier av vad kyrkan är, kan och bör vara – med Nicholas M. Healy ord ”blueprint ecclesiologies” (2000:52) – så för Jinkins in döden för att destabilisera sådana framtänkta kategorier.

Taxonomierna, läran om kategorierna, bär emellertid också på en möjlighet. I framställningen av olika modeller av kyrkan kan uppmärksamheten riktas mot de aspekter där modellerna misslyckas. På så vis, genom taxonomiernas misslyckande, kan en ökad förståelse av kyrkan genereras. Jinkins formulerar sin, vad man kan

kalla, negativa, apofatiska ecklesiologi utifrån Jacques Derridas *The gift of death* (1995).⁴ På ett emblematiskt, formelartat vis uttrycker Derrida en kristendomsuppfattning som även Jinkins införlivar i sin ecklesiologi: "Det kristendomen ännu inte har drabbats eller nåtts av är kristendom." ⁵ Derrida syftar på den messianska eskatologi som här ska förstås som att "något" fortfarande ännu inte har inträffat. Kristendomen är ofrånkomligt ofullbordad så länge det eskatologiska löftet om Kristi återkomst kvarstår. Vad innebär då kristendomens messianska eskatologi för Jinkins ecklesiologi?

Kyrkan ska möta döden i ovisshet, menar Jinkins: "kyrkan kan bara lära känna uppståndelsens kraft genom att konfrontera sin egen död." (1999:14). Kristen tro på uppståndelse efter döden måste sättas i verket även på institutionell nivå i kyrkan. Risken med att hemfalla åt olika strategier för att få kyrkan att till varje pris överleva är att den aspekt av den kristna tron som handlar om död och uppståndelse får inta en undanskymd plats. Kyrkans fokus tenderar att riktas mot aspekter som marknadsföring, anpassning och en överdriven upptagenhet med formerna och de institutionella aspekterna av kyrkan. Snarare än att klamra sig fast vid ecklesiologiska föreställningar som har med kyrkans institutionella karaktär att göra, menar Jinkins att det finns oanade möjligheter med den kris som delar av kristenheten i väst står inför, med sviktande medlemsantal som symptom. Kyrkan skulle istället för att hemfalla åt thanatofobi kunna reformeras på ett grundläggande sätt när dess *raison d'être* ifrågasätts. Kyrkan borde med andra ord ta itu med sin thanatofobi, snarare än att försöka upprätthålla en organisation och strukturer som är dömda att gå under. Dödsskräcken och ångesten inför döden måste utbytas till dödsmötet och tron på uppståndelsen (Jinkins 1999:9-14, 27f).

Thanatofobi, sorg och melankoli

Thanatofobi, skräck inför döden, hör samman med melankoli, en oförmåga att sörja förluster och acceptera förändring. För Freud liknar melankolin i några avseenden sorgen, men melankolin bär på en ambivalens när det gäller det objekt som gått förlorat. Det förlorade objektet överges enbart delvis, medan det samtidigt hålls kvar genom, som Freud (2003:221) skriver, en narcissistisk identifikation med objektet. Melankolin är i en mening en patologisk oavslutad sorg. I *Speaking the unspeakable* (2001) för Diane Jonte-Pace samman Freuds teori om melankoli med förlusten av vad som upplevs som bestående samhällseliga institutioner. Melankoli innebär då oförmågan att sörja uttjänta strukturers såväl som institutioners död (Jonte-Pace 2001:117–130). Den ecklesiologiska thanatofobin innebär följaktligen, som Jinkins skriver, att kyrkan fäster sig vid invanda föreställningar om vad kyrkan är eller kan vara. När det gäller sexualiteten menar Elizabeth Stuart (2004) att det nuvarande melankoliska förhållningssättet till moderna konstruktioner av sexualitet och genus beror på att kyrkan har förlorat sin humor:

Skrattet ersattes av melankolins blekhet samtidigt som kyrkan förlorade tron på uppståndelsens realitet och okritiskt anammade den moderna konstruktionen av genus och sexualitet. (2004:66)

Detta hör samman med vad Judith Butler kallar genusmelankoli. Som Butler formulerar det: "Förbudet mot homosexualitet tar sorgeprocessen i besittning och manar till en melankolisk identifikation som effektivt vänder den homosexuella åtrån mot sig själv." (1997:142). Det är en identifikation med det förlorade objektet som konstituerar det melankoliska subjektet. Det är alltså inte bara in-

vanda föreställningar om kyrkan som präglas av melankoli och thanatofobi, utan också hegemoniska sätt att tala om sexualitet. Både homosexualiteten och heterosexualiteten är därför konstituerade av en icke erkänd sorg för en omöjlig kärlek, kort sagt en melankoli som hör samman med thanatofobin. Denna melankoli måste kyrkan överge.

Kyrkan framträder genom att upprepa med en avgörande skillnad. Det är så den interagerar med kulturen; det är så den förblir öppen för den Helige Andes förnyelse. Detta framträdande börjar med döden. Kristna dör [...] för att bli levande [...] Martyrerna trotsade döden genom att omfamna den och uppträdde omstörtande för att peka på dess nederlag. (Stuart 2004:67)

När kristendomen fråntar sig själv sitt eskatologiska perspektiv uppstår en risk att förloras i melankolin och bli ämnad åt att endast upprätthålla den rådande hegemoniska ordningen. Kristendomens införlivande av moderna konstruktioner av sexualitet beror alltså på att kyrkan har förlorat den eskatologiska föreställningsförmågan. Istället för att söka i historien efter en förment sann kristen sexualitet, menar Stuart (1997) att teologerna borde formulera en teologi om sexualiteten från ett eskatologiskt perspektiv. Men låt mig ändå vända mig till historien, med Foucault, för att därefter vända tillbaka till samtiden.

Redan under antiken utmärkte sig kristendomen i sitt förhållande till kroppen och identiteten. I en essä om självteknologier skriver Foucault (2008) följande:

Syndabotens mål är inte att upprätta en identitet. Istället markerar den en avsvärjelse av självet, ett uppbrott från självet: *Ego non sum, ego.* (2008:286).

Med kristendomen tillkom den ”paradoxala relationen mellan utplåning av synd och självexponering” (2008:285) som kom att systerläsa den tidiga kristendomen. Samtidigt som synden utplånas i offentliggörandet så framställs syndaren som syndare. Denna självexponering är samtidigt en självdestruktion eftersom syndabotens mål alltså inte är att upprätta en identitet utan snarare att upplösa den tidigare identiteten. Denna hållning går igen i den kristna mystiken, med Julia Kristevas ord: ”Den kristna mystiken har gjort frånsättningen av sig själv till det yttersta beviset på ödmjukheten inför Gud” (1992:29). Även Ola Sigurdson (2006) har skrivit om senantikens kristna och deras förhållande till kroppen, det omgivande samhället och döden. Det handlar då om martyrskapet.

Genom att beskriva lidande och död som en seger försökte martyrakterna triumferar över de gängse kategorierna för mänsklig subjektivitet [...] Kroppen fick en ny social betydelse genom den kristna diskursen. (2006:530)

Kristendomen utmanar inte bara hegemoniska föreställningar om människan i martyrskapet, utan också hegemoniska samhälleliga berättelser, som den om äktenskapet. En biblisk referens som emellanåt anges, bland annat av Michel Jenkins, är hämtad ur Markusevangeliet: ”Om någon vill gå i mina spår måste han förneka sig själv och ta sitt kors och följa mig. Ty den som vill rädda sitt liv skall mista det, men den som mister sitt liv för min och evangeliets skull, han skall rädda det” (Mark 8:34, 35). Eskatologin innebär inte endast en väntan på något som komma skall, utan också något realiserat som formar det mänskliga livet på ett annat sätt. Döden kan därtill också innebära och betraktas som ett gudsmöte.

Döden som gudsmöte

Under medeltiden formulerades en *ars moriendi* inom kristenheten, med anvisningar om hur döende människor på bästa sätt kunde förberedas inför döden.⁶ En motsvarande *ars moriendi*, som kan ersätta den kulturella konstruktionen av döden med det sakrament döden kan innebära, saknas idag. Döden som kulturell konstruktion präglas av sorg och melankoli med fokus på de kvarlämnade, inte på den döde. Men, som Stuart (2004) skriver, "kristna dör, deras kroppar blir utslitna eller faller offer för sjukdomar eller våld, men en kristens död är en död med en avgörande skillnad." (2004:62). Denna skillnad innebär att "vi dör, men vi är inte förintade genom döden. Vi dör för att leva och för att leva mer fullt än vi gör nu." (2004:63). Utifrån detta perspektiv kan döden innebära ett gudsmöte.

Det är emellertid inte bara dödens sakramentala betydelse som gått ur tiden, utan även dopets betydelse som sakrament. Kristna lever i och formas av kulturen, men är också frånvarande i den, vilket Stuart menar har betydelse för ett kristet liv: "den ontologiska förändring som dopet innebär, där identiteten är förankrat i Kristus, kräver ett mänskligt uppträdande som skiljer sig på ett avgörande sätt [...] det finns inte plats för melankoli i den döpta själen Döden är död. Sorg finns inte i ett kristet förhållningsätt." (2004:63). Både döden, dopet och den kristna eskatologin tillskrivs här en potential att både omforma livet och att förhålla sig till moderna konstruktioner av sexualitet på ett annat sätt. Det handlar, som Ola Sigurdson uttrycker det i *Himmelska kroppar* (2006), om olika eskatologiska horisonter som "betingar olika sätt att vara i världen." (2006:585) Det är ett eskatologiskt perspektiv som Judith Butler saknar, menar Sarah Coakley i *Powers and submissions* (2002), varför hon får problem med att på allvar utmana, underminera och förändra vedertagna sexualitets- och köns kategorier. Utan en eskatologisk horisont

förhindras också sorgen. Istället upprätthålls den genusmelankoli som Butler (1997) själv skriver om. Det är, som Stuart menar, genom dopet som döden upplöser konstruktionerna av sexualiteten. Döden inger hopp då den frigör kristna från att ständigt upprepa ett otillfredsställt begär som dikterats av vetenskapliga definitioner av mänsklig sexualitet och begär.

Den genuina homosexualiteten var inte bara en förutsättning för att en välsignelseakt och vigsel skulle komma till stånd inom Svenska kyrkan, utan också ett uttryck för hur Svenska kyrkan inlemmar och upprätthåller de moderna sexualitetskategorierna. Jag har här diskuterat andra förhållningssätt till sexualiteten. Medan *ars erotica* fanns i antika samhällen som ett slags kärlekskonst, så var *scientia sexualis* sammanknutet med det västerländska samhällets kunskapsproduktion och upprättande av en social ordning; med de maktaspekter och den disciplinering som detta medförde (Foucault 2002:75). Istället för att anamma *scientia sexualis* kategorisering och interpellation av den mänskliga sexualiteten, eller blicka tillbaka till *ars erotica*, kan Svenska kyrkan vända sig till *ars moriendi*. Denna dödskonst inbegriper alltså inte bara ecklesiala möjligheter som försumrats med kyrkans thanatofobi. Den kan också innebära biopolitikens död.

Ars moriendi innebär inte att en ny identitet upprättas jämte de redan befintliga, utan snarare ett annat förhållningssätt till de gängse hegemoniska sexualitetskategorierna. De dominerande föreställningarna om sexualitet kan utmanas och ges en annan innebörd om det självutplånande som *ars moriendi* implicerar genomförs. Den hegemoniska heteronormativa kristna diskursen består, utifrån detta perspektiv, tack vare Svenska kyrkans thanatofobi och oförmåga att beakta dödens betydelse för kristen tro och sexualitet. Hur detta kan genomföras i praktiken återstår emellertid att se.

DANIEL ENSTEDT är verksam som doktorand och lärare vid institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet.

Slutnoter

1 Heterosexualiteten nämns sällan explicit. Transpersoner diskuteras överhuvudtaget inte i det svenskkyrkliga materialet.

2 Se t.ex. *Kärlek, samlevnad och äktenskap: rapport från en offentlig hearing den 6–9 september 2004*. 2005:161, 169, 240, 282.

3 En jämförelse mellan 1972 års statistik och den som finns tillgänglig för 2008 ger en förhållandevis entydig bild. Medlemmarna 1972 var 7 754 784 till antalet. 2008 var antalet 6 751 952, vilket är en förskjutning från att omfatta 95,2 procent av befolkningen 1972 till 2008 års 72,9 procent. <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=100243&did=246083>

4 Den den apofatiska eller negativa teologin innebär att systematiskt tala om vad Gud icke är istället för att uttala vad Gud är med motiveringen att inget mänskligt ord eller tanke är i stånd att göra det.

5 "What has not yet arrived at or happened to Christianity is Christianity." Derrida 1995:28. Sentensen är snarare att betrakta som en utläggning av Jan Patockas *heretical essays on the philosophy of history* än en av Derridas ståndpunkter.

6 Det var främst genom Johannes Gersons (1363–1429) skrift i detta ämne som konsten att dö kom att spridas. Se Hagberg (2009) för en introduktion till Gersons teologi, samt en nyöversättning av *Ars moriendi*.

Litteratur

Althaus-Reid, Marcella (2005). "Queer i stand: lifting the skirts of God". *The sexual theologian : essays on sex, God and politics*. S. 99–109

- Bray, Alan (1982). *Homosexuality in Renaissance England*. London: Gay Men's Press.
- Butler, Judith (1997). *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.
- Coakley, Sarah (2002). *Powers and submissions: spirituality, philosophy and gender*. Oxford: Blackwell.
- Derrida, Jacques (1995). *The gift of death*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Esterberg, Kristin G. (2002). "The bisexual menace: or, will the real bisexual please stand up?" *Handbook of lesbian and gay studies*. S. 215–227.
- Ett brev i en folkets livsfråga*. (1951). Stockholm: Diakonistyrelsen.
- Fagerberg, Holsten (red.) (1974). *De homosexuella och kyrkan*. Stockholm: Verbum
- Foucault, Michel (2008). *Diskursernas kamp*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- (2002). *Sexualitetens historia*. Bd 1, Viljan att veta. [Ny utg.] Göteborg: Daidalos.
- Freud, Sigmund (2003). *Metapsykologi*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Goldberg, Jonathan (1992). *Sodometries: Renaissance texts, modern sexualities*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Hagberg, Markus & Gerson, Jean (red.) (2009). *Om konsten att dö*. Järpås: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Healy, Nicholas M. (2000). *Church, world, and the Christian life: practical-prophetic ecclesiology*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Jenkins, Michael (1999). *The church faces death: ecclesiology in a post-modern context*. New York: Oxford University Press.
- Jonte-Pace, Diane E. (2001). *Speaking the unspeakable: religion, misogyny, and the uncanny mother in Freud's cultural texts*. Berkeley: University of California Press.
- Jordan, Mark D. (1997). *The invention of sodomy in Christian theology*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- (2000). *The silence of Sodom: homosexuality in modern Catholicism*. Chi-

- cago, Ill.: University of Chicago Press.
- (2002). *The ethics of sex*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- (2006). "Arguing liturgical genealogies, or, the ghosts of wedding Past". *Authorizing marriage? Canon, tradition, and critique in the blessing of same-sex unions*, S. 102–120.
- Kristeva, Julia (1992). *Fasans makt: en essä om abjektionen*. Göteborg: Daidalos.
- Kärlek, samlevnad och äktenskap: rapport från en offentlig hearing den 6–9 september 2004. (2005). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Rubin, Gayle S. (1993). "Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality", *The lesbian and gay studies reader*, New York & London: Routledge.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press.
- Sigurdson, Ola (2006). *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta.
- Stuart, Elizabeth (2004). "Queering death". *The sexual theologian: essays on sex, God and politics*. Edinburgh: T & T Clark, S. 58–78.
- (1997). "Sex in heaven: the queering of theological discourse on sexuality", *Sex these days: essays on theology, sexuality, and society*. Sheffield: Sheffield Academic Press, S. 184–204.
- Svenska kyrkans kyrkostyrelse (2005). "Samlevnadsfrågor". *Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet* (KsSkr 2005:9).
- Svenska kyrkan. Kyrkomötet (2006). *Kyrkomötet 2005: anföranden*. Uppsala: Svenska kyrkan.
- Weeks, Jeffrey (2000). *Making sexual history*. Cambridge: Polity.

ABSTRACT

The Church of Sweden decided on October 27, 2005, to acknowledge the blessing of same-sex unions. In this article I discuss the circumstances that made the decision possible and address some of the problems surrounding the decision. First, I outline the major changes that the Church of Sweden has undergone since the mid-1900s. Two things are striking. 1. The so called genuine homosexuality came to replace the "sinful" homosexuality, which turned out to be a prerequisite for the decision to bless same-sex unions. 2. The debate on sexuality within the Church of Sweden is based on what Michel Foucault called *biopower*. It is not primarily Christianity that sets the agenda for the discourse on sexuality, rather the *scientia sexualis*. This raises questions about whether there are alternative ways to talk about Christian faith and sexuality. The Church of Sweden's views on sexuality are discussed from an ecclesiological perspective in which the church is characterized by Thanatophobia, a fear of death. One way to deal with this phobia is to regard the Christian doctrine of death and resurrection in a novel way. *Ars moriendi*, the art of dying, is discussed as an alternative to the prevailing ways to talk about sexuality. This perspective shows a way to talk about Christian faith, sexuality and relationships beyond the hegemony of *biopower*.