

DEN KRISTNE ETIK OG HOMOSEKSUALITET

En kommunitaristisk diskussion af LGB-praksisser i lyset af Stanley Hauerwas' seksualetik

Stud.theol. Jacob Munk Rosenlund

Indledning

Det er næppe nogen overdrivelse at hævde, at den teologiske modstand mod kirkelig vielse af homoseksuelle gennemlever en krise i disse år. Dette er ikke uden grund: Den protestantiske argumentation har overvejende henholdt sig til en art udtalt teologisk voluntarisme, hvor enkelte bibelske tekster er blevet udlagt som guddommelig lov, som derfor ikke behøver moralsk eller erfaringsmæssig begrundelse.¹ Sådan en argumentation har dog været særdeles sårbar over for kontekstuelle bibellæsninger, der, ved at understrege den betydelige forskel mellem homoerotiske praksisser i antikken og i dag, har sået berettiget tvivl om den hermeneutiske applicering af teksterne i vores kontekst (Nissinen 2004; Brooten 2009).

I det følgende vil jeg derfor søge at vise, at den traditionelle fastholdelse af, at det kristne ægteskab er mellem mand og kvinde, beror på reelle etiske hensyn,

som kan gøres tilgængelige for vores moralske erfaring – også selvom det muligvis kræver en omkalibrering af vores seksualmoraliske grundantagelser. For at opnå dette, vil jeg argumentere for, at en etisk diskussion af LGB-praksisser² må tilgå emnet *kommunitaristisk* (det vil sige med henblik på seksualitetens kollektive karakter) og *dynamisk* (det vil sige med fokus på seksualitetens komplekse vekselvirkninger med materielle og politiske forhold).

Som teoretisk grundlag vil jeg tage udgangspunkt i Stanley Hauerwas' formulering af den kristne seksualetik. Herefter vil jeg vise hvordan moderne, vestlig homoseksualitet må forstås på baggrund af den generelle adskillelse af sex og forplantningsevne i den vestlige seksualkultur, og hvad denne betyder for seksualitetens rolle i nutidige LGB-kulturer. Endelig vil jeg søge at evaluere de etiske konsekvenser af LGB-praksisser i lyset af Hauerwas' seksualetik.

Det er min forhåbning, at denne fremgangsmåde kan, om ikke løse dette vanskelige spørgsmål, så i hvert fald bidrage til en mere nuanceret teologisk samtale. Der er ikke brug for yderligere polarisering i denne vanskelige samtale, men for klar teologisk argumentation, kritisk selvrefleksion og oprigtig bestræbelse på gensidig forståelse.

Hauerwas og den kristne seksualkultur

Stanley Hauerwas, forhenværende professor i teologisk etik ved Duke University og siden University of Aberdeen, hører ubestrideligt til blandt de mest indflydelsesrige kristne etikere i nyere tid og blev i 2001 udnævnt af *Time Magazine* som »America's best theologian« (Elshtain 2001). Centrum for hans teologiske tænkning er en fastholdelse af kristendommen som en distinkt etisk og politisk tradition, der står i modsætning til moderne kapitalisme og militarisme. I det følgende vil jeg med udgangspunkt i Hauerwas' ægteskabsteologi argumentere for en forståelse af det kristne ægteskab som en distinkt seksualkultur, der har et samfundskritisk potentiale.

For Hauerwas må en sådan teologi begynde med en erkendelse af seksualitetens politiske karakter:

[W]e cannot expect to begin to develop an adequate Christian sexual ethic without starting with the insistence that sex is a public matter for the Christian community. For our sexual ethic is part and parcel of our political ethic, as our convic-

tions require that we take a critical stance against societies built on no true knowledge of the one true God (Hauerwas 1981, 189).

Fordi seksualitet er indlejret i større samfundsmæssige forhold, har den kristne etik til opgave at foretage en kritisk analyse af de politiske implikationer af en given seksualpraksis. For Hauerwas er der særligt tre elementer af den moderne seksualkultur, som må afvises: (1) Den økonomiske marginalisering af familien, som har bevirket, at familien er blevet reduceret til en privat institution uden praktisk og materiel betydning (Berkman og Cartwright 2001, 507-510). (2) Den romantiske idealisering af familien, som overkompenserer for denne marginalisering ved at tillægge familien en terapeutisk funktion som opretholder af individets følelsesmæssige trivsel i en stadigt mere fremmedgjort samfundsorden (Berkman og Cartwright 2001, 510-511). (3) Udbredelsen af sex i uforpligtende og kortvarige relationer, der er et produkt af forbruger-samfundets evige hang til innovation og dekonstruktion (Hauerwas 2000, 50-51.) Der består derfor en kompleks vekselvirkning mellem seksual- og samfundskultur, hvor seksualiteten både er et produkt af samfundsordenen, og aktivt opretholder den.³

For Hauerwas må kirken udgøre en modkultur, der demonstrerer en alternativ måde at praktisere sex og familie på. Denne består frem for alt i at fastholde seksualitetens plads i ægteskabet, hvis teologiske formål kan opsummeres i dyaden *forening* (der kommer til udtryk

i det livslange monogami) og *forplantning* (Berkman og Cartwright 2001, 514). Sidstnævnte betyder ikke, at hvert eneste samleje behøver ske med henblik på forplantning, eller at kun fertile ægtepar kan realisere ægteskabets formål; blot har ægteskabet som institution til formål at muliggøre forplantning (Berkman og Cartwright 2001, 514).

En sådan seksualetik står ikke bare i modsætning til den moderne accept af udenomsægteskabelig sex men også til det romantiske kærlighedsideal, der hævder, at parforhold beror på tilstedeværelsen af romantiske følelser. Den kristne seksualetik vil derfor uundgåeligt skabe gnidninger med den gældende samfundsorden, hvilket unægteligt gør den vanskelig at praktisere men også rummer et transformativt potentiale. For at bevare sin integritet må kirken dog ikke bare formidle denne seksualkultur intellektuelt, men også engagere sig i at frembringe de materielle forudsætninger, der gør den plausibel (såsom samfundsøkonomi og familiestruktur).

For at kunne vurdere de etiske implikationer af LGB-praksisser for kirken som moralsk fællesskab, må vi derfor først se nærmere på disse praksissers materielle forudsætninger og implikationerne heraf for udviklingen af LGB-kulturer.

Kapitalisme og plastisk seksualitet

I *Capitalism and Gay Identity* (1983) fremsætter John D'Emilio en teori om den moderne, vestlige homoseksualitets oprindelse, som forbinder den med fremkomsten af kapitalisme. D'Emilio indle-

der med at påpege, at før kapitalismen udgjorde husholdningen i USA en selvforsynende produktionsenhed, hvor børn var en økonomisk nødvendighed, eftersom de var en vigtig del af husstandens arbejdskraft (D'Emilio 1993, 469). Sex tjente derfor ført og fremmest til at sætte børn i verden.

I det 18. århundrede ændrede dette scenarie sig. Da handelskapitalister begyndte at investere i produktion, var der brug for et stigende antal lønarbejdere, og familien mistede dermed sin status som selvstændig produktionsenhed. Arbejdskraftens frie bevægelighed bevirkede, at *individet* overtog familiens traditionelle plads som samfundets centrale økonomiske enhed (D'Emilio 1993, 470). Eftersom børn ikke længere var økonomisk uundværlige, blev sex løsrevet fra det reproduktive imperativ og i stedet inkorporeret i kapitalismens individualiserede livsform som et middel til at opnå personlig lykke, intimitet og nydelse. Familien, der nu var blevet en økonomisk overflødig faktor, ændrede sig dermed til et udelukkende *emotionelt* fællesskab, der udgjorde den nødvendige kontrast til det stadigt mere fremmedgjorte arbejdsmarked (D'Emilio 1993, 469).

Denne udvikling banede vejen for den seksuelle revolution og dermed også den fremvoksende LGB-kultur: Homoseksuelle mænd og kvinder opsøgte ligesindede i storbyerne og begyndte dermed at udvikle normer for deres fælles samvær (D'Emilio 1993, 470-471). Det var dog i denne tidlige fase kun de økonomisk privilegerede, der havde råd til at fravælge børn og familie, og udviklingen af den tidlige

LGB-kultur må altså i nogen grad forstås som resultat af klassesdynamikker, hvor den urbane middel- og overklassebefolkningens individualiserede livsform vandt samfundsmæssigt indpas. Kapitalismen havde dermed tilvejebragt en adskillelse af sex og forplantning, som ledte til en fundamentalt ny seksualkultur.

En af vor tids mest indflydelsesrige sociologer, Anthony Giddens, betegner denne nye seksualkultur som et produkt af den *plastiske seksualitet*: »The creation of plastic sexuality, severed from its age-old integration with reproduction, kinship and the generations, was the precondition of the sexual revolution of the past several decades« (Giddens 2000, 27). For Giddens var denne udvikling i høj grad forårsaget af en række teknologiske udviklinger, som både muliggjorde det risikofrie samleje (prævention) og den samlejefrie forplantning (fertiliseringsbehandling) (Giddens 2000, 27).

I lyset heraf kan D'Emilios tese udvides til at indbefatte også den teknologiske udvikling, der ved at adskille sex og forplantning yderligere tilvejebragte en forandret plausibilitetsstruktur, hvor LGB-praksisser nu kunne nyde bred samfundsmæssig anerkendelse.

Implikationer af den plastiske seksualitet i LGB-kulturer

I takt med udbredelsen af moderne, vestlige LGB-praksisser, er LGB-personer samtidig blevet konfronteret med spørgsmålet om, hvordan to kvinder eller to mænd relaterer til hinanden i en erotisk relation. Eftersom bevægelsen opstod uden etablerede sociale former, gjaldt

det ifølge Foucault om dem, at »Ils ont à inventer de A à Z une relation encore sans forme, et qui est l'amitié« (Foucault 1994, 164). Over tid måtte der dog etableres visse konventioner og forventninger for homoerotiske relationer, og hvordan denne proces foregår søger David M. Halperin at analysere i bogen *How to be gay* (2012). Halperin fokuserer her på *gay culture* som en distinkt kulturel proces, som homoseksuelle lærer af andre homoseksuelle, samtidig med at den konstant tilpasses og forhandles (Halperin 2012). I det følgende er det specifikt betydningen af forholdenes ikke-reproduktive karakter for seksualitetens rolle i nutidige LGB-kulturer, som vil beskæftige os.

Denne betydning understreges ikke mindst af Michael Bronski: »Homosexuality offers a vision of sexual pleasure completely divorced from the burden of reproduction: sex for its own sake, a distillation of the pleasure principle« (citeret fra Ahmed 2014, 164 med henvisning til Bronski 1998, 8). For Bronski er dette særdeles positivt: Ved at frigøre sex fra forplantning, kan den seksuelle nydelse nu opnås uden konsekvenser i form af mulig graviditet. Anthony Giddens deler dette positive syn, når han skriver:

In gay relationships, male as well as female, sexuality can be witnessed in its complete separation from reproduction. The sexuality of gay women is organised of necessity almost wholly with regard to the perceived implications of the pure relationship. That is to say, the plasticity of sexual response is channelled

above all by a recognition of the tastes of the partners and their view about what is or is not enjoyable and tolerable (Giddens 2000, 143).

Fordi homoerotiske praksisser ikke kan lede til graviditet, muliggør disse, at gensidig nydelse bliver akternes primære mål.

LGB-praksissernes iboende plasticitet rejser dog samtidig en række spørgsmål om homoseksuelle parforholds form. Nærmere bestemt må spørges, om der er forbindelseslinjer mellem forplantningsevnen i det heteroseksuelle forhold og traditionelle kristne ægteskabsværdier som eksklusivitet og permanens, sådan at det at fjerne forplantningsevnen vil svække legitimiteten af disse værdier.

Selvom der er forskellige teorier om årsagen til monogamiets udbredelse hos mennesker, er der generelt enighed om, at denne er forbundet med muligheden for forplantning.⁴ En særligt indflydelsesrig forklaring inden for social- og humanvidenskaberne stammer fra Friedrichs Engels, der mente, at monogamiet skulle sikre »Herrschaft des Mannes in der Familie und Erzeugung von Kindern, die nur die seinigen sein konnten und die zu Erben seines Reichthums bestimmt waren« (Engels 1886, 36).⁵ Endelig så vi hos D'Emilio, hvordan de amerikanske bosætters seksualmoral var tæt forbundet med den økonomiske nødvendighed af at skaffe sig legitimt afkom (en tendens, der formodentlig er repræsentativ for kirken i de før-kapitalistiske samfund).⁶

Derfor er det ikke overraskende, at Steven P. Philpot et al. bemærker, at

parforholdets monogame karakter ikke forudsættes men forhandles i mandlige homoseksuelle kulturer: »Within coupled relationships, gay men must negotiate monogamy and non-monogamy over time, and within a complex set of overlapping fields« (Philpot m.fl. 2018, 916). Ifølge Philpot ender en betydelig andel af homoseksuelle mænd med at vedtage ikke-monogame normer over tid: »Monogamy may therefore be viewed as a temporary rather than permanent condition ... and non-monogamy may be viewed as the expected trajectory for gay men's relationships« (Philpot m.fl. 2018, 916).⁷ Der er indicier på, at det samme i nogen grad gælder kvindelige homoseksuelle.⁸

Det må dog understreges, at der er indikationer på, at LGB-forhold i stigende grad har overtaget idealer om monogami og eksklusivitet over de senere år (La Fauci 2019). Stephen Valocchi har da også argumenteret for, at LGBT+-bevægelsen siden 1990'erne har gennemgået en *domesticeringsproces*, hvilket tydeligst illustreres af kampen for LGB-personers ret til ægteskab samt de narrativer om familær nærhed og intimitet, som har ledsaget denne kamp (Valocchi 2020, 148-149)⁹

Queer-teoretikeren Sara Ahmed påpeger dog, at denne tendens rummer en iboende melankoli, idet den grundlæggende inviterer homoseksuelle til at imitere den heteroseksuelle livsform (Ahmed 2014, 150). Hvis LGB-personer ikke blot vil af finde sig med deres marginaliserede position som »afvigere«, må de derfor bryde med selve den heteronormative familiestruktur:

For queer theorists, it is hence important that queer lives do not follow the scripts of heteronormative culture ... Ideally, they would not have families, get married, settle down into unthinking coupledness, give birth to and raise children, join neighbourhood watch, or pray for the nation in times of war. Each of these acts would 'support' the ideals that script such lives as queer, failed and unliveable in the first place. The aspiration to ideals of conduct that is central to the reproduction of heteronormativity has been called, quite understandably, a form of assimilation (Ahmed 2014, 149).¹⁰

Ifølge Ahmed er det altså ikke hensigtsmæssigt, at LGB-kulturer søger legitimitet ved at imitere den heteronormative livsform funderet på monogami og forældreskab. Prisen for denne legitimitet er nemlig selve bevægelsens autenticitet.

LGB-kulturer og den kristne etik

Så hvordan må en kristen etik forholde sig til muligheden for at integrere LGB-praksisser i kirkens seksualkultur?

Svaret må grundlæggende bero på en etisk stillingtagen til kapitalismens familiestruktur og den plastiske seksualitet. Vi har set, at både Anthony Giddens og Michael Bronski så et særdeles positivt potentiale i denne seksualkulturelle vending: Når forplantning kan forebygges, muliggøres en mere ren og egalitær form for sex, som alene udtrykker parrets lyst og emotionelle bånd. Jeg vil dog argu-

mentere for, at der også må kastes et mere kritisk blik på den plastiske seksualitet. Når lyst løsrives fra biologisk konsekvens, så den potentielt kan nydes ubegrænset, er det let at se, hvordan den kan degenerere til en ukontrollerbar kraft, der udgør en trussel mod individets autonomi.¹¹

En mere kritisk forståelse af den plastiske seksualitet findes også i Nicholas Boyles *Who are we now? Christian humanism and the global market from Hegel to Heaney* (1997). Her skildrer Boyle, hvordan moderne seksualitet spejler både forbrugerkulturen og underholdningsindustrien:

Sexual preference, once detached from the process of bodily reproduction, loses touch with the necessities and enters the realm of play – it becomes part of the entertainment industry, a choice to be catered for, but not a constraint on producers. Indeed, worldwide consumerism makes use of homosexuality as a means of eliminating the political constraints which regulates our role as producers: if marriage is redefined as a long-term affective partnership, so that it may be either homosexual or heterosexual, the essentially reproductive nature of male and female bodies is no longer given institutional (and therefore political) expression. Bodies are seen as the locus only of consumption, not of production; production is thereby repressed further into our collective unconscious, and producers, particularly

women, are deprived of the political means of protest against exploitation. (It becomes more difficult to maintain, for example, that certain working practices are destructive of the family, for »having« a family is treated as the »Choice« of a particular mode of consumption) (Boyle 1999, 59).

For Boyle reducerer den plastiske seksualitet ægteskabet til en forbrugerenhed: Samfundets negligering af den moralske værdi af seksualitetens produktive karakter afspejler således et samfund, der generelt negligerer den samfundsmæssige værdi af produktionsarbejde. Det er afgjort sandsynligt, at dette særligt vil få konsekvenser for kvinder, eftersom de bærer den største byrde i forbindelse med graviditet, fødsel og eventuel amning. Dette udgør et vigtigt eksempel på den dynamiske vekselvirkning mellem seksualkultur og arbejdsmarked.

I det foregående argumenterede jeg for, at det traditionelle kristne ægteskabs enhedsskabende og forpligtende karakter er funderet på den heteroseksuelle forenings reproduktive potentiale, og at det derfor er sandsynligt, at LGB-kulturer over tid ikke vil dele disse værdier. For en hauerwasiansk seksualetik, som ønsker at fastholde forbindelsen mellem sex, ægteskab og eksklusivitet, udgør dette potentielt et etisk problem.

En oplagt indvending mod dette argument er naturligvis, at kristne LGB-kulturer har en distinkt motivation for at fastholde seksualitetens ægteskabelige og eksklusive karakter: nemlig en teologisk

begrundet overbevisning om, at seksuelt samvær gør to mennesker til ét kød (1 Kor 6,12-17), og at ægteskabet afspejler pagten mellem Kristus og kirken (Ef 5,25-33). Selv uden den traditionelle basis for ægteskabets monogame karakter, nemlig forplantningspotentialer, kan kristne LGB-kulturer altså forventes at efterleve de traditionelle kristne ægteskabsnormer.

Sådan et argument har afgjort en vis styrke. Samtidig bygger det på den problematiske antagelse, at seksualkultur primært eller udelukkende er formet af kognitive værdier, der er uafhængige af materielle forhold. Den seksuelle revolution fortæller en anden historie: Det var den økonomiske og teknologiske adskillelse af sex og forplantning, som umærkeligt medførte en ny seksualkultur. Selvom der består en kompleks vekselvirkning mellem kognitive idéer og materiel forandring, kan det med rimelighed siges, at materielle forhold spiller en vigtig rolle i udviklingen af seksualkultur over tid.

En hauerwasiansk inspireret indvending mod integration af LGB-praksisser i en kristen etik kan dermed formuleres som følger: Kirkelig accept af ikke-reproduktive seksualpraksisser vil indføre den materielle basis for accepten af ikke-eksklusive og ikke-permanente relationer, som er den nærliggende konsekvens af plastisk seksualitet. Derfor bør kirken fastholde enheden mellem ægteskabets reproduktive og enhedsskabende karakter.

Dette betyder imidlertid ikke, at alle homoseksuelle forhold, eller endda alle LGB-kulturer, må forventes at være ikke-eksklusive og ikke-permanente. Utallige

homoseksuelle par lever i relationer, som emmer af troskab, forpligtelse og kristen dyd. Tendensen i europæiske LGBT-kulturer lige nu synes endda at gå i retning af større omfavnelser af traditionelle heteroseksuelle ægteskabsværdier.

Et forsvar for kirkelig inklusion af LGBT-praksisser på dette grundlag vil dog rumme et iboende paradoks, idet den kun kan favne disse praksisser, for så vidt de emulerer et heteronormativt familieideal (bestående af ægteskab, forældreskab og monogami); en strategi, der ifølge Sara Ahmed rummer en grundlæggende *melankoli*. Dette vil næppe være etisk tilfredsstillende for LGBT-personer og vil formodentlig heller ikke være en bæredygtig løsning over tid.

For mig at se kan det kun hævdes, at moderne LGBT-praksisser kan løsrives fra den kapitalistiske og plastiske seksualkultur, de blev til i (og som kirken ifølge Hauerwas må modsætte sig), ved at benægte den tætte forbindelse mellem en given seksualkultur og dens materielle forudsætninger. Dette fremstår dog ikke på nuværende tidspunkt som en plausibel mulighed.¹²

Endelig må det nævnes, at en kristen stillingtagen til LGBT-praksisser ikke kan forbigå de dynamiske forbindelseslinjer mellem den plastiske seksualkultur og moderne kapitalisme. Hvis Hauerwas har ret i, at den moderne familiestruktur aktivt opretholder den kapitalistiske samfundsorden, har det et iboende samfundskritisk potentiale, når kirken inkarnerer et alternativt familieideal. I et sen-kapitalistisk samfund, hvor personlig autenticitet og succes tænkes at være uløseligt forbundet

med at udleve sine seksuelle præferencer, kan seksuel afholdenhed blandt kristne homoseksuelle vise sig at være en af de mest revolutionære handlinger overhovedet. Ved at transcendere etablerede sociale kategorier, negerer disse mennesker kapitalismens etiske imperativ og viser dermed vejen for en ny social orden, der ikke bare fordrer nytænkning af familien, men også af det moderne arbejdsmarked, grænsen mellem offentligt og privat og vores forhold til nutidige teknologier. En kritisk stillingtagen til LGBT-praksisser må altså ledsages af et særdeles højt syn på LGBT-personer og deres værdi for kirkens sociale vision i det 21. århundrede!

Konklusion

Mange moderne mennesker, også i den konservative kristne tradition, står uforstående over for, hvordan man så længe gennem historien har kunnet gøre sig den tanke, at køn gør nogen forskel for et parforholds moralske værdi.

Vi kan nu se, hvorfor denne tankegang virker så fremmedartet for os i dag: Vi befinder os i et romantisk og kapitalistisk paradigme, hvor det eneste moralsk relevante spørgsmål til en given seksualpraksis er, om den udtrykker lyst, nydelse og kærlighed for begge parter. Hvis kirken derimod er kaldet til at stå fast på enheden mellem forplantning, troskab og forpligtelse, er der imidlertid en relevant forskel – ikke så meget mellem homo- og heteroseksualitet, som mellem *ægteskabelig* (i Hauerwas' forstand) og *plastisk* seksualitet. Fordi seksualitet er dynamisk forbundet med de materielle omstændigheder, den indfinder sig i, er

det sandsynligt, at den kristne ægteskabsetik beror på det reproduktive potentiale i den heteroseksuelle forening og den eller de samfundsordener, der understøtter en sådan forening.

Samtidig må det understreges, at denne artikels argument ikke kan stå alene. For hvad er alternativet for kristne homoseksuelle? Er alle homoseksuelle kaldet til cølibat? Og hvad er kirkens pastorale opgave, når kristne homoseksuelle beretter om dyb mistrivsel i det kristne fællesskab som følge af dets seksualetik? En konservativ ægteskabsteologi klinger hult, hvis den ikke ledsages af kærlighed, respekt og ligeværd for alle seksuelle minoriteter. Der må derfor tænkes dybt over disse spørgsmål og eventuelt findes en balance mellem modstridende etiske hensyn.

Denne artikels argument er derfor ikke først og fremmest en udfordring til homoseksuelle, men til *heteroseksuelle* om at gentænke deres teologi om ægteskab, seksualitet og cølibat. Vigtigere end spørgsmålet om, hvem der kan vies, er det, at kirken bevidstgøres om ægteskabets dybere, dynamiske mening. Kun i lyset heraf kan en kritisk stillingtagen til LGB-praksis eventuelt blive etisk meningsfuld.

Noter

- 1 Jævnfør Jan-Olav Henriksens kritik af Lars Østnor i Henriksen 2002.
- 2 LGB-praksisser vil i denne artikel betegne homoerotiske handlinger, som udøves af homo- og biseksuelle (akronymet dækker over de engelske betegnelser lesbians, gays, bisexuals).
- 3 Hauerwas peger på, at den moderne samfundsøkonomi netop opretholdes ved, at

familien udgør en modvægt til det fremmedgjorte arbejdsmarked (Hauerwas 1981, 160).

- 4 Særligt to evolutionsteoretiske forklaringer må fremhæves her: 1) At det har udgjort en fordel for afkommet, at fædre har bidraget med ressourcer. 2) At mænd har søgt at sikre visshed om eventuelt faderskab ved at holde sig tæt til partneren, særligt i perioder, hvor der har været mangel på kvinder i populationen. Se eksempelvis Marlowe 2000 og Schacht og Bell 2016.
- 5 For denne teoris vedblivende indflydelse se Vasallo 2019, der ligeledes forstår monogamiet som en symbolsk forlængelse af det reproduktive imperativ (Vasallo 2019, 685–686).
- 6 For en dynamisk analyse af kristne familiestrukturer i middelalderen se Gies og Gies 2000.
- 7 Yip påpeger det samme fænomen i forbindelse med en undersøgelse af mandlige homoseksuelle kristne (Yip 1997, 290).
- 8
- 9 Ifølge Valocchi har dette primært haft til formål at kompensere for den usikkerhed, som har fulgt af den tiltagende liberalisering af arbejdsmarkedet.
- 10 Se også Pascar 2018 og Halperin 2019, 397.
- 11 Et illustrativt eksempel på dette er Projekt Sexus, der fandt, at hele 16% af dem, der havde set porno inden for det seneste år, herunder hver femte adspurgte mand, svarede, at de så porno oftere end de ønskede, fordi de havde svært ved at lade være (Frisch m.fl. 2019, 260).
- 12 Der må kort kommenteres på den gængse indvending, at eftersom kirken anerkender infertile forhold, bør den også anerkende LGB-praksisser. Fra et kommunitaristisk synspunkt er de to grupper dog meget forskellige, eftersom LGB-praksisser fordrer udviklingen af en særlig seksualkultur, hvor forholdenes ikke-reproduktive karakter formentlig bliver signifikant. Det samme gør sig ikke gældende for infertile i heteroseksuelle forhold.

Litteratur

- Ahmed, Sara. 2014. *The Cultural Politics of Emotion*. NED-New edition, 2. Edinburgh University Press. www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1g09x4q.
- Berkman, John og Michael Cartwright (red.). 2001. »The Radical Hope in the Annunciation: Why Both Single and Married Christians Welcome Children«. I *The Hauerwas Reader*, af Stanley Hauerwas, 505-18. Duke University Press.
- Boyle, Nicholas. 1999. *Who Are We Now?: Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Bronski, Michael. 1998. *The pleasure principle: sex, backlash, and the struggle for gay freedom*. 1st ed. New York: St. Martin's Press.
- Brooten, Bernadette J. 2009. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: University of Chicago Press. www.degruyter.com/isbn/9780226075938.
- D'Emilio, John. 1993. »Capitalism and Gay Identity«. I *The Lesbian and gay studies reader*, redigeret af Henry Abelove, Michèle Aina Barale og David M. Halperin. New York: Routledge.
- Elshtain, Jean Bethke. 2001. »America's best: Theologian: Christian Contraria«. *Time*, 17. september 2001. content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1000859,00.html.
- Engels, Friedrich. 1886. *Der Ursprung der Familie des Privateigentums und des Staats*. Stuttgart: Verlag von J. H. W. Dietz.
- Foucault, Michel. 1994. »De l'amitié comme mode de vie«. I *Dits et Écrits, IV*, redigeret af Daniel Defert og François Ewald. Paris: Gallimard.
- Frisch, Morten, Aalborg Universitet, Statens Serum Institut og Projekt SEXUS. 2019. *Sex i Danmark: nøgletal fra Projekt SEXUS 2017-2018*. Statens Serum Institut : Aalborg Universitet.
- Giddens, Anthony. 2000. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Nachdr. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press.
- Gies, Frances og Joseph Gies. 2000. *Marriage and the Family in the Middle Ages*. 1. Perennial library ed., [Nachdr.]. Perennial Library 1468. New York: Harper & Row.
- Halperin, David M. 2012. *How to Be Gay*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Halperin, David M. 2019. »Queer Love«. *Critical Inquiry* 45 (2): 396–419. <https://doi.org/10.1086/700993>.
- Hauerwas, Stanley. 1981. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley. 2000. »Resisting capitalism: On marriage and homosexuality«. I *A better hope: resources for a church confronting capitalism, democracy, and postmodernity*. Grand Rapids, Mich: Brazos Press.
- Henriksen, Jan-Olav. 2002. »Umiddelbarhet eller argumentasjon som basis for normative standpunkter? Om hermeneutisk forankrede begrunnelser i etikken«. *Tidsskrift for teologi og kirke* 73 (01): 41–65.

- La Fauci, Luigi. 2019. »The Changing Sexual Life Course of Gay Men and Lesbians in Contemporary Italy«. *European Societies* 21 (3): 403–21.
- Marlowe, F. 2000. »Paternal Investment and the Human Mating System«. *Behavioural Processes* 51 (1–3): 45–61.
- Nissinen, Martti. 2004. *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis, Minn: Fortress Press.
- Pascar, Lital. 2018. »From homonormativity to polynormativity«. I *Queer Families and Relationships After Marriage Equality*, 93–107. Routledge.
- Philpot, Steven P., Duane Duncan, Jeanne Ellard, Benjamin R. Bavinton, Jeffrey Grierson og Garrett Prestage. 2018. »Negotiating Gay Men’s Relationships: How Are Monogamy and Non-Monogamy Experienced and Practised over Time?« *Culture, Health & Sexuality* 20 (8): 915–28.
- Schacht, Ryan og Adrian V. Bell. 2016. »The evolution of monogamy in response to partner scarcity«. *Scientific reports* 6 (1): 32472–32472. www.nature.com/articles/srep32472.pdf.
- Valocchi, Stephen M. 2020. *Capitalisms and gay identities*. New York : London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Vasallo, Brigitte. 2019. »Monogamous Mind, Polyamorous Terror«. *Sociological Research Online* 24 (4): 680–90.
- Yip, Andrew K. T. 1997. »Gay male christian couples and sexual exclusivity«. *Sociology* 31 (2): 289–306.

Forfatter

Jacob Munk Rosenlund

traekfugl@gmail.com